

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Letras
Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos

Alexandra Bittencourt de Carvalho

**O DISCURSO NA ENCRUZILHADA: propondo
a análise de discurso crítica interseccional**

Belo Horizonte
2024

Alexandra Bittencourt de Carvalho

**O DISCURSO NA ENCRUZILHADA:
propondo a análise de discurso crítica interseccional**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras (FALE) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Estudos Linguísticos.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Carmen Aires Gomes

Coorientadora: Profa. Dra. Litiane Macedo Barbosa

Belo Horizonte
2024

C331d Carvalho, Alexandra Bittencourt de.
Odiscurso na encruzilhada [manuscrito] : propondo a Análise de Discurso Crítica Interseccional / Alexandra Bittencourt de Carvalho. – 2024.
1 recurso online (210 f.: il., p&b., color.) : pdf.

Orientadora: Maria Carmen Aires Gomes.

Coorientadora: Litiane Macedo Barbosa.

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. 200-208..

Exigências do sistema: Adobe Acrobat Reader.

1. Martins, Leda Maria. 2. Análise crítica do discurso – Teses. 3. Interseccionalidade (Sociologia) – Teses. 4. Decolonialidade – Teses. I. Gomes, Maria Carmen Aires. II. Barbosa, Litiane Macedo. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. IV. Título.

CDD: 418



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

FOLHA DE APROVAÇÃO

O discurso na encruzilhada: propondo a Análise de Discurso Crítica Interseccional

ALEXANDRA BITTENCOURT DE CARVALHO

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 ESTUDOS LINGUÍSTICOS, área de concentração LINGUÍSTICA DO TEXTO E DO DISCURSO, linha de pesquisa Análise do Discurso.

Aprovada em 23 de fevereiro de 2024, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Maria Carmen Aires Gomes - Orientadora

UnB

Prof(a). Litiane Barbosa Macedo - Coorientadora

UFSC

Prof(a). Leonardo Antônio Soares

UFMG

Prof(a). Viviane de Melo Resende

UnB

Prof(a). Lorena Araújo de Oliveira Borges

UFAL

Prof(a). Débora de Carvalho Figueiredo

UFSC

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Maria Carmen Aires Gomes, Usuário Externo**, em 14/03/2024, às 13:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lorena Araújo de Oliveira Borges, Usuária Externa**, em 15/03/2024, às 15:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leonardo Antonio Soares, Professor do Magistério Superior**, em 15/03/2024, às 16:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Litiane Barbosa Macedo, Usuária Externa**, em 15/03/2024, às 17:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Débora de Carvalho Figueiredo, Usuária Externa**, em 17/03/2024, às 14:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Viviane de Melo Resende, Usuária Externa**, em 19/03/2024, às 14:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



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 **2957745** e o código CRC **4AF2636B**.

BATER CABEÇA PARA COMEÇAR OS TRABALHOS

“Pois quem anda no mundo, bate a cabeça prá trabalhar”. Esse trecho faz parte de um ponto cantado nos terreiros brasileiros. Bater cabeça é uma forma de reverenciar os orixás e entidades que encarnam nos trabalhos do Candomblé e da Umbanda. Reverenciar é uma forma de respeito e agradecimento. Bato a cabeça para reverenciar e agradecer quem esteve junto comigo nessa etapa importante da minha vida.

Bato cabeça a Exu, orixá, dono da encruzilhada e senhor das comunicações. Ele é o linguista desta tese. Reverencio e agradeço e faço dessa tese um padê epistemológico que oferecendo a ele.

Bato a cabeça a Xangô, Iemanjá, Cabocla Jurema, Vovó Maria Redonda, Rosa Baiana, Boiadeiro Rei do Laço, Erê JuJu, Dona Maria Molambo da Encruzilhada, Seu Pinga Fogo e Seu Zé do Ás. Minha espiritualidade que me acompanha, me guia, me dá uns coros e que faz parte desta escrita. Bato a cabeça a todas e a todos do terreiro onde trabalho, os que vieram antes e depois.

Bato cabeça a minha mãe, mulher guerreira, e minha rede de apoio da maternidade. Quantas vezes meu filho ficou com ela para eu poder trabalhar e estudar. Bato a cabeça a avó paterna do meu filho, Dona Lourdes e à tia Marta, mulheres negras que também são meu apoio: no momento dessas palavras, Raul está lá, sendo protegido por elas. Bato cabeça a meu pai: figura que me ensinou muita coisa, principalmente, que a inteligência e a educação são caminhos para a realização. Bato cabeça a meu filho, Raul, meu grande amor, é por ele que vivo e que tento ser uma pessoa melhor. Amo todas e todos.

Bato cabeça a minha orientadora, Maria Carmen Aires Gomes, amiga e parceira. Mesmo quando a Universidade teimava em me dizer que eu “servia para dar aula e só”, ela acreditou no meu potencial de pesquisadora, me acolheu e, agora, caminhamos juntas, na vida e na ciência. Sabemos bem o que é uma relação saudável de orientação e te amo por isso.

Bato cabeça a minha co-ori-entadora, Litiane Barbosa Macedo, que, mesmo estando em minha vida há pouco tempo, reverencio sua sabedoria e ancestralidade, assim como sua espiritualidade. Bato a cabeça e firmo o ponto dos saberes de terreiro com você. Essa tese não seria o que é sem você. Te amo!

Bato cabeça a minha amiga Juliana Costa Cristina, Juliana Sankofa. Reverencio e agradeço o amor de todos os dias. Bato cabeça às voadoras discursivas que me deu, nos nossos diálogos insubmissos, e, mesmo a academia teimando em dizer que precisa ser doutora para orientar uma tese de doutorado, você é também minha ori-entadora nessa tese. Te amo.

Bato cabeça a minhas amigas e meus amigos. A vida não seria nada sem vocês.
Batida a cabeça, comecemos os trabalhos.

RESUMO

A encruzilhada, conforme a crítica literária negra brasileira Leda Maria Martins (2021), é um espaço onde agentes sociais produzem (des)centramentos, intersecções, desvios e multiplicidades no quais se opera linguagens plurais desviantes. É a morada de Exu, senhor das comunicações (Akotirene, 2019), linguista-tradutor do mundo (Rufino, 2019) promotor da desordem e do caos que instabiliza a ordem colonialista. Partindo dessa posição ontológica, de saberes afrocentrados dos terreiros, e como forma de seguir os passos epistemológicos da pesquisadora negra brasileira Litiane Macedo Barbosa (2022), de enegrecer os estudos discursivos críticos, dentro do afroperspectivismo, assim como da pesquisadora branca brasileira Maria Carmen Aires Gomes, que repensou em 2020 o conceito de prática social (Chouliaraki; Fairclough, 1999), inserindo corpo como elemento não-discursivo, a tese posiciona o discurso na encruzilhada, a partir de cruzos epistêmicos (Rufino, 2019) cujas avenidas teórico-metodológicas atravessam as teorias interseccionais (Akotirene, 2019; Collins, 2022, 2023), os estudos das intelectualidades negras brasileiras (Carneiro, 2005; Gonzales, 2023), assim como as teorias decoloniais e contra-coloniais (Maldonado-Torres, 2018; Bispo, 2015) e por fim os estudos críticos do discurso (Chouliaraki; Fairclough, 1999; Fairclough, 2003; Santos, 2022; Gomes, 2020; Macedo, 2022). O objetivo desta tese, de cunho teórica, é apresentar uma proposta de uma abordagem discursiva: A Análise de Discurso Crítica Interseccional (ADCI). Tivemos os seguintes objetivos específicos: (i) elaborar um diálogo teórico entre a Análise de Discurso Crítica de vertente anglo-saxã, as Teorias Interseccionais e as Teorias Decoloniais para a construção da ontologia discursiva crítica interseccional; (ii) elaborar um diálogo metodológico entre a Análise de Discurso Crítica de vertente anglo-saxã, as Teorias Interseccionais e as Teorias Decoloniais para a releitura do enquadre metodológico da Análise de Discurso Textualmente Orientada, a fim de desenhar a analítica discursiva crítica interseccional; (iii) operacionalizar o significado acional, a partir da discussão sobre gêneros de reexistências e da releitura da categoria do quadro de negociação das diferenças de forma a analisar como os diferentes corpos agem e interagem discursivamente em práticas sociodiscursivas de reexistências; (iv) operacionalizar o significado representacional, a partir da releitura do sistema de transitividade e das lexicalizações a fim de discutir como as representações do mundo são construídas discursivamente em uma perspectiva de reexistência; (v) operacionalizar o significado identificacional, a partir da releitura das modalidades e da avaliação com o intuito de analisar identidade e processos de identificação de corpos reexistentes sobre si e sobre outros. A ADCI, portanto, é uma abordagem que analisa discursos de resistência e de reexistência (Gersiney Santos, 2022, Santos, 2018) que ressignificam, a partir das posicionalidades de agentes decoloniais, os sentidos coloniais discursivamente produzidos, deslocando significados negativos/pejorativos/excludentes e violentos que incidem sobre corpos que fogem dos eixos de privilégio de raça, classe, gênero entre outros eixos identitários, como tamanho/gordura (Carvalho, 2018) e geração. A tese é dividida em quatro momentos: (1) De onde viemos, para onde vamos – que relata os caminhos do grupo Afecto e me posiciona como corpo-pesquisadora; (2), Laroyê, Exu! A encruzilhada como lugar epistêmico e ontológico decolonial – que discute a encruzilhada como um lugar de saberes e ontologias a fim de pensar a construção colonial e decolonial da vida social, (3) Exu mò jubá! O discurso na encruzilhada: a Análise de Discurso Crítica Interseccional – que constrói a ontologia e a epistemologia da ADCI, (5) Os ogós analíticos linguísticos e discursivos; (6) os caminhos da encruzilhada – o início, o meio e o fim.

Palavras-chave: Estudos discursivos críticos; Análise Discurso Crítica Interseccional; Encruzilhada; Epistemologias negras; Interseccionalidade; Decolonialidade.

ABSTRACT

The crossroads, according to black Brazilian literary critic Leda Maria Martins (2021), is a space where social agents produce (de)centers, intersections, deviations and multiplicities in which deviant plural languages operate. It is the home of Exu, lord of communications (Akotirene, 2019), linguist-translator of the world (Rufino, 2019) promoter of disorder and chaos that destabilizes the colonialist order. Starting from this ontological position, from Afro-centered knowledge of the terreiros, and as a way of following the epistemological steps of the black Brazilian researcher Litiane Macedo Barbosa (2022), of blackening critical discursive studies, within Afroperspectivism, as well as the white Brazilian researcher Maria Carmen Aires Gomes, who rethought the concept of social practice in 2020 (Chouliaraki; Fairclough, 1999), inserting the body as a non-discursive element, the thesis positions discourse at the crossroads, based on epistemic crosses (Rufino, 2019) whose theoretical-methodological avenues cross intersectional theories (Akotirene, 2019; Collins, 2022, 2023), studies of black Brazilian intelligentsia (Carneiro, 2005; Gonzales, 2023), as well as decolonial and counter-colonial theories (Maldonado-Torres, 2018; Bispo, 2015) and finally critical discourse studies (Chouliaraki; Fairclough, 1999; Fairclough, 2003; Santos, 2022; Gomes, 2020; Macedo, 2022). The objective of this theoretical thesis is to present a proposal for a discursive approach: Intersectional Critical Discourse Analysis (ADCI). We had the following specific objectives: (i) to develop a theoretical dialogue between Critical Discourse Analysis from an Anglo-Saxon perspective, Intersectional Theories and Decolonial Theories for the construction of an intersectional critical discursive ontology; (ii) develop a methodological dialogue between Critical Discourse Analysis from an Anglo-Saxon perspective, Intersectional Theories and Decolonial Theories to re-read the methodological framework of Textually Oriented Discourse Analysis, in order to design critical intersectional discursive analytics; (iii) operationalize the actional meaning, based on the discussion about genres of re-existence and the re-reading of the category of the negotiation framework of differences in order to analyze how different bodies act and interact discursively in socio-discursive practices of re-existence; (iv) operationalize the representational meaning, based on the re-reading of the transitivity system and lexicalizations in order to discuss how representations of the world are constructed discursively from a perspective of re-existence; (v) operationalize the identificational meaning, based on the reinterpretation of the modalities and the evaluation with the aim of analyzing identity and identification processes of reexisting bodies about themselves and others. ADCI, therefore, is an approach that analyzes discourses of resistance and re-existence (Gersiney Santos, 2022, Santos, 2018) that re-signify, based on the positionalities of decolonial agents, the discursively produced colonial meanings, displacing negative/pejorative/exclusive meanings and violent attacks that affect bodies that escape the axes of privilege of race, class, gender and other identity axes, such as size/fat (Carvalho, 2018) and generation. The thesis is divided into four moments: (1) Where we came from, where we are going – which reports the paths of the Afecto group and positions me as a researcher; (2), Laroyê, Exu! The crossroads as a decolonial epistemic and ontological place – which discusses the crossroads as a place of knowledge and ontologies in order to think about the colonial and decolonial construction of social life, (3) Exu m̀ jubá! Discourse at the crossroads: Intersectional Critical Discourse Analysis – which builds the ontology and epistemology of ADCI, (4) the paths of the crossroads – the beginning, the middle and the beginning.

Keywords: Critical discursive studies; Intersectional Critical Discourse Analysis; Crossroads; Black epistemologies; Intersectionality; Decoloniality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Dimensões básicas da Colonialidade	28
Figura 2 – Dimensões básicas da decolonialidade	38
Figura 3 – O ponto riscado do projeto da encruzilhada	45
Figura 4 – O discurso na encruzilhada.....	48
Figura 5 – Modelo Transformacional da Atividade Social	62
Figura 6 – Os estratos da ontologia realista crítica.....	63
Figura 7 – Diálogo entre Archer e Bhaskar.....	67
Figura 8 – A ontologia discursiva crítica	68
Figura 9 – Linguagem como sistema de estratos.....	69
Figura 10 – Momentos do Mapa Cognitivo dos Processos Sociais.....	71
Figura 11 – A internalização dos momentos do processo social.....	74
Figura 12 – Momentos da prática social	78
Figura 13 – A ontologia interseccional crítica e seu axé para reexistências	82
Figura 14 – Os sistemas de opressão da matriz de dominação.....	84
Figura 15 – A inserção do corpo na prática social.....	90
Figura 16 – O corpo em intersecção	93
Figura 17 – As propriedades emergentes das identidades pessoais de agentes decoloniais	97
Figura 18 – A organização social da ontologia interseccional.....	99
Figura 19 – O estrato semiótico da colonialidade da linguagem, sob a perspectiva interseccional.....	107
Figura 20 – O estrato semiótico da ontologia discursiva crítica	112
Figura 21 – Mecanismos do momento discursivo na ontologia discursiva crítica	115
Figura 22 – Ontologia discursiva crítica interseccional.....	119
Figura 23 – A analítica discursiva-crítica interseccional.....	127
Figura 24 – Análise dos elementos da conjuntura colonial.....	131
Figura 25 – Notícia preta sociedade.....	134
Figura 26 – Processo de operacionalização dos significados na ADTO.....	139
Figura 27 – Significados, categorias sociodiscursivas e linguísticas.....	140
Figura 28 – Os sistemas discursivos	142
Figura 29 – Os significados e seus sistemas discursivos	143
Figura 30 – Ato de manifestação contra a PEC205	145
Figura 31 – Análise de gêneros de resistência e de reexistências.....	151
Figura 32 – Post Ellen Varias	154
Figura 33 – Post Erika Hilton.....	156
Figura 34 – Análise das relações semânticas	158
Figura 35 – Reportagem notícia preta.....	160
Figura 36 – Síntese do significado acional.....	161
Figura 37 – Charge sobre racismo	164
Figura 38 – O sistema de transitividade	168
Figura 39 – Análise de discursos de resistência e de reexistências	170
Figura 40 – Post Carla Akotirene	174
Figura 41 – Síntese do significado representacional	176
Figura 42 – Aspectos textuais da negociação discursiva	180
Figura 43 – A analítica da negociação de identidades	184
Figura 44 – Subsistemas da Sistema Discursivo da Avaliatividade	185
Figura 45 – Efeitos de sentido do subsistema de avaliatividade	186
Figura 46 – Mecanismos do subsistema de engajamento	189
Figura 47 – O significado identificacional da ADCI.....	195

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – O caminho ontológico da Análise de Discurso Crítica Interseccional	100
Quadro 2 – Relações semânticas do fluxo de informação	153

SUMÁRIO

1 DE ONDE VIEMOS, PARA ONDE VAMOS	10
1.1 De onde viemos: o grupo AFECTO – o surgimento e a transição	11
1.2 Para onde vamos: o grupo Afecto – a transformação e a proposição da Análise de Discurso Crítica Interseccional	16
2 LAROYE, EXU! A ENCRUZILHADA COMO LUGAR EPISTEMICO E ONTOLOGICO DECOLONIAL	24
2.1 O carregamento colonial.....	25
2.2 A encruzilhada como pedagogia decolonial	35
2.3 O descarrego decolonial: os saberes de cruzo da encruzilhada discursiva interseccional	46
3 EXU MO JUBA! O DISCURSO NA ENCRUZILHADA: A ANALISE DE DISCURSO CRITICA INTERSECCIONAL.....	59
3.1 A ontologia da organização social do Realismo Crítico: o Modelo Transformacional da Atividade Social	59
3.2 A ontologia discursiva da Análise de Discurso Textualmente Orientada	68
3.3 A ontologia da organização social interseccional	82
3.3 A ontologia discursiva crítica interseccional	100
4 EXU MO JUBA! A ANALITICA DISCURSIVA CRITICA INTERSECCIONAL: ASPECTOS METODOLOGICOS DO DISCURSO NA ENCRUZILHADA	120
4.1 A Analítica discursiva-crítica interseccional	127
5 OS OGOS ANALITICOS LINGUISTICO-DISCURSIVOS: A ANALISE INTERDISCURSIVA DE GENEROS, DISCURSOS E ESTILOS RE-SIGNIFICADOS	137
5.1 O primeiro ogó analítico: o significado acional na Análise de Discurso Crítica Interseccional - a analítica de gêneros de resistência e de reexistência	144
5.2 O segundo ogó analítico: O significado representacional na Análise de Discurso Crítica Interseccional: os discursos de resistência e de reexistência.....	162
5.3 O terceiro ogó analítico: O significado identificacional na Análise de Discurso Crítica Interseccional - os estilos de resistência e de reexistência.....	176
6 OS CAMINHOS DA ENCRUZILHADA: O INICIO, O MEIO E O FIM.....	196
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	200

1 DE ONDE VIEMOS, PARA ONDE VAMOS

Ba pádé olà na eMojúbá ójisè
 Àwa se awò
 Mojúbá ójisè¹
 (Ponto para os Exus, domínio público)

Começamos esta tese com um ponto para Exu, cantado em sessões de Candomblé pelo Brasil. Tal ponto nos posiciona em uma construção do saber que recusa o problema do conhecimento como fruto do processo colonizatório: “os saberes dos povos colonizados [foram reduzidos] à categoria de crenças ou pseudosaberes sempre lidos a partir da perspectiva eurocêntrica” (Nogueira, 2014, p. 27). Renato Nogueira, filósofo negro brasileiro², ao discutir o ensino de filosofia, afirma que é preciso conceber o pluralismo de distintas perspectivas epistêmicas. Partindo disso, reafirmamos nosso compromisso em inserir esse pluralismo nos estudos discursivos críticos. Os saberes de terreiro, por exemplo, não são vistos como crenças ou pseudosaberes, mas como arcabouço teórico e metodológico. Isso nos atenta para a concepção de que Exu, aqui, não é um orixá a ser cultuado, mas um ser cuja posição espiritualista nos ensina e produz saberes (Rufino, 2019a). Maldonado-Torres (2018), filósofo branco porto-riquenho, em sua perspectiva filosófica latino-americana, também aponta que a ciência, partindo de uma posição ontológica decolonial, deve levar em consideração a espiritualidade.

A epígrafe nos mostra que é oferecida uma comida a Exu, o jejum, para que ele nos proteja, em um rito de coletivização. O *ajeum* é mais do que uma comida que sacia fisiologicamente, é força vital que ajuda nos trabalhos espirituais, sempre produzidos e oferecidos coletivamente, em uma relação entre os espíritos ancestrais e os encarnados. Para Ana Paula Mendes de Miranda e Rosiane Rodrigues de Almeida (2022, p. 48), antropólogas branca e negra brasileiras, assim como para os terreiros em suas práticas, trata-se de um rito coletivo de alimentação, no qual “o preparo necessita não apenas dos ingredientes, mas envolve a dimensão religiosa, de rezas e procedimentos específicos”. Além disso, o *ajeum* tem caráter

¹ Esta oferenda servida em prato de barro é para que nos ajude
 Salve Exu, o mensageiro!
 Alimente-se em nossa casa de santo
 Salve Exu, o mensageiro!.

² Na tese, o corpo das pesquisadoras e dos pesquisadores será descrito como forma de situar o saber, principalmente por raça, classe, gênero e geopolítica, coadunando com a epistemologia e ontologia presentes.

multiplicador, porque a comida não é apenas ofertada aos orixás e aos guias, mas também dividida entre os irmãos de terreiro de forma que não falte a ninguém.

Exu sabe disso. Exu nos fala sobre isso: o coletivo é condição para a resistência. É por essa razão que escolhemos a primeira pessoa do plural para a construção linguístico-textual de nosso texto de tese. Isso porque nossa proposta teórico-metodológica de Análise de Discurso Crítica Interseccional é resultado de estudos e de problematizações de várias pesquisadoras e de pesquisadores que, desde 2012, no grupo de pesquisa AFECTO – Abordagens Faircloughianas para Estudos sobre o Corpo-discurso Textualmente Orientados-, vêm discutindo, a partir de uma perspectiva discursivo-crítica, questões sobre como corpos que fogem a um padrão (econômico, social, racial...) performam (e são também performados) discursivamente na sociedade. Não há como dizer “eu” quando o que escrevo é “nós”. Por isso, marcamos o lugar de onde viemos. Precisamos contar nossa história, o caminho que percorremos, pessoas que encontramos e que fazem (e fizeram) parte de nossas transformações e de nossos confrontos sobre nossos corpos que foram necessários para realmente pertencermos à resistência, e chegarmos até aqui.

Entretanto, é preciso que meu corpo-pesquisadora seja descrito aqui, porque faz parte do processo de produção de conhecimento: parto de um lugar de privilégio por ser uma mulher branca com capital intelectual e de classe média. Sempre estudei em colégios particulares que me deram total condição para entrar em uma Universidade Federal e nunca me faltou nada de recursos – materiais e simbólicos – para concluir minha graduação. Isso me faz participar de um grupo social aceito dentro da academia e me faz, também, ter uma certa segurança enquanto digito essas linhas. Minha resistência a isso é o movimento de tentar quebrar a reprodução que me faz estar em uma posição de conforto: a escuta/leitura ética de pesquisadoras e pesquisadores negras e negros bem como ameríndias/os e a escrita de uma tese que problematiza privilégios ao mesmo tempo em que rompe com o academicismo eurocêntrico e branco dos estudos discursivos críticos. É hora de nós, brancas e brancos, sairmos de nossos lugares, nos deslocarmos em direção contrária àquilo que nos serve. Começemos, então.

1.1 De onde viemos: o grupo AFECTO – o surgimento e a transição

O grupo Afecto, coordenado pela Profa. Dra. Maria Carmen Aires Gomes, surge em 2012 e é composto, desde então, majoritariamente por estudantes brancas e brancos de graduação e de pós-graduação da Universidade Federal de Viçosa. O primeiro projeto de pesquisa, relacionado diretamente às temáticas próprias do grupo, ocorreu de 2012 a 2015, intitulado “Corpo na mídia impressa e televisiva: representações de vulnerabilidade social e

diferença na sociedade brasileira”. De acordo com o Lattes da prof. coordenadora, o objetivo deste projeto era analisar as relações entre corpo, mídia e diferença, mais especificamente como corpos “diferentes” eram construídos e representados em mídias impressas e televisivas. As bases teóricas que nortearam as pesquisas foram os pressupostos dos Estudos Discursivos Críticos (Chouliaraki; Fairclough, 1999; Fairclough, [1992] 2001; 2003), da Linguística Sistêmico-Funcional (Halliday, 1994) e dos estudos sobre a Linguagem da Valoração (White, 2004).

Nove dissertações foram produzidas desse primeiro projeto de pesquisa do grupo: em 2012, Luana Gerçossimo Oliveira defendeu a dissertação “A Voz Dos Silenciados: Analisando a Construção de identidade dos recuperandos da Associação e Proteção e Assistência aos Condenados – Apac – Viçosa” (Oliveira, 2012); em 2013, Renan Araújo Gomes, a dissertação “Ai, como eu sou bandida!” A Análise Discursiva Crítica sobre a construção identitária da personagem transexual Valéria Vasques, no programa de televisão Zorra Total, da Rede Globo” (Gomes, 2013). No ano de 2014, duas dissertações foram defendidas: a primeira de Lunara Gonçalves Dias intitulada “A real beleza: uma análise discursivo-crítica do ‘Corpo Diferente’ presente na Campanha Dove (Dias, 2014); a segunda, de Murilo Silva de Araújo: O amor de Cristo nos uniu: construções identitárias e mudança social em narrativas de vida de gays cristãos do Grupo Diversidade Católica (Araújo, 2014).

Em 2015, Débora Soares Pessoa defendeu sua dissertação “Eu sou gente! Representações d@s (tr@ns)gêneros em veículos midiáticos – caso Laerte Coutinho” (Pessoa, 2015) assim como Lucimar Aparecida Silva com “Representações do corpo feminino na moda plus size no Brasil: um olhar multimodal em capas de revistas na versão online” (Silva, 2015). Em 2016, Marina Camila Santana de Lelis defendeu a dissertação “Cicatrização e representação de mulheres com câncer de mama: análise discursivo crítica do livro “The Scar Project: Breast Cancer is not a pink ribbon” (Lelis, 2016) assim como Paula Tibúrcio Melgaço com “O corpo plus size feminino na mídia digital brasileira: análise discursiva e multimodal de posts da marca Duloren no Facebook” (Melgaço, 2016). Em 2017, seguiu a dissertação de Daniela Márcia de Souza ““Mais que uma menina que se veste de menino’: uma análise discursivo-crítica das representações de Tereza Brant” (Souza, 2017).

O segundo projeto de pesquisa do grupo, “Corpo, Diferença e Vulnerabilidade social: estudos discursivos explanatórios críticos de narrativas de vida e midiáticas”, aconteceu entre os anos de 2015 a 2020. Ele reitera o objetivo bem como os pressupostos teóricos do projeto anterior, focalizando a construção e representação dos corpos que fogem aos padrões da dita normatividade hegemônica em narrativas de si e de narrativas midiáticas sobre tais corpos;

neste projeto, o grupo já discute as questões sobre corpo e gênero a partir da teoria Queer e dos estudos de Judith Butler, Berenice Bento, Guacira Louro, Ricardo Miskolci, Leandro Colling.

Entretanto, a presença de um *ori*³ potente no grupo, de uma pesquisadora negra e pretativista, começa a mudar os caminhos do Afecto. Nossa primeira *ori*-entação, de Juliana Cristina Costa, conhecida como Juliana Sankofa, racializou nossos corpos, escancarou nossa branquitude, como pessoas e como pesquisadoras e pesquisadores. As águas de Iemanjá que regem aquele *ori* foram o divisor que nos levou a caminhos que faziam tanto confrontar os privilégios de sermos brancas e brancos, quanto confrontar nossos corpos-pesquisadoras/es. Exu também se fazia presente ali, na voz de uma mulher negra, retinta, enunciando sua ancestralidade e dando “as voadoras discursivas”, como a própria Juliana nomeia esse diálogo insubmisso. *Laroyê!*⁴ *Odocyaba*⁵!

Sankofa nos mostrou a produção acadêmica de mulheres negras. O primeiro texto que discutimos foi a tese de doutorado de Isildinha Baptista Nogueira, psicóloga negra brasileira, *Significações do Corpo Negro* (Nogueira, 1998). Esse texto foi como uma guinada nas nossas alvas cabeças: primeiro, por nos fazer sair de um conceito não racializado de corpo que até então dominava nossas pesquisas e nós mesmas/os. As bases teóricas sobre o corpo eram americanas e europeizadas e, obviamente, não levavam a questão da raça a fundo. Segundo, por nos permitir entender que, já que o corpo era elemento importante de nossas pesquisas, era preciso colocar em xeque essa universalização corpórea, ou seja, problematizar esse “objeto” abstrato e homogêneo, por mais que tentássemos pluralizar colocando a desinência de número “corpos diferentes”. Olhávamos, a partir desse momento, sobre o que é essa diferença, como se construiu e, claro, quais relações de poder estavam atravessadas, negociadas, produzidas e reproduzidas, nessas concepções de ser “diferente”: diferente em relação a quem? Essa era a pergunta que nos rondava nesse primeiro contato com a epistemologia negra. Nas palavras de Nogueira, ao discutir sobre o corpo branco,

O indivíduo branco pode se reconhecer em um “nós” em relação ao significante ‘corpo branco’ e, conseqüentemente, se identificar imaginariamente com os atributos morais e intelectuais que tal aparência expressa, na linguagem da cultura, e que representam aquilo que é investido das excelências do sagrado (Nogueira, 1998, p. 46).

³ Ori quer dizer cabeça, lugar onde os orixás regem. Aqui, o ori é representado pelas intelectualidades negras que regem nossa proposta discursiva crítica interseccional.

⁴ Saudação a Exu.

⁵ Saudação a Iemanjá.

Que pancada! Faço aqui um parêntese em primeira pessoa. Logo eu, uma branca umbandista, que sempre achou que meu sagrado não era cristão, me deparando com os valores de meu corpo dentro do sagrado europeu. Éramos excelência no espaço acadêmico: legitimadas/os, elogiadas/os, com nossas ideias circuladas, ou seja, um nós que nadávamos no Atlântico do tráfico negreiro, na posição de traficantes. O diferente era em relação a nós, brancas e brancos, em nossos tronos universitários. Nossa *ori*-entadora nos mostrou, em sua prática pretativista e em sua bagagem acadêmica intercruzadas, que era preciso mudarmos nossa visão racista de mundo; precisávamos nos racializar.

Depois do estudo do texto de Isildinha, discutimos no Afecto a tese de Sueli Carneiro, filósofa da educação negra brasileira: “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser” (Carneiro, 2005), mais precisamente a primeira parte: “Poder, Saber e Subjetivação”. Se Nogueira (1998) nos mostrou que o corpo é um elemento heterogêneo e racializado, Carneiro (2005) nos possibilitou pensar as relações de poder que se impõem aos corpos não brancos, a partir do conceito de “dispositivo da racialidade”. A construção do racismo obedece a uma lógica na qual o outro é desumanizado, torturado e morto, e que os dispositivos de saber e de poder criam subjetivações cujos efeitos ontológicos são materializados em práticas divisoras raciais. Assim, entender o dispositivo da racialidade é importante para apreendermos “a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira” (Carneiro, 2005, p. 39). O que o grupo começa a elaborar, no diálogo com os estudos discursivos críticos, é como esse dispositivo atua discursivamente.

O segundo grande ensinamento que Juliana Sankofa nos deu foi sobre o combate à universalização dos corpos: há raça, mas há, também, outros eixos que nos atravessam em nossa constituição identitária. Sua vivência de uma mulher negra gorda representa, na práxis, essa intersecção de identidades. E, assim, a Interseccionalidade, como prática acadêmica, começa a fazer parte da discussão do grupo Afecto. Iniciamos com o texto de Kimberlé Crenshaw, pesquisadora da área do direito negra estadunidense, *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Para a autora, interseccionalidade é a associação de distintos sistemas de subordinação que atravessa os sujeitos, “uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação” (Crenshaw, 2002, p. 177). Ainda que estivéssemos cruas na discussão interseccional, esse texto nos *ori*-entou a pensarmos que o corpo não é uma massa homogênea e que existem aspectos estruturais que produzem subordinações, opressões e desigualdades.

Não foi fácil esse divisor de águas. Houve resistência no grupo Afecto, deslegitimações sobre as discussões que um corpo de uma mulher negra gorda conduzia. Um racismo velado, de olhares julgadores, de ausências nas reuniões. Algumas e alguns partiram, mas algumas estávamos lá, trocando nossas posições de enunciadoras para ouvintes atentas de uma escuta ética. Isso reverberou em nossas produções acadêmicas: foram defendidas oito dissertações e uma tese, frutos desse momento de transição. Transição, porque ainda estávamos produzindo uma ciência predominantemente europeia, sem ainda fissurarmos nós, enquanto pessoas, ainda que tentássemos fazê-lo. Faço, de novo, um parêntese em primeira pessoa, pois minha dissertação foi uma das oito defendidas e exemplifico esse momento a partir dela.

Minha dissertação, “Representações e identidades de mulheres gordas em práticas midiáticas digitais: tensões entre vozes de resistência e vozes hegemônicas”, defendida em 2018 na Universidade Federal de Viçosa, tinha como objetivo geral

analisar discursiva e criticamente as representações do corpo gordo feminino, em relato de gordas, em dez textos midiáticos digitais, no período de 2014 a 2017, com a finalidade de investigar quais as representações e identidades das gordas sobre si e *suas possíveis intersecções de raça, gênero e sexualidade e geração* e quais efeitos ideológicos são potencialmente construídos/iterados/contestados na sociedade (Carvalho, 2018, p. 3, grifos nossos).

Tal objetivo exemplifica a tentativa de inserir a discussão interseccional na análise: as representações e identidades construídas discursivamente nos relatos de si de mulheres gordas levava em consideração não apenas o tamanho-gordura (Carvalho, 2018) dessas mulheres, mas também a raça, o gênero, a sexualidade e a geração. Contudo, a discussão teórico-metodológica da dissertação pouco falava sobre a Interseccionalidade, e o modelo de análise obedeceu (quase fielmente) ao quadro epistemológico e metodológico proposto por Chouliaraki e Fairclough (1999). Desse modo, o paradigma científico que me baseava era predominantemente europeu, estadunidense e branco com apenas uma referência negra. Isso demonstra o momento de transição do grupo, pois, por mais que entendêssemos que, conforme Crenshaw (2002; 2004), diferentes eixos colidem sobre os corpos produzindo subordinações estruturalmente construídas, estávamos ainda presas a um conhecimento que não inseria discussões de intelectuais negras e negros, invisibilizando-as, e reiterando relações de poder hegemônicas, calcadas geopolítica e racialmente, na construção do saber científico. Apesar de todas as leituras do grupo, ainda nos aliávamos à faceta do dispositivo de racialidade: o epistemicídio, que anula e desqualifica os conhecimentos dos povos subjugados (Carneiro, 2005), desde a Colonização.

Era preciso, então, implodir essas relações de poder hegemonicamente europeia e estadunidense. Precisávamos fazer na prática o que Juliana Sankofa nos ensinou e advertiu: confrontar nossos corpos brancos, reconhecermos nossos privilégios brancos e sermos, na vida e na ciência, antirracistas. Esse era o caminho para onde deveríamos ir e que marca, profundamente, a transformação ontológica, epistemológica e metodológica do grupo AFECTO.

1.2 Para onde vamos: o grupo Afecto – a transformação e a proposição da Análise de Discurso Crítica Interseccional

Este momento do grupo é marcado pela escuta. Desde 2018, começamos a nadar pelas águas, ouvirmos as rochas, caminhar pela floresta, moldarmo-nos no barro sagrado, tomarmos nosso banho de pipoca, atentarmos para as mudanças da lua para conseguirmos achar a encruzilhada. *Odocyaba! Ora iê iê⁶! Kaô Kabecile⁷! Okê Arô⁸! Saluba nanã⁹! Atotô, Ajuberô¹⁰! Ogum iê¹¹! Laroyê, Exu!!!* A encruzilhada, mais que um lugar físico, é um espaço de ancestralidade negra, pois ali é a morada de Exu, mensageiro dos mundos. E não à toa, é a divindade demonizada pela branquitude, pois é a voz africana que comunica. Nas palavras de Carla Akotirene, intelectual negra que estuda o pensamento feminista negro, no livro *Interseccionalidade, Exu é*

divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto da interseccionalidade, que responde como a voz sabedora de quanto tempo a língua escravizada esteve amordaçada politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito (Akotirene, 2019, p.20).

Nossa escuta foi, assim, o primeiro passo de nossa transformação, ressignificada pela construção dos saberes, transmitidos por Exu, a partir de pensadoras e de pensadores negras e negros. Desde 2019, mais profundamente em 2020 e 2021, o grupo inicia as leituras sobre as teorias interseccionais (Akotirene, 2019; Crenshaw, 2002, 2004; Collins, 2016, 2019, 2022), articulando-as aos estudos discursivos críticos (Chouliaraki; Fairclough; 1999; Fairclough 2001, [1992]; 2003). Em 2020, no período pandêmico, de isolamento e distanciamento, nossas reuniões realizadas em modalidade remota focalizam-se sobre as intelectualidades negras e,

⁶ Saudação a Oxum.

⁷ Saudação a Xangô.

⁸ Saudação a Oxossi.

⁹ Saudação a Nanã.

¹⁰ Saudação a Omulu.

¹¹ Saudação a Ogum.

como fruto dessa transformação, lançamos o livro “Práticas sociais, discurso, gênero social: explicações críticas sobre a vida social”, marco importante do Grupo AFECTO, que traz resultados das interlocuções e diálogos com Juliana Sankofa.

Em 2021, percebemos que era preciso, também, debruçarmo-nos sobre os estudos decoloniais, pelo fato de que as teóricas negras discutiam a colonização como elemento-chave para a construção das diferenças produtoras de desigualdades e opressões. Assim, o AFECTO começa a dialogar a articulação da interseccionalidade e dos estudos discursivos críticos com a decolonialidade, principalmente pelos estudos de Maldonado-Torres (2018; 2020). Como efeito dessa virada epistemológica, a professora Maria Carmen Aires Gomes oferece uma disciplina para o programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Minas Gerais intitulada “Estudos Discursivos Críticos e Interseccionalidades”. Nessa disciplina, dividida em 3 unidades: unidade 1 - estudos discursivos críticos: conceitos nucleares; unidade 2 – discurso na modernidade tardia: conceito de discurso e de prática social; unidade 3 – teoria interseccional, discutimos a relação entre os estudos discursivos críticos e as teorias interseccionais, na leitura de textos de autoras importantes como Crenshaw (2002, 2004); Collins (2017, 2020); Bueno (2019); Akotirene (2019).

Desse exercício analítico, origina-se o projeto de pesquisa “Das condições epistemológicas, metodológicas e ontológicas para a elaboração de uma abordagem discursivo-crítica interseccional”. Conforme o Lattes da coordenadora do projeto Maria Carmen Aires Gomes, o objetivo é

desenhar um quadro analítico – Análise do Discurso Crítica Interseccional – à luz de uma proposta transdisciplinar integrativa, que busca articular e tensionar os estudos advindos dos estudos do Pensamento Feminista Negro com a teoria interseccional (CRENSHAW, 2002; 2015; COLLINS, 2019, 2020; BUENO, 2019; AKOTIRENE, 2019) e análise de discurso textualmente orientada e a ontologia discursiva-crítica (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999) a partir de uma perspectiva decolonial.

Nossa transformação começa a se materializar na nossa construção teórico-metodológica: partindo da intelectualidade negra, respeitando os saberes de Exu, nos levando a desenhar os caminhos para a encruzilhada que coloca o discurso nesse espaço epistêmico decolonial. Alguns passos já foram dados como o artigo que fizemos, Maria Carmen Aires Gomes e eu, “‘Não podem ser negras e gordas’: analisando a violência verbal em reações sociodiscursivas produzidas por leitores/as em contextos jornalísticos digitais brasileiros” (Gomes; Carvalho, 2020). Nele, além de trazermos uma seção que dialoga a discussão interseccional com os estudos discursivos críticos, analisamos como leitoras/es, ao comentar

sobre uma vaga de emprego anunciada em dois jornais belorizontinos que advertia que a babá a ser contratada não podia ser negra nem gorda, reiteram eixos de poder de opressão racistas, machistas e gordofóbicos.

A presente tese é, na esteira dessas discussões do desenho do quadro analítico, a proposição teórico-metodológica da Análise de Discurso Crítica Interseccional.

Nessa caminhada, encontramos outro *ori* potente, a intelectual, professora e analista do discurso crítica negra brasileira Litiane Barbosa Macedo. Nosso primeiro encontro foi através do texto “Enegrecendo os estudos discursivos críticos” (Macedo, 2022). Esse foi um momento crucial para nossa proposta, pois, pela primeira vez, nos deparamos dentro dos estudos discursivos críticos com uma intelectual negra racializando e enegrecendo a abordagem discursivo-crítica. O segundo encontro, presencialmente em um evento acadêmico na Universidade de Brasília, em 2022, nos deu a oportunidade de ouvi-la e de a conhecermos, um momento afetuoso, que resultou na minha *co-ori-entação*.

Nossa proposição, então, é fruto do nosso caminho como grupo de pesquisa, como analistas discursivo-críticas comprometidas e comprometidos com uma ciência que parta da desconstrução de nosso lugar social: pesquisadoras e pesquisadores brancas e brancos dos ADC. Esta, desde sua emergência nos meados dos anos 90, pauta-se em problemas sociais com faceta semiótica, assumindo o ponto de vista das/dos que sofrem (Van Dijk, 2011) dado seu caráter crítico. De acordo com Teun van Dijk, analista discursivo crítico branco espanhol, desde então, os estudos discursivos críticos preocupam-se em questões relacionadas ao poder, mais precisamente ao abuso do poder, fazendo, pois, uma análise que desnaturaliza sentidos sociais, que emergem assimetrias produzidas (também) discursivamente e que aponta possíveis formas para superar tais problemas.

Apesar da posição ontológica que faz da ciência um instrumento de transformação social, a maioria da produção científica dos estudos discursivos críticos se vale de alguns privilégios: são produzidas e circuladas por europeus, homens – e agora mulheres - brancos, com capital intelectual e cisheterossexuais. Partindo da noção de que todo discurso, e, portanto, as produções de sentidos sociais, é investido ideológica e politicamente (Fairclough, 2001[1992]), é certo que investimentos coloniais, racistas, cisheteropatriarcais e capitalistas de uma branquitude intelectual, e aqui me insiro, incidem na construção das abordagens analíticas.

Algumas problematizações acerca dos privilégios que perpassam a construção de abordagens discursivo-críticas já foram construídas. Lazar (2020 [2005]), analista crítica do discurso branca, propõe uma Análise de Discurso Crítica Feminista que articula o caráter crítico da ADC a pesquisas feministas, com objetivo de analisar o funcionamento parcialmente

discursivo do poder e da ideologia nos arranjos sociais de gênero, admitindo o patriarcado como um sistema ideológico. Essa perspectiva transdisciplinar faz com que tais abordagens sejam informadas politicamente pelos estudos feministas ao mesmo tempo em que aplica, nas questões feministas, a análise discursivo-crítica para desmistificar as relações intrínsecas entre gênero, poder, ideologias e discurso, emergindo a faceta discursiva da natureza generificada das práticas sociais. Entretanto, para nós, essa visão ainda carrega privilégios pelo fato de, ao analisar apenas o gênero, outros eixos, como a raça, classe, tamanho, sexualidade, são negligenciados, universalizando a noção do que é ser mulher (Akotirene, 2019) e produzindo uma abordagem que alia a análise ao olhar predominantemente branco.

Outro esforço empreendido para desconstruir os sentidos sociais advindos dos privilégios da construção dos EDC foi realizado a partir da decolonização dos estudos discursivos críticos, em uma perspectiva latino-americana. Viviane de Melo Resende (2021), analista crítica do discurso branca brasileira, aponta que a própria divisão da Análise de Discurso de um lado francesa e de outro, inglesa, nos orienta a pensar na colonialidade desse campo do saber. A pesquisadora discute, nessa perspectiva, o aspecto geopolítico – portanto europeu – e avalia a importância de se construir uma Análise de Discurso Crítica da América Latina, levando em consideração a vivência, principalmente a linguagem, que se afasta do francês e do inglês, decolonizando saberes, poderes e seres e que, fazer isso, seria o início de uma abordagem mais compromissada, real e próxima dos nossos problemas sociais. Maria Carmen Aires Gomes e Viviane Vieira (2020), analistas críticas do discurso brancas brasileiras, também admitem as ampliações dos estudos discursivos críticos levando em consideração o aspecto geopolítico, ao trazer as “vozes do sul” e os estudos da abordagem discursivo-crítica em contextos brasileiros.

No entanto, decolonizar a partir de uma postura geopolítica aponta para um grave problema, já discutido em Lélia Gonzales, intelectual negra brasileira, em “Por um feminismo afrolatinoamericano” publicado postumamente no livro homônimo (2020): a ideia de se pensar região como identidade. A pesquisadora negra evidencia que denominar América Latina como um bloco único de identidade invisibiliza a pluralidade racial e multicultural das pessoas que vivem nessa região. Esse é o ponto primordial de ela afirmar que região não é identidade e, por isso, trazer a importância de localizarmos e analisarmos as diferenças que compõem a região, o que nos leva a pensar na emergência da discussão racial para uma pesquisa decolonial mais efetiva e adequada (cf. Gomes; Carvalho, no prelo).

O que percebemos na tentativa promovida pelos estudos decoloniais discursivos críticos é que a análise racial é fagocitada pela alcunha “América Latina” em pesquisas realizadas,

predominantemente, por pessoas brancas que não evidenciam a racialidade como ponto obrigatório e explícito e que esta posicionalidade acarreta antes uma colonialidade aliada à branquitude do que uma decolonialidade *per se*. Existe, portanto, um instrumento forte de colonialidade do saber, o epistemicídio (Carneiro, 2005) que invisibiliza os saberes negros, principalmente o de mulheres negras, na maioria das discussões científicas. Há uma necessidade, assim, de se discutir a Análise de Discurso Crítica a partir do Pensamento Feminista Negro e, desse modo, das abordagens Interseccionais.

É a partir dessas reflexões que a tese intitulada *O discurso na encruzilhada: propondo a Análise de Discurso Crítica Interseccional* se constrói no cruzo.¹² Nela, discutiremos o possível e necessário diálogo entre a proposta de Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003) com Abordagens Interseccionais (Akotirene, 2019; Carneiro, 2005; Carvalho; Costa, 2020; Collins, 2016; 2019; 2022; Crenshaw, 2002,2004; Nash; 2008, McCall, 2005; e Decoloniais (Maldonado-Torres, 2018, Lugones, 2020, Mignolo, 2017; Reis; 2022; Rufino, 2016, 2019a; 2019b, 2021) no sentido de propor uma abordagem e método discursivo-interseccional que seja capaz de ser um instrumento analítico fruto de uma postura decolonial, crítica e não epistemicida para os problemas sociais com faceta semiótica que, ao mesmo tempo em que explana criticamente as desigualdades e opressões sociais executadas por um sistema moderno branco cisheteropatriarcal e capitalista, possa dar ferramentas para uma análise de discursos produzidos pelas pessoas que combatam esses Cis-temas ao mesmo tempo que, criativamente, produzem formas outras de existência.

Essa tese parte de duas necessidades teórico-metodológicas, todas relacionadas com as reflexões realizadas até então. A primeira, uma lacuna nos estudos discursivos críticos de vertente anglo-saxã, ou seja, uma necessidade de discutir acerca de um ponto central do método dialético-relacional e crítico faircloughiano: não há uma base teórica consistente para embasar um sistema-posicionalidades-práticas em termos de raça, gênero, classe e geração, entre outras intersecções, que as pessoas assumem ou são assumidas nas práticas sociais e que afetam as escolhas semióticas. A segunda, uma necessidade de elaborar uma abordagem discursiva, crítica e interseccional que dê conta de ser uma base epistemológica e metodológica para os estudos interseccionais preocupados em analisar como os discursos operam na intersecção de diferentes eixos identitários que constituem as pessoas inseridas nas práticas sociais.

¹² O cruzo é uma discussão abordada por Luís Rufino em sua tese *Pedagogias da Encruzilhada* na qual admite que construções de saberes são plurifônicas e dialógicas, uma forma de denominar decolonialmente a transdisciplinaridade. Essa noção será melhor explicitada na seção 2.3: O descarrego decolonial: os saberes de cruzo da encruzilhada discursiva interseccional.

Entendemos, inclusive, que é preciso fazer uma crítica acerca da própria abordagem crítica. Como fazer uma investigação crítica em perspectivas decoloniais e interseccionais?

Dessa maneira, discutir tais questões pode responder como pessoas nas práticas se posicionam e como diferentes posicionalidades produzem distintos discursos. A Análise de Discurso Crítica, em suas distintas abordagens, é fundamental para os estudos interseccionais, pois é capaz de fornecer princípios e categorias aptos a analisar o aspecto discursivo da interseccionalidade. Ao mesmo tempo, as teorias interseccionais são fundamentais para estudos discursivo-críticos, porque trazem princípios e categorias para analisarmos como a posicionalidade é construída, ou seja, como os eixos identitários se interseccionam - bem como os sistemas de opressão e de privilégios operam - e como isso afeta as escolhas semióticas (gênero discursivo, estilo, discurso).

Essa tese justifica-se, assim, pela falta de estudos que dialogam os estudos discursivos com abordagens interseccionais. Em uma busca realizada no dia 21 de fevereiro de 2023, no catálogo de teses e dissertações da CAPES, identificamos 689 produções que indicam, nas palavras-chave, o termo “interseccionalidade”. Filtramos apenas aquelas cujas defesas realizaram-se nos programas e cursos de Letras, somando o total de 39: 29 produções inseridas nos estudos literários, e 10 nos estudos linguísticos, no período de 2014 a 2022.

Das dez produções dos estudos linguísticos, duas dissertações se inserem na Linguística Aplicada, uma, no campo da Semântica e outra, articulada à Linguística Sistêmico-Funcional. Portanto, apenas 6 produções dialogam a Análise de Discurso com a Interseccionalidade: em 2016, a tese intitulada “Análise semiótico-discursiva de Games Ambientais: ideologias, consumo e despolitização em questão” (Sobrinho, 2016); em 2020, a dissertação “O teatro do oprimido em cena na construção identitária de alunos do Ensino Médio sob a perspectiva interseccional: sexualidade, gênero e raça” (Silva, 2019); em 2021, duas teses: “As marcas do discurso das mulheres militantes negras: a interseccionalidade de gênero e raça na produção de identidades contemporâneas” (Santos, 2021) e “Discurso e letramentos críticos com perspectiva de gênero social e intersecções : uma experiência em escola-campo” (Rechetnicou, 2021).

Por fim, em 2022, uma dissertação e uma tese dialogaram, respectivamente, a Análise de Discurso com a Interseccionalidade: “Leitura literária no ensino fundamental e a representatividade da literatura de autoria feminina no livro didático de língua portuguesa: um estudo à luz da análise crítica do discurso (Chagas, 2022) e “Jean Willys – do BB ao autoexílio: discurso, representação social e LGBTQIA+FOBIA” (Sessa, 2022). Duas questões são importantes destacar: a primeira, a tese de Santos (2021), usou da Análise de Discurso Francesa; a segunda, que nenhuma das teses nem das dissertações operacionalizou princípios e categorias

da Interseccionalidade com os da Análise de Discurso, ou seja: a interseccionalidade serviu apenas como base teórica para as discussões das análises.

Partindo, então, das necessidades teórico-metodológicas dos dois eixos teóricos apontados na justificativa, bem como da lacuna nesse nicho teórico-metodológicos - estudos que dialogam as teorias interseccionais com a Análise de Discurso - e a ausência de elaborações transdisciplinares que operacionalizam princípios e ferramentas das duas áreas de conhecimento, algumas questões surgem: como e quais princípios e ferramentas da teoria interseccional podem ajudar a explicar as posicionalidades das pessoas nas práticas sociais e, em consequência, suas escolhas nas práticas discursivas? Como a perspectiva decolonial desloca a analítica dos problemas sociais parcialmente discursivos para a de práticas sociodiscursivas de reexistências e resistências? Quais categorias do significado representacional, identificacional e acional são úteis para os estudos interseccionais? Como tais categorias poderiam ser compiladas e descritas para uma metodologia de análise discursiva crítica e interseccional em uma perspectiva decolonial transdisciplinar? É possível implodir a denominação categoria para uma ciência decolonial?

Nossa tese então tem como objetivo geral inserir o discurso na encruzilhada de forma a elaborar uma proposta teórico e metodológica transdisciplinar decolonial que dialoga e tensiona o método relacional-dialético e transformacional com abordagens Interseccionais, a fim de desenhar um quadro analítico da Análise de Discurso Crítica Interseccional. Para tal, seguem os seguintes objetivos específicos:

- I. Fazer a releitura do enquadre metodológico da Análise de Discurso Textualmente Orientada, a fim de desenhar a analítica discursiva crítica interseccional;
- II. elaborar um diálogo entre a abordagem teórico-metodológica dialético-relacional e transformacional, com as Teorias Interseccionais e as Teorias Decoloniais para a construção da ontologia discursiva crítica interseccional,
- III. operacionalizar o significado acional, a partir da criação do *ogó* analítico¹³ gênero de reexistência e da releitura do quadro de negociação das diferenças de forma a analisar como os diferentes corpos agem e interagem discursivamente em práticas sociodiscursivas de reexistências.
- IV. operacionalizar o significado representacional, a partir da releitura do sistema de transitividade e das lexicalizações a fim de discutir como as representações do

¹³ Essa denominação será explicitada na seção metodológica da tese

mundo são construídas discursivamente em uma perspectiva de reexistência e resistência;

- V. operacionalizar o significado identificacional, a partir da releitura das categorias das modalidades e da avaliação com o intuito de analisar identidades e os processos de identificação de corpos reexistentes sobre si e sobre outros.

O presente texto será dividido em três momentos, de cunho teórico-analítico, que embasará as discussões metodológicas da Análise de Discurso Crítica Interseccional: no primeiro, intitulado **Laroyê, Exu! A encruzilhada como lugar epistêmico e ontológico decolonial**, discutimos as teorias decoloniais em diálogo com a pedagogia das encruzilhadas, com o objetivo de explicitar a atitude decolonial da proposta a partir das epistemologias negras e saberes de terreiro e como isso se cruza às discussões discursivos-críticas. No segundo momento, **Exu m̀ò jubá! O discurso na encruzilhada: a Análise de Discurso Crítica Interseccional**, produzimos a ontologia discursiva crítica interseccional, no cruzo das epistemologias negras feministas, da pedagogia das encruzilhadas e dos estudos discursivos críticos. No terceiro momento, desenvolvemos a analítica discursiva crítica interseccional, a partir de um método circular que desenvolve ogós analíticos para práticas discursivas de resistência e de reexistência. O último momento, **Início, meio, início**, com as considerações finais-iniciais da tese.

2 LAROYE, EXU! A ENCRUZILHADA COMO LUGAR EPISTEMICO E ONTOLOGICO DECOLONIAL

Luís Rufino (2019a), teórico brasileiro pardo do campo da educação, em sua tese, nos apresenta Exu como aquele que rompe com as dicotomias que o mundo colonial produziu, desde a “descoberta”, e, para essa ruptura, é o espírito que se materializa e que mobiliza as encruzilhadas, é aquele que tudo come e que nos devolve a comida de forma transformada. Ele é o movimento que se constrói de forma inacabada e não-ordenada, é uma “ética responsiva” (Rufino, 2019a, p. 7) que tem a potência de codificar e operar uma pedagogia que decoloniza o mundo, ou seja, ele é o poder da transformação.

Assim como Rufino (2019a, p. 15), acreditamos que a decolonização é um movimento inacabado e uma “ação que encarna força utópica, política e pedagógica para a transgressão da obras-efeitos-heranças coloniais (colonialidade) e a remontagem dos seres-saberes em prol de outro projeto de mundo”. Aqui está a ética responsiva, a resposta transformadora que a potência de Exu nos dá, sendo, o princípio que desmonta as dimensões europeias e ocidentais, que tem explicado a vida social: “A tarefa agora é lançá-las no cruzo de tantas outras formas, é na encruzilhada que se praticam as transformações. Exu é o poema que enigmatiza a vida, o caos necessário a toda e qualquer invenção” (Rufino, 2019a, p. 9).

Exu é o princípio dinâmico que cruza os conhecimentos e todas as coisas do mundo. Esse ritmo poético pode ser explicado por Yangí, o exu ancestral, que representa o caráter primordial e, por essa razão, abre caminhos para a invenção, para outras possibilidades distintas daquelas que a colonização nos impôs. Yangí é, ele próprio, uma política e uma epistemologia para a decolonização, transgressora da razão branca. É por ele que se pode construir novos seres e realidades porque é um elemento que catalisa as potências desobedientes fundamentais para a invenção de novos seres e de novos caminhos. Nas palavras de Rufino,

O que considero como outros caminhos possíveis na perspectiva do ser em encruzilhadas reinscreve o desvio existencial em um gingar entre as capacidades de resilir e de transgredir como uma potência inventiva de novas presenças. Uma sapiência própria da potência transmutadora de Yangí. A encruzilhada, nos termos exusíacos, emerge como o tempo/espço das invenções cruzadas entre um imaginário em África e as suas reverberações criativas, circunstanciais e inacabadas na diáspora. Essa potência, advinda da caoticidade diaspórica, similar ao caráter ontológico de Exu (Yangí), traz a potência do imaginário em África como uma força plástica, poética e mítica de inúmeras possibilidades de recriação (Rufino, 2019a, p. 21).

Exu e as encruzilhadas possibilitam reler o mundo em uma perspectiva do saber que tem como intuito um caráter emancipatório, levando em consideração as vozes ancestrais de África, e aqui incluímos os povos originários, resultando em um movimento de transformação. Isso é uma prática, como Rufino nos ensina, de ordenação que promove a desordem. Discutiremos, então, ouvindo Exu, como a encruzilhada pode ser reconhecida como o lugar epistêmico e ontológico, produtor de ações, de conhecimentos e de seres (des)ordenados, da decolonização.

2.1 O carrego¹⁴ colonial

Para entendermos a encruzilhada como lugar epistêmico e ontológico decolonial, precisamos caminhar por “outra via conceitual” (Rufino, 2019a, p.7), a lógica colonial. Para isso, nossos passos, rumo à encruza, voltam-se para um momento histórico: a Modernidade. A ciência eurocêntrica insiste em dizer que a Modernidade se inicia no Iluminismo, no entanto aprendemos com Rufino (2019a) que as travessias da encruzilhada devem ser cismadas e orientar-se à dúvida. Portanto, admitimos, assim como os pensadores decoloniais e os agentes decoloniais de hoje e de sempre, que a primeira Modernidade surge com o mercantilismo mundial dos séculos XVI e XVII (Oliveira; Lucini, 2021), que culmina nos processos de colonização produzidos e executados por Portugal e Espanha. A “descoberta” torna-se o ponto-chave para a explicação de como a lógica moderna-colonial instaurou um sistema-mundo (Maldonado-Torres, 2018).

Conforme Mignolo (2017), semiólogo branco argentino, a Modernidade pauta-se em uma retórica de salvação e de progresso. A descoberta de um “novo” mundo e a conquista das Américas construíram, pela perspectiva do europeu, a noção do ser civilizado e, por extensão, do ser incivilizado. Assim, se o mundo colonizado falta civilização, consequentemente há ausência de soberania. Essa lógica justifica e leva ao projeto de “salvação” desses povos, calcado, além de práticas políticas e de invasão das terras da América, em significados sociais estruturantes e hierarquizadores. Para o autor, *salvar* esse novo mundo, léxico que, superficialmente, pressupõe uma ação benevolente, esconde as violências do processo histórico da colonização dos séculos XVI e XVII que, no Brasil, se estende até o séc. XIX.

Oliveira e Lucini (2021), pesquisadoras brancas brasileiras, chamam atenção para a forma como a Modernidade pode ser explicada a partir da contextualização do sistema-mundo moderno. Wallerstein (1992), sociólogo branco estadunidense, o insere nas variações dos sistemas históricos, a partir do séc. XVI, dentro do capitalismo. Uma das principais

¹⁴ Nos saberes de terreiro, carrego é quando uma pessoa está sob influências negativas.

características do sistema-mundo moderno é a intervenção do Estado, o que explica a ideia de progresso e soberania da Modernidade. Além disso, outro ponto importante é a constituição de instituições, principalmente a do mercado, que começa a ser a base tanto para instituições quanto para construção de identidades. A acumulação de riquezas e a lógica capitalista começam a ser organizadas pela divisão do trabalho, a partir de um conceito relacional entre centro e periferia no qual a rentabilidade de produção é distintamente distribuída. A periferia, nesse momento, são as colônias (Oliveira; Lucini, 2021) que se localizam, mercadologicamente, com a menor rentabilidade.

Entretanto, o sistema-mundo moderno não se restringe a apenas um sistema-econômico. A má-distribuição de renda, que privilegia uns em detrimento de outros, é perpassada pela ideia de raça. A Modernidade, que se constitui mutuamente com este sistema, produziu a diferença racial entre um eu e um outro, em que o primeiro é o ponto zero e, portanto, não marcado racialmente, enquanto o segundo é marcado (Maldonado-Torres, 2018), justificando assim a desigualdade econômica. Portanto, os corpos racializados, aqueles diminuídos e marginalizados, são a periferia do mundo, demonstrando a interseção raça-classe que prevalece discursivamente e materialmente até os dias de hoje.

Os significados e as estruturas das instituições, das práticas e das representações simbólicas modernas são produzidos a partir de binarismos e de definições essencialistas, que fundam o padrão civilizatório deste sistema mundo-moderno. Maldonado-Torres (2018) nos mostra como a distinção entre o moderno e o “selvagem” foi construída em definições dicotômicas que levam em consideração (i) aspectos políticos, baseados no progresso e soberania; (ii) aspectos sociais, sobre o conceito de sociedade e (iii) aspectos culturais, nas noções de subjetividade e de razão. O que essa distinção implica é que os corpos civilizados possuem tais características enquanto os não-civilizados não possuem, instaurando, assim, os primeiros como seres e os segundos, como não seres.

A Modernidade, circunscrita nas significações do que é o (não) ser, dá início ao que se é chama Antropoceno, ou seja, a concepção de que o mundo e suas transformações são regidos pelo homem (europeu e branco) que, a partir do comércio mercantilista e a “descoberta” das Américas, conecta os dois hemisférios do globo. Concomitantemente a essa revolução histórica e econômica, a Ciência é, também, transformada na emergência das ciências sociais (eurocêntricas) que operam uma revolução epistemológica – do saber -; ontológica – do poder; e ética - do ser (Oliveira; Lucini, 2021). Nas palavras de Maldonado-Torres (2018, p. 37), a “Modernidade por si só, como uma grande revolução imbricada com o paradigma da

‘descoberta’, tornou-se colonial desde seu nascedouro”. É por essa razão que Modernidade e sistema-mundo moderno estão diretamente relacionados ao colonialismo.

O colonialismo, dessa forma, refere-se ao processo e ao sistema colonial em si, à formação histórica dos territórios coloniais. Mignolo (2017) nos explica que é uma prática social que se utiliza da dominação e da subjugação de um povo contra o outro, assim como Fanon (2020[1961]), intelectual negro martinicano, que o define também como uma prática colonial, que divide o mundo em dois lados: de um lado, a sociedade; do outro, a fome. É nesse contexto que sentidos normativos eurocêntricos sobre raça, classe, gênero, sexualidade, religiosidade, entre outros eixos identitários, começam a se formar e se impor, pela perspectiva eurocêntrica, nos territórios dominados, conforme nos aponta Maldonado-Torres (2018).

Na mesma linha, Rufino (2019a) adverte que o colonialismo “codificou a credibilidade e a edificação do ocidente europeu a partir da pilhagem de corpos negro-africanos e ameríndios” (Rufino, 2019a, p. 59). Para Oliveira e Lucini (2021), a colonialidade é, pois, a continuidade do processo civilizador e colonizador do sistema-mundo moderno que se expressa por meio da pobreza e da opressão, hierarquizando o mundo política, econômica e socioculturalmente.

Está lançado, pois, o carregamento colonial:

Esse fenômeno [a colonialidade], que prefiro chamar de marafunda ou carregamento colonial, compreende-se como sendo a condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder (RUFINO, 2019a, p. 7).

Carregamento, que trabalha como uma obsessão violenta representativa da violência do colonialismo, (Rufino, 2019), produzindo uma lógica de desumanização que interfere globalmente na vida das pessoas, mesmo quando as colônias, teoricamente, já não existem mais. A fundação da colonialidade, desde a “descoberta”, passando pelas formas de escravidão até os dias de hoje, embute uma lógica na sociedade produzindo a “catástrofe metafísica” (Maldonado-Torres, 2018) que atua na forma como as relações entre o EU e o OUTRO foram delineadas pelas relações de poder do SENHOR/ESCRAVO, nas quais se produz uma separação subontológica em que ao primeiro (SENHOR) são atribuídos valores humanos, onde o eu é quem enuncia e ao segundo (ESCRAVO), um processo de desumanização centrado na enunciação sobre o “outro”. Essa catástrofe justifica as violências cometidas pelos senhores legitimando e naturalizando, ao longo da historicidade, as ações de guerra contra os grupos ditos como minoritários.

Para Maldonado-Torres (2018), existem três componentes fundamentais da Modernidade-Colonialidade: as colonialidades do ser, do saber e do poder são todas informadas pela catástrofe metafísica que justifica a naturalização da guerra contra os corpos colonizados pautados nas diferentes modalidades da diferença humana. A subjetividade é, assim, construída e desenvolvida na articulação destes três componentes, em distintas formas de acordos e consentimentos, que reiteram e estabilizam a lógica colonial, organizada em múltiplas camadas de desumanização, ou seja, a invenção do sujeito colonizado, ou nas palavras de Maldonado-Torres (2018), resgatadas de Fanon (2022 [1961]), dos condenados.

Na Colonialidade, o condenado não pode se posicionar como um sujeito que produz conhecimento, ou seja, a ele não é dada a objetividade: o “sujeito, portanto, é um campo de luta e um espaço que deve ser controlado e dominado para que a coerência de uma dada ordem e visão de mundo continue estável” (Maldonado-Torres, 2018, p. 50). Os condenados são representados, a partir da lógica e da visão eurocentrada, de maneira desumana fazendo com que eles próprios se rejeitem, localizando-os em uma posição hierárquica abaixo da acumulação de riquezas, para fins de exploração. As dimensões da Colonialidade são apresentadas a seguir:

Figura 1 – Dimensões básicas da Colonialidade



Fonte: Maldonado-Torres, 2018, p. 50.

A Colonialidade do Poder, conforme Quijano (2005), sociólogo branco peruano, é a forma como se dá o controle político e econômico que estrutura o sistema-mundo moderno. Ela opera produzindo um modo capitalista específico de produção de distribuição de renda, de forma contínua, em um esquema cuja prática é baseada no exercício de uma minoria que exerce o poder e que regula a vida da maioria. Este exercício é mantido pela lógica da subracialização: a invenção da raça é o instrumento de subjugação na qual a cor da pele é um indicativo da capacidade mental, do desenvolvimento cultural e histórico (Oliveira; Lucini, 2021). Aos brancos, lhes é dada esta capacidade e este desenvolvimento; aos não-brancos, lhes é negada.

Para Quijano (2005), a América é o primeiro espaço e tempo de um mundo globalizado, e, por essa razão, é a primeira concepção de Modernidade, calcada a partir de dois eixos que configuram o padrão de poder: a codificação das diferenças baseadas na raça, como especificado anteriormente, e o controle do trabalho através de recursos e produtos em detrimento do capital e do mercado mundial. A distinção racial foi produzida por diferenças biológicas, que marcam identidades sociais, como índios, negros e europeus, formando, assim, relações sociais nas quais os últimos se sobrepõem aos primeiros, produzindo formas de dominação que, com o passar dos anos, são codificadas, fenotipicamente pela cor. Dessa maneira, na América,

a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (Quijano, 2005, p. 116).

Isso fez com os povos dominados fossem, de forma naturalizada, posicionados inferiormente, assim como seus traços fenotípicos, suas cognições e suas culturas. Raça torna-se não só o critério fundamental para a localização de privilégio e de subordinação da população mundial, mas também para a imposição tanto de suas ações quanto da emergência e da invisibilização de suas culturas, produzindo, desse modo, uma classificação social universalista e eurocêntrica/brancocêntrica. Concomitante a isso, as identidades raciais foram associadas à lógica estruturante do controle do trabalho, ou seja, raça e divisão de trabalho atuam de forma recíproca para a Colonialidade do Poder.

Nessa lógica, a distribuição racista de novas identidades combina-se com uma divisão racista de trabalho, a favor da exploração capitalista colonial, resultando em uma “quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando

da administração colonial” (Quijano, 2005, p. 119). Para o autor, os europeus associaram e naturalizaram a relação entre raça e trabalho: o trabalho não remunerado às raças dominadas, porque eles inventaram que tais raças eram inferiores, fazendo com que o salário fosse um privilégio dos brancos. O capital torna-se eixo controlador do trabalho, seus recursos e seus produtos, dando aos brancos o poder de geri-los. Esse controle, no continuum da Colonialidade, ainda persiste.

É a partir dessas discussões sobre o controle econômico e o político da Colonialidade do Poder que Maldonado-Torres (2018) sintetiza os elementos que a compõem: uma estrutura baseada em um sistema capitalista que se estabiliza pela relação entre raça e divisão de trabalho na qual brancos tem acesso ao capital enquanto não-brancos são quase totalmente excluídos, na forma de escravidão do Colonialismo e da desigualdade de distribuição de renda da Colonialidade. A essa estrutura é somada a emergência das culturas eurocêntricas em detrimento da invisibilização, da marginalização e da folclorização das culturas não-brancas: esse duplo movimento da Colonialidade do Poder atua na subjetividade das pessoas que, a partir de acordos e consentimentos, reiteram e legitimam o caráter de exploração, de dominação, de expropriação, de extermínio, de naturalização da morte, da tortura e do estupro contra as populações negras, ameríndias e pobres.

A segunda dimensão é a Colonialidade do Saber, caracterizada pela estruturação fechada da produção de saberes/conhecimentos. De acordo com Maldonado-Torres (2018), são acordos e consentimentos que constituem quais pontos de vista são válidos para a construção de conhecimentos. Este ponto de vista fundamenta-se pelo eurocentrismo e pelo ocidentalismo que inferiorizam saberes não-brancos, em um processo criador de dualismos no qual o primitivo é considerado um passado que deve ser superado em detrimento do padrão civilizador, este estabilizado pela universalização do saber da Europa, implicando a repressão de outras epistemes. A construção de saberes não-europeus é, então, negada, invisibilizada e localizada em uma representação folclórica e estereotipada. Dessa forma, conforme Oliveira e Lucini (2021), o governo de si, e dos outros, é exercido em favor de uma verdade produzida por campos de saberes europeus: a teologia, a filosofia, a gramática e a ciência.

Pautada na divisão racial, a Colonialidade do Saber universaliza os discursos e os repertórios do Ocidente de forma a legitimar os conhecimentos e lógicas de pensamento ocidental, suprimindo, de forma iterada e sistemática, a capacidade intelectual dos sujeitos ditos racializados, em favor de uma matriz de dominação do conhecimento. Assim, “o modo de conhecimento socialmente valorizado será aquele vinculado ao poder impositivo da ordem colonial hegemônica, monocultural” (Reis, 2022, p.3), ordem esta pautada por uma

objetividade e metodologia universais, fazendo com que o método científico seja único e, portanto, obrigatoriamente obedecido para ser crível como ciência.

Ramón Grosfoguel (2016), sociólogo branco porto-riquenho, nos mostra a maneira como a estrutura do conhecimento das universidades ocidentalizadas são o lugar, por excelência, da Colonialidade do Saber. A base da produção do conhecimento é, conforme o pesquisador, balizada pelo racismo-sexismo epistêmico, ou seja, pelo privilégio na construção dos saberes legitimados dos homens brancos ocidentais que subordina saberes de outros corpos. O racismo-sexismo epistêmico gera o que ele denomina como injustiça cognitiva, isto é, a

inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais (Grosfoguel, 2016, p. 25).

Para o autor, homens brancos de cinco países, França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália, sob a falsa pretensa universalidade, afirmaram – e ainda afirmam – que suas teorias são suficientes para explicar qualquer fenômeno físico e social e, por isso, as universidades ocidentalizadas reproduzem estes saberes como forma de analisar toda e qualquer realidade sócio-histórica, aplicando a teoria e o método, mesmo em localizações geopolíticas e experiências distintas. Essa falsa pretensa tem como origem a Filosofia Cartesiana do “penso, logo existo”, uma forma de contrapor o conhecimento cristão: a “nova fundação do conhecimento produzida pelo cartesianismo não é mais o deus cristão, mas o novo ‘Eu’” (Grosfoguel, 2016, p.28).

O que nos importa, aqui, são as implicações desse ‘Eu’ moderno, porque, para Descartes, conforme Grosfoguel (2016), este “eu” tem a capacidade de produzir conhecimentos que são legitimados como verdadeiros e que rompem as barreiras do espaço e do tempo, de forma objetiva, sendo a objetividade reconhecida como neutralidade. Portanto, verdade, universalidade, objetividade e neutralidade são os pilares de um método que se impõe como único e que opera a produção de conhecimentos na Colonialidade do Saber, produzindo, circulando e legitimando, de acordo com Maldonado-Torres (2018), saberes calcados na tragédia metafísica. Assim, subjetividades são, também, afetadas por essa Colonialidade, em favor do projeto de exploração, de dominação, de expropriação, de extermínio, de naturalização da morte, da tortura e do estupro contra, principalmente, as populações negras, as ameríndias e as pobres.

A Colonialidade do Ser é, por sua vez, o controle ontológico exercido a partir do processo colonizador que atua na subjetividade e na experiência dos condenados. Catherine Walsh (2012), pedagoga branca estadunidense radicada no Equador, afirma que tal Colonialidade nega aos subalternos sua condição de pessoa, inculcando sobre eles a noção de não-humanidade, invisibilizando-os e os discriminando. É a partir disso que a lógica colonial atua nas concepções e nas experiências do espaço e do tempo – nas quais o espaço é visto como propriedade dos que estão no poder ao mesmo tempo em que o tempo é constituído de forma linear, tendo, como o ponto zero, a colonização. Além disso, atua na subjetividade dos condenados, universalizando a visão e os demais sentidos – o ver-sentir e experienciar, gerando significados monológicos sobre si e sobre outros, construídos em acordos e consentimentos sobre os conceitos e sobre a qualidade de vida da experiência vivida (Maldonado-Torres, 2018).

Juliana Moreira Streva (2016), pesquisadora branca brasileira da área do direito, aponta a Colonialidade do Ser como a responsável por estabelecer a noção de “outro” como não existente, a partir da iteração sistemática da negação de sua condição de ser. Esta inferiorização do outro e superioridade do “eu” moderno – europeu e branco – são, portanto, construções que foram impostas desde a Colonização até à Colonialidade. A pesquisadora admite que a Colonialidade do Ser está estreitamente vinculada às corporalidades, sendo o corpo não apenas a materialidade física, mas também um elemento perpassado pelas relações de poder. A racialização, como diferença promovida pela Colonialidade do Poder e do Saber, também se aplica aos seres, cuja subjetividade é definida a partir de um tempo e espaço, ambos coloniais, que tem como referência a corporalidade europeia. Assim, nos dias atuais, a

representação e estigmatização socialmente construídas da corporalidade e performatividade do negro, dificultava-se ainda mais a aceitação livre e franca como um igual, submetendo-o a um cruel círculo de exclusão e inferiorização, que afeta diretamente a sua autoestima, assim como a sua vida profissional e social. Percebe-se, com evidência, que a estética é sim um fator político, padronizada pelo modelo normalizador colonial eurocêntrico branco (STREVA, 2016, p. 37).

Podemos pensar, também, como as representações estigmatizadas ocorreram e ocorrem nos demais corpos não-brancos, como os da população indígena, representados e identificados como exóticos. Isso demonstra que a Colonialidade do Ser posiciona os sujeitos colonizados fora do tempo e do espaço daqueles que são reconhecidos como humanos e isso significa dizer, conforme Maldonado-Torres (2018, p. 36), “que eles [os condenados] são descobertos junto com suas terras em vez de terem o potencial para descobrirem algo ou de representarem um empecilho para a conquista de seu território”. Assim, suas subjetividades são impostas pelas

significações do “eu” colonizador acerca dos seus sentidos – nas formas de ver, de sentir e de experimentar a realidade - e de suas corporalidades, subjetividades estas também guiadas pela tragédia metafísica (Maldonado-Torres, 2018). Estas significações, por sua vez, estão presas tanto a um espaço colonizado, que tenta extinguir o sentido de pertencimento dos povos não-brancos sobre seus territórios, quanto a um tempo linear, cuja origem está na “descoberta”.

Em relação à forma como o tempo e o espaço foram colonizados, Julieta Paredes Carvajal (2020), pesquisadora indígena boliviana, explica como a linearidade temporal europeia e a transformação do espaço em recurso a ser explorado pela Europa se constitui no momento em que Portugal e Espanha invadem o território de Abya Ayala (América Latina). Para a pesquisadora, o presente se torna o marco zero da cronologia, ou seja, o início da contagem temporal se dá no momento em que a invasão ocorre. Consequentemente, tudo aquilo que existiu anteriormente é valorado como um passado a ser superado, extinguido em detrimento dos valores europeus. Da mesma forma, o espaço se torna mercadoria a ser explorada por aqueles ditos mais “civilizados”, extinguindo qualquer relação orgânica entre os seres e a natureza. O futuro, então, é mediado pelos interesses da Colonização, e as subjetividades dos povos originários, bem como dos africanos séculos depois, são anulados em prol do projeto mercantilista, patriarcal e racista da Colonialidade (Carvajal, 2020).

Nos caminhos da encruzilhada, Rufino (2019a) nomeia diferentemente o que os autores decoloniais, partindo de Wallerstein (1992), denominam de sistema-mundo moderno. Exu sopra e comunica os caminhos que desaguam na encruza: o sistema-mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno é uma nomeação que indica que, além de classe-raça, outras diferenças foram construídas e atuam hierarquicamente nas três dimensões da Colonialidade: a religião e o gênero social.

A relação entre Colonialidade e Gênero foi discutida por María Lugones (2020), socióloga branca argentina, partindo de uma investigação que leva em consideração o gênero como uma categoria em intersecção com as de raça, de classe, de gênero e de sexualidade. A autora baseia-se nos estudos interseccionais das “feministas de cor” (Lugones, 2020, p. 52), que apontam sobre a necessidade de se fazer uma análise da dominação e da exploração da Colonialidade sobre as distintas mulheres, principalmente as não-brancas, a partir de uma perspectiva epistemológica que se concentra na intersecção destas categorias.

A Colonialidade do gênero parte assim de dois marcos analíticos: a interseccionalidade e a Colonialidade do Poder (introduzida por Quijano). Para Lugones (2020, p.52), “fazer um cruzamento dessas duas linhas de análise me permite chegar ao que estou chamando, provisoriamente, de ‘sistema-mundo-colonial de gênero’”. A análise da Colonialidade do Poder

de Quijano pressupõe a estrutura das relações de dominação, de exploração e de controle do sexo, trabalho, autoridade coletiva e (inter)subjetividade da vida humana. O que essa pressuposição implica é o fato de que o autor deixa velado as opressões do gênero baseadas em uma estrutura patriarcal e heteronormativa da Colonialidade. Lugones reforça que a organização do sistema moderno-colonial, baseado na pretensa estabilidade do gênero calcada no binarismo homem-mulher, sustentada pelo patriarcado e pelo caráter estritamente heterossexual, acontece de maneira diferente quando se acrescenta a ela questões raciais. Assim, em sua leitura de Quijano, Lugones afirma que “a lógica dos eixos estruturais mostra o gênero como formado por e formando a colonialidade do poder. Nesse sentido, não existe uma separação de raça-gênero no padrão de Quijano” (Lugones, 2020, p.59).

Entretanto, a autora admite que não há, em Quijano, uma conceitualização aprofundada da categoria gênero, sendo reconhecida, desse modo, apenas pelos atributos biológicos, e denuncia que as características fenotípicas, como cor da pele, por exemplo, foram irrelevantes na estruturação de tal categoria. Retomando, assim, a classificação universal baseada na raça, que justifica a distribuição de renda desigual, fruto do capitalismo mercantilista, global e eurocêntrico, Lugones faz com que o gênero seja visto, pela perspectiva decolonial, a partir da lógica interseccional que o relaciona, concomitantemente, com raça e com classe, e nos “abre um espaço de reflexão para entendermos as disputas históricas pelo controle do trabalho, do sexo, da autoridade coletiva da intersubjetividade, como lutas que se desenrolam em processos de longa duração” (Lugones, 2020, p.55).

Para explicar tais lutas, a autora retoma os estudos de Oèronké Oyewùmi, socióloga negra nigeriana, que explica como as diferenças de gênero foram introduzidas pelo processo de Colonização, que, além de transformar a organização reprodutiva, impôs a subordinação das mulheres em todos os aspectos da vida social. Dessa forma, o gênero é uma categoria, assim como a raça, inventada pelo Ocidente, a partir de sua relação naturalizada com a anatomia, esta sendo vista, pois, como justificativa biológica, universalizante e hierárquica na qual homens dominam mulheres.

Além de Oyewùmi, Lugones retoma os estudos de crítica literária da nativa norte-americana Paula Gun Aleen que explica a relação entre a hierarquia de gênero e o cristianismo. Lugones (2020) enfatiza que Allen demonstra a forma como o Ocidente e países ocidentalizados aboliram a concepção da força feminina primeira e sagrada em detrimento de um ser supremo masculino da cristandade, ou seja, a “passagem das tribos indígenas de igualitárias e ginocêntricas a hierárquica e patriarcais” (Lugones, 2020, p. 67). Rufino (2019a, p. 16) também nos alerta para a forma como nós “brasileiros expurgamos o espírito guerreiro

dos tupinambás, habitantes de nossas terras, para nos convertermos à complacência e à resignação do ethos cristão-católico”. Este ethos aparece na discussão da Colonialidade do Gênero, a partir da transformação de uma estrutura de clã para a família nuclear, base do patriarcalismo e da distribuição desigual de renda calcada na hierarquia fruto desta Colonialidade, além da heterossexualidade compulsória (Lugones, 2020).

Lugones (2020) nos mostra como a Colonialidade do Poder é informada pela Colonialidade do Gênero assim como a Colonialidade do Gênero é informada pela Colonialidade do Poder. Ao trazer os estudos de mulheres não-brancas, a pesquisadora revela a insuficiência dos feminismos brancos que, ao universalizarem a experiência das mulheres às brancas, não levam em consideração a faceta colonial das desigualdades de distintas mulheres, principalmente daquelas colonizadas: “Diferentemente das feministas brancas que não focaram no colonialismo, essas/es teóricas/as vêem a construção diferencial do gênero em termos raciais” (Lugones, 2020, p.77).

Alinhamo-nos à nomeação proposta por Rufino (2019a): *sistema-mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno*, uma vez que nos oferece a complexidade do carregamento colonial em suas mais profundas dimensões: a raça, a classe, a religiosidade e o gênero, cruzados como forma de imposição, de exploração, de morte, de tortura quando coloca a colonialidade na encruzilhada, no espaço onde Exu a “esculhamba” e a transgride. A encruzilhada é, portanto, a pedagogia decolonial e transdisciplinar, que nos ensina e faz emergir a resistência e a reexistência, desde a colonização, até os dias de hoje. Não podemos esquecer também da colonialidade da linguagem. A língua(gem) também foi um instrumento para a materialização do colonialismo, agindo como um tipo de mecanismo eficaz da colonialidade. Na seção que trata da ontologia discursiva crítica interseccional, apresentaremos as questões que atravessam a colonialidade da linguagem.

A próxima seção parte da teoria exusíaca (Rufino, 2019a), um ponto cantado para a encruzilhada da decolonização.

2.2 A encruzilhada como pedagogia decolonial

Pedimos licença a Exu, *Agô*¹⁵, para falar de sua morada. Ele é, nos saberes de terreiro invocados por Rufino (2019a), o movimento e o tradutor do sistema-mundo, um linguista cujo signo é inacabado e que versa as concepções sobre as estruturas e as formas como compõem as dinâmicas da vida social, sendo, assim, uma cosmologia. É ele, também, uma questão

¹⁵ Léxico yorubá que significa licença

ontológica, pelo fato de tratar das naturezas dos seres assim como uma questão epistemológica porque é a partir dele que se constroem as explicações transgressoras sobre o mundo. Assim, Exu

está vinculado às produções, presenças e origens dos conhecimentos. Ainda sob essa dimensão, o orixá protagoniza suas peripécias no que tange as questões relativas à diversidade de conhecimentos e a necessidade de giros, transgressões e rebeldias frente aos processos de colonização/racismo epistemológico (Rufino, 2019a, p. 5).

Cruzando a concepção de desobediência epistêmica de Mignolo (2017) à sabedoria de terreiros, Rufino (2019a, p.7) nos *ori-enta* para as “traquinagens exusíacas, saberes fruto da indisciplina, das gingas e das muitas formas outras de fazer conhecimento, nas quais o caminho é a encruzilhada que dimensiona “horizontes pluriépistêmicos e poliracionais”. As traquinagens são práticas de uma escolha epistêmica decolonial, que rompe com o monologismo das colonialidades do poder, do saber e do ser, e transgride formas de ação, de conhecimento e de corporalidades pilhadas, cujos cacos representam as violências do carrego colonial.

Nossa tese, portanto, é um exercício ético, político e acadêmico que tenta romper com a colonialidade do saber porque busca decolonizar a ciência, a partir do movimento de pluralizar o conhecimento, e, conforme Noguera (2014) nos ori-enta, de reafirmar a coexistência de saberes transgressores. Estes deslocam a concepção colonialista de produção de conhecimento ao admitir saberes de terreiro como epistemologias confrontando, assim, a ideia de que são apenas crenças.

Por essa razão que trazemos as traquinagens exusíacas. Exu é Oritá Métà ou Igbá Keta. É o dono da terceira cabaça, ou o senhor da encruzilhada formada. Rufino (2019a) nos relata a história, contada nos terreiros, que o faz esse senhor: em tempos não lineares, imemoráveis, Exu tinha que escolher entre duas cabaças que continham os póis mágicos dos polos negativos e positivos do universo. Entretanto, ele escolhe uma terceira cabaça, vazia, e, retirando os póis das duas cabaças, colocou-os na terceira e chacoalhou, misturando e soprando pelo universo, formando um terceiro elemento. Isso é o poder transformador de Exu: o terceiro caminho não é a oposição e nem a negação dos dois caminhos anteriores, e sim, a transgressão deles; assim sua “potencialidade nesse sentido é a de operar nas frestas, no tempo/espaço da síncope. É ele a energia propulsora do dinamismo e das interações; é ele quem cria a partir das desconstruções e desordens” (Rufino, 2019a, p. 7).

As encruzilhadas são os campos de múltiplos caminhos que são atravessados, dialogados, compreendidos como possibilidades e que entendem a coexistência de distintos

rumos que esculhambam com as lógicas fixas e dicotômicas da Colonialidade. Nas palavras de Rufino,

Lá [na encruza], diferentemente do que é praticado pela lógica ocidental, um caminho não se torna credível em detrimento de outros. A encruzilhada esculhamba a linearidade e a pureza dos cursos únicos, uma vez que suas esquinas e entroncamentos ressaltam as fronteiras como zonas interseccionais, onde múltiplos saberes se atravessam, coexistem e pluralizam as experiências e suas respectivas práticas de saber (Rufino, 2019a, p. 8).

Não podemos pensar então em decolonialidade fora da encruzilhada. Esta concepção nos leva, primeiramente, a entender que poder, saber, ser e gênero decoloniais rompem com a ideia de que a Colonização é um evento acabado; segundo, reafirmar que esta possui outras formas de atuação materializadas diferentemente em distintos territórios, na condição de Colonialidade. A Decolonialidade, nas traquinagens de Exu, ao esculhambar a linearidade monológica colonial, nos encaminha a ações e a eventos sociais de resistência e reexistências, tanto políticas quanto epistêmicas, conforme nos ensinam, também, Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2018), no contexto da América Latina e Caribe.

Tal posição ontológica e epistemológica é ocasionada tanto pelo giro decolonial quanto pela atitude colonial. A segunda, conforme Maldonado-Torres (2020), deve ser o objeto de análise e elemento-chave para o entendimento de que a colonização faz parte da Modernidade. Para Maldonado-Torres o giro decolonial inverte a análise das violências produzidas pela Colonialidade, pois coloca os colonizados como agentes que revelam os problemas produzidos e executados por esse sistema. Isso provoca duas mudanças de atitude: a primeira, que não coloca os condenados como problemas, mas a própria modernidade ocidental, o que os leva a se relacionarem de maneira positiva e política entre si; a segunda, o compromisso da decolonização como um projeto coletivo. Tal giro, então, “refere-se tanto a uma mudança de atitude quanto à afirmação de um projeto de ação que envolve intervenções políticas, artísticas, intelectuais, epistemológicas, entre outras” (Maldonado-Torres, 2020, p. 562).

A Decolonialidade é um projeto acadêmico e político que tem como objetivo analisar como historicamente se constituiu a colonialidade do saber, do poder, do ser e do gênero, assim como criar estratégias para transformar a realidade colonial (Maldonado-Torres, 2018). Considera, então, a agência do colonizado, excluindo a concepção colonial de que estes, ausentes de objetividade, não atuam no mundo. Essa é uma forma de opor e romper com a catástrofe metafísica, uma luta contra a lógica colonial e suas implicações tanto epistêmicas – na construção monológica do saber – quanto simbólicas – na construção dos dualismos

universalistas e hierarquizadores. Assim, formas outras de poder, de saber e de ser, com distintas concepções sobre o tempo, sobre o espaço e sobre a subjetividade, podem existir e resistir (Maldonado-Torres, 2018).

Na encruzilhada decolonial, o condenado emerge como um criador e como um artista ativista, utilizando, para isso, o amor e a raiva. O que enxergamos, aqui, coaduna-se com o que Gersiney Santos (2017, p.37), analista negro brasileiro crítico do discurso, discute sobre “redes pragmáticas”: estratégias utilizadas, de forma organizada e plural, com o intento de “atingir fins práticos e criticamente transformadores para todo o grupo social oprimido”. Para o autor, tais redes estão relacionadas a posicionalidades reflexivas que criticam a ordem colonial podendo ser, assim, concebidas como um giro ativista que coloca em práticas ações de decolonização do ser-saber-poder. Dessa reflexão, uma questão que surge é a da agência “definida pelo pensamento, pela criação e pela ação, de um modo que busque trazer juntas as várias expressões do condenado para mudar o mundo” (Maldonado-Torres, 2018, p. 57).

As dimensões da decolonialidade estão representadas na figura a seguir:

Figura 2 – Dimensões básicas da decolonialidade



Fonte: Maldonado-Torres, 2018, p. 58.

Interpretemos a analítica da Decolonialidade tendo como mote a encruzilhada, espaço que é, conforme Rufino (2019a), um conceito para ler o mundo, ouvindo Exu, para traçar um horizonte que credibiliza as ambivalências, as imprevisibilidades, ou seja, uma forma de credibilizar o mundo como possibilidades.

Esta analítica (Maldonado- Torres, 2018) inverte posicionalidades, assim como a encruzilhada (Rufino, 2019a): diferentemente da Colonialidade, que parte da subjetividade balizada em dicotomias que cingem e hierarquizam os corpos, a Decolonialidade parte da agência dos condenados, o que possibilita criar outros¹⁶ caminhos, para a invenção e para a criação de outras culturas e de outras espiritualidades descatequizadas gerando, assim, outras formas de conhecimento e de subjetividades, assim como sociabilidades plurais e heterofônicas. Portanto, possibilita outros caminhos, diferentes possibilidades que surgem de práticas inventivas dos condenados para afirmar a vida em sua perspectiva transgressora e combativa à monologização colonial, pautada no eurocentrismo do mundo. A lógica da encruzilhada é a potência encarnada nas estripulias e nas traquinagens de Exu:

Assim, ato a provocação: aquilo que a agenda colonial buscou produzir como um sistema de controle da vida, a partir de uma ordem pautada nos binarismos, acarretando a redução das complexidades, é fragilmente salientado por uma leitura a partir da gramática poética das encruzilhadas (Rufino, 2019a, p. 11).

O projeto político decolonial, conforme Maldonado-Torres (2018), parte deste posicionamento inventivo e criativo dos condenados, que produz a gramática poética da encruza e que nos leva às dimensões de resistência e de esperança: ao combate à lógica colonial e à construção de um outro mundo. *A relação entre as duas dimensões é o que estamos considerando como reexistências que dá a possibilidade tanto para o combate à lógica subontológica da catástrofe metafísica quanto para a reconstrução de si.* O que está em jogo aqui é, ao mesmo tempo, um enfrentamento e uma transgressão à marafunda colonial que faz com que condenados assumam posicionalidades de combate ao que Rufino (2019a) apresenta como cárcere racial, ou seja, às consequências do mundo dividido pela invenção colonial da raça que enclausura e desvia os seres não-brancos bem como produz injustiças cognitivas.

Uma questão fundamental para o pensamento decolonial é admitir que o racismo é constituinte da Modernidade. Na Decolonialidade do Poder, é preciso visibilizar o lócus de enunciação negro e das populações tradicionais assim como dos movimentos sociais, trazendo,

¹⁶ O léxico “outro” na tese não coaduna com a noção de outrificação colonial: aqui ela é usada como uma forma de distinguir poder, saber e ser colonial e decolonial. A decolonialidade é outra porque não obedece à lógica colonial.

pois, para o primeiro plano, a luta política de mulheres negras, dos quilombolas e das populações indígenas. Maldonado-Torres (2018) elenca, nesta dimensão da Decolonialidade, os ativismos sociais como uma das formas de agência do condenado fazendo com que emergjam os corpos-políticos como crítica às estruturas sociais e culturas eurocêntricas, assim como ao universalismo abstrato que se constrói a partir delas:

O chamado Universalismo abstrato é um tipo de particularismo que se estabelece como hegemônico e se apresenta como desincorporado, desinteressado e sem pertencimento a qualquer localização geopolítica (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres, Grosfoguel, 2018, s-p).

Partindo de uma postura anti-hegemônica, corporal, interessada e localizada geopoliticamente, a Decolonialidade do Poder é construída nos ativismos sociais: os ativismos não são neutros, pois assumem posicionamentos circulados nas manifestações de opiniões e de ideias com a finalidade de promover engajamento de agentes que lutam para a reversão da lógica do poder. Os ativismos implicam “a desconstrução das estruturas e lógica de dominação estabelecidas pela colonialidade do poder” (Martins, 2022, p. 94). É necessário que a lógica racista de produção de identidades, que orienta a distribuição de renda, seja questionada ao mesmo tempo em que seja possível a construção de outras formas econômicas e políticas com vias para a justiça social.

Quijano (2012) aponta que a Decolonialidade do Poder está relacionada a um novo¹⁷ horizonte de significação histórica no qual a defesa das condições das vidas dos condenados e dos demais se consolide nas lutas e nas práticas sociais alternativas autoproduzidas e orientadas para a legitimação da existência social democrática. Para desenvolver e consolidar essa dimensão básica decolonial, são requeridas (i) a igualdade social de indivíduos diversos, autônomos e com liberdade de decisões, de um modo que identidades não sejam mais a justificativa para desigualdades sociais; (ii) a reciprocidade entre grupos tanto na organização do trabalho quanto na distribuição de produtos além da redistribuição igualitária dos recursos e produtos mundiais e (iii) uma tendência para a associação comunal que se constitui, assim, um instrumento para uma (re)distribuição de direitos, de responsabilidades e de recursos mais eficaz e democrática.

O que podemos discutir, na relação com a Colonialidade do Gênero (Lugones, 2020) e com a lente interpretativa da encruzilhada (Rufino, 2019a), é o fato de que a igualdade social

¹⁷ Assim como o léxico “outro”, “novo” é utilizado como forma alternativa aos velhos preceitos da Colonialidade. Assim, admitimos que o “novo” retoma saberes de antes do Colonialismo.

entre os indivíduos, coletivamente agrupados e em interação com outros grupos, se dá pela transgressão de homens e de mulheres pilhados pela Colonialidade aos ideais capitalistas que se desenrolam desde o Mercantilismo do século XVI. A ruptura com as concepções de raça e de gênero coloniais é, portanto, fundamental para que outras estruturas sociais possam ser consolidadas e audíveis de forma articulada com culturas plurais e não-brancas calcadas na solidariedade.

Para que isso aconteça é preciso, também, decolonizar os saberes eurocêntricos. A Decolonialidade do Saber, conforme Maldonado-Torres (2018), parte da agência dos condenados que, ao mesmo tempo, questiona a ciência universal eurocêntrica, pensa e teoriza para além do método e da teoria desta ciência, produzindo formas outras de conhecimento.

Rufino (2019b) nos *ori-enta* para os saberes de fresta, aqueles localizados nas esquinas das ruas, que se constroem e se desenvolvem longe dos gabinetes e dos espaços universitários, mas que devem ser incorporados por estes. Tal incorporação tem como fim a luta contra o vício universalizante epistemicida, que articula, por exemplo, racismo e sexismo, das universidades ocidentalizadas, como bem analisou Grosfoguel (2016). É por isso que se reitera

a relevância de historicizar os processos de produção do conhecimento em seus contextos específicos, para problematizar as estruturas racializadas e genderificadas dos paradigmas epistemológicos hegemônicos, monoepistêmicos, monoculturais e localizados geopoliticamente, mas compreendidos como modelos universais a serem disseminados (Reis, 2022, p. 4).

As sabedorias de fresta, contra os paradigmas epistemológicos discutidos por Diego dos Santos Reis (2016), filósofo negro brasileiro, emergem e credibilizam saberes que reposicionam historicamente aqueles que foram marcados como “outros” e que narram o mundo poeticamente, assumindo a posição de que a vida só pode ser vista como possibilidades. É por essa razão que Rufino (2019a, p. 5) admite que a “problemática do saber é imanente à vida, às existências em sua diversidade”. Reis (2016), em consonância à problemática do saber de Rufino, salienta a importância dos deslocamentos rumo às epistemologias subalternizadas para, assim, promover um exercício crítico contrário à invisibilização destas epistemologias em detrimento de um “eu” teórico universal da Colonialidade do Saber.

Assim sendo, “o pensamento-prática de nossas/os ancestrais africanos nos faz perceber outras formas de organização que nos dão alternativas ao modo de vida destrutiva capitalista” (Felix; Medeiros; Reis, 2022, p. 2143). O que as pesquisadoras e o pesquisador nos levam a pensar é a existência da relação entre a Decolonialidade do Saber e a do Poder, materializada

na forma pela qual outras epistemes, sopradas pela ancestralidade e de natureza teórica e prática, são fundamentais para a decolonização das formas econômicas e políticas ditadas pela Colonialidade do Poder. Concordamos, desse modo, com a concepção de Santos; Santos (2022) para quem as outras epistemes podem ser concebidas como epistemologias de reexistência:

Tratar de epistemologias de reexistência é olhar com atenção para o que tradições ancestrais pretas sempre difundiram nas reflexões sobre o mundo. A ancestralidade afro-brasileira, baseada na comunidade e no cuidado coletivo, tem também na resistência um ponto de encontro do qual é possível partir e estruturar outros contornos de conhecimento (Santos; Santos, 2022, p.8).

O que discutem a pesquisadora brasileira negra e o pesquisador brasileiro negro, ao analisarem as epistemologias de reexistência, coadunam-se, no nosso entendimento, à lógica da encruzilhada, para as traquinagens exusíacas propostas por Rufino (2019a), porque Santos e Santos (2022) consideram que produzir conhecimento é resistir e inventar formas outras de saberes, transgredindo a universalidade e o monologismo do carrego colonial. A ancestralidade, vozes sabedoras da reexistência, são, pois, os múltiplos saberes, a heterofonia que desafia a linearidade temporal e espacial coloniais já que é um passado que se transforma, na potência de Exu, em presente e em futuro (Rufino, 2019b) na diversidade de territórios e de culturas dos povos negros e originários.

É importante trazermos a discussão de Rufino (2021) sobre o termo “epistemologia”. Para ele, repensando o cânone filosófico do que seja uma filosofia do conhecimento, pensar epistemologia é entendê-la como uma forma de política de conhecimento, que autoriza e regulamenta o que é o saber. Assim, a epistemologia é inserida em relações de poder imbricadas em questões políticas, econômicas, raciais e de gênero. Partindo dessa concepção política, as epistemologias de reexistência rasuram a colonialidade do poder ao autorizarem e legitimarem formas de conhecimento plurais e subalternas marcadas temporal e geopoliticamente fora da ordem eurocêntrica.

É nessa relação entre decolonialidade do saber e tempo-espço que se desenvolve o diálogo com a decolonialidade do ser. Maldonado-Torres (2018) aponta, nesta dimensão da Decolonialidade, para a agência do condenado pelo potencial criativo, através da arte e da espiritualidade, que produz formas outras de tempo e de espaço que transgridem a concepção monológica de que a “descoberta” é o ponto zero temporal bem como a concepção espacial globalizada que uniu Europa e América, sob a hegemonia da primeira, desde os tempos da Colonização. Dessa forma, os condenados podem criar imagens de si e de outros a partir de

seus pertencimentos simbólicos, espirituais e territoriais, fora da lógica racializada da Colonialidade.

Julieta Paredes Carvajal, intelectual aymara e militante da luta antipatriarcal na América Latina, (2020) nos ensina como a decolonização do tempo é compreendida por Abya Yala (América Latina). Diferentemente da visão colonial europeia, que coloca os povos colonizados como um passado subdesenvolvido que merece ser superado, a pesquisadora afirma que Europa e Abya Yala existiam contemporaneamente antes da Colonização. Assim, mesmo sem terem conhecimento um do outro, tanto a primeira quanto a segunda possuíam suas concepções sobre o tempo, e por isso Carvajal nega a ideia de que América Latina é sempre um passado. O tempo, na Decoloniadade do ser, é “circular, o culto aos/ às ancestrais mantem a circularidade da vida” (Carvajal, 2020, p. 76). O tempo está relacionado à ancestralidade, “um princípio da presença, saber e comunicações é, logo, uma prática em encruzilhadas”, como também discute Rufino (2020, p.39).

Essas palavras ecoam sobre o que Antônio Bispo dos Santos, liderança quilombola, apresentado por Rufino (2021, p.19), afirma: “não existe início, meio e fim e sim início, meio e início, reiterando a noção circular do tempo”. Rufino, em consonância com Carvajal (2020), afirma que, na jornada da encruzilhada enunciada por Exu, não “se trata de um tempo para a superação, para o ‘progresso’, mas de um tempo em espiral, um tempo Òkotó. O tempo do pião, que não tem fim” (Rufino, 2021, p. 19). O tempo está, pois, ligado à espiritualidade ancestral, que alarga a concepção do tempo presente, pois nela mora a ancestralidade e o futuro que dela deriva, orientando a agência transgressora dos condenados, a partir da arte e da criatividade, de forma a legitimar suas experiências, seu sentir e suas maneiras de experienciar a realidade, rumo à significação livre de si e dos outros. Òkotó possibilita, desse modo, que a decolonização do ser parta de uma ética da doação, circunscrita na diferença trans-ontológica, ou seja, a diferença entre o ser e o que está além dele, o tu, subvertendo a diferença subontológica da tragédia metafísica colonial (Maldonado-Torres, 2018).

Leda Maria Martins, crítica literária negra brasileira, denomina esse tempo como espiralar, no qual

pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro, como experiências ontológica e cosmológica que têm como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. (Martins, 2021, p.8)

O que a autora nos *ori-enta* é o fato de que o tempo, em uma posição ontológica decolonial, permite a experiência de retornamos o passado para constituir o presente e projetar futuros, para movimentos corporificados que, para nossa concepção, transgridem a ordem colonial permitindo a produção de seres, saberes e poderes que partam do agenciamento dos condenados, legitimando identidades que antes eram vistas como não-seres. Por isso a reversibilidade, que alarga a concepção de tempo ao mesmo tempo em que o contém.

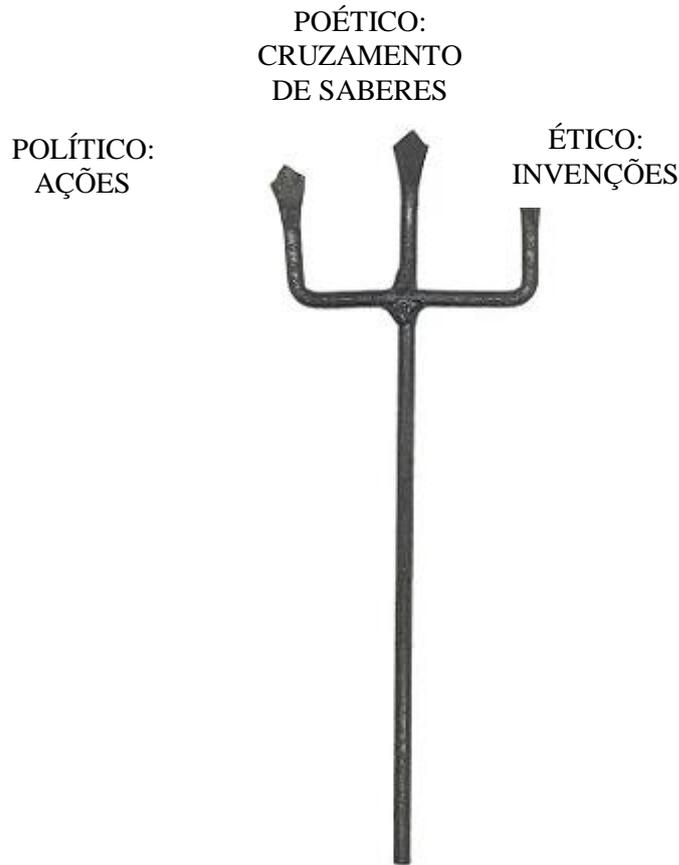
Neste sentido, para Maldonado-Torres (2007), partindo de Fanon (2020 [1961]), a Decolonialidade do Ser se consolida na restauração da ordem humana, restauração esta que permite condições para que os sujeitos sejam livres para dar e receber a partir de uma receptividade generosa. E aqui está a importância do corpo como elemento fundamental desta dimensão decolonial: ele medeia o encontro do eu e do tu através de interpretações sobre a corporalidade de si e dos outros as quais supõem “uma ruptura com as dinâmicas raciais, assim como com concepções de gênero e sexualidade que inibem a interação generosa entre sujeitos” (Maldonado-Torres, 2007, p. 156).

Rufino (2019a) aponta duas dimensões dessa ruptura para a invenção de outros seres: a primeira, a da resiliência, que reconstrói as significações de si e de outros a partir dos cacos despedaçados pela marafunda colonial e a segunda, a da transgressão, que rompe com os binarismos coloniais e hierarquizantes que delinearão raça, gênero e sexualidade. Essas duas potências são capazes de emergir e credibilizar seres livres e combatentes contra toda forma de poder colonial.

Está, pois, lançado o descarrego colonial: Exu, como movimento, transformação e dono de todos os caminhos, abre os rumos da Encruzilhada, utilizando os póis mágicos dos polos negativos e positivos para, na cabaça vazia, produzir poderes, saberes e seres decoloniais.

O ponto riscado da encruzilhada é desenhado, por Rufino (2019a), pelos três caminhos que desaguam nela e que podem ser cruzados à Decolonialidade do poder, do saber e do ser, respectivamente: o primeiro, o político, configurado na problemática tanto ética quanto estética que implica ações responsáveis de luta e de transgressões que preservam a vida em sociedade; o segundo, o poético, no cruzamento de sabedorias e gramáticas subalternadas com a política epistemológica que, na encruzilhada, une seres e saberes, na defesa da vida na diversidade e terceiro, o ético, implicado na invenção de novos seres, que está implicada na perspectiva da educação transformadora, não apenas das demandas escolares, mas dos próprios sujeitos que delas participam, dentro e fora da escola.

Figura 3 – O ponto riscado do projeto da encruzilhada



Fonte: elaboração própria

Para Rufino (2019a, p. 14), “a perspectiva das encruzilhadas emerge como potência educativa, uma vez que abre caminho para outras invenções que transgridem o desvio existencial e o desmantelo cognitivo inculcado pela ordem colonial”. É por essa razão que a encruzilhada é um espaço ontológico e epistêmico: ontológico porque é a morada de Exu, e sendo este a força da transformação, expõe as contradições do mundo dividido em binarismos coloniais, reinventando os seres no chocalhar de sua cabaça vazia. É epistêmico porque Exu, na encruzilhada, sopra e comunica saberes daqueles que estão na margem, nas frestas, nas ruas, invisibilizados pela descredibilização da marafunda colonial, de suas ações, de seus saberes e de suas experiências de vida.

Ouçamos Exu, caminhemos pela encruza. Atuemos em prol do projeto político-poético-ético para podermos desenhar uma proposta discursiva crítica que leve em consideração a ação decolonizadora e interseccional. Cruzemos os saberes ancestrais que nos chamam para confrontarmos nosso lugar de privilégio branco. Coloquemos, então, o discurso na encruzilhada.

2.3 O descarrego decolonial: os saberes de cruzo da encruzilhada discursiva interseccional

A encruzilhada como lugar ontológico e epistêmico nos mostra as possibilidades de agir, de pensar e de ser a partir dos cruzos e das diversidades poética e política que fazem emergir outros seres que derivam destes cruzamentos. O projeto político-poético-ético da encruzilhada é um despacho, uma oferenda, que faz com que o carrego colonial seja desobsediado, atacando as supremacias da objetividade racional branca, denunciando seus privilégios e, ao mesmo tempo, apresentando outros caminhos, tendo como base referenciais subalternos cruzados com os historicamente dominantes. Essa é a potência transgressora de Exu: suas ações são operadas nas frestas para sucatear a ordem colonial (Rufino, 2019a).

Rufino nos ensina: o cruzo esculhamba, nas traquinagens exusíacas, as lógicas binárias para ser possível a reinvenção cruzada. Assim, os saberes cruzados geram possibilidades de investigarmos o mundo percorrendo as esquinas, possibilitando a ética responsiva de Exu, aquela que responde aos historicamente subalternizados. É a partir de seus encontros, de seus confrontos que o cruzo implica existências vacilantes, que representam natureza do +1 ou o 3, descrito nas reinvenções e transformações do dono de todos os caminhos. Tal natureza representa a recusa da binaridade, a emergência de seres oscilantes e plurais, materializando o cruzo simbolizado pela encruzilhada, lugar que remete ao campo de força de Exu, e é ela que reverbera a lógica destes saberes.

O cruzo emerge da potência da encruzilhada, do movimento invocado e encarnado de Exu, é o devir das possibilidades. As sabedorias de cruzo versam nos atravessamentos, nas rasuras, nas contaminações: “o cruzo como perspectiva teórico-metodológica dá o tom do caráter dinâmico, inventivo e inacabado de Exu” (Rufino, 2019a, p.28). O que Rufino nos orienta, e que faz parte da encruzilhada discursiva interseccional, é o fato de que tal perspectiva pratica a transgressão, ou seja, ela opera não na subversão de uma teoria que pretende exterminar outras, mas na forma pela qual é possível atravessá-las, adicioná-las da força vital que é o axé. O cruzo encarna a lógica de *Enunghbarijó*, a boca que tudo come e que vomita de forma transformada.

Essa transgressão é a lógica da Análise de Discurso Crítica Interseccional. Partimos da necessidade, assim enunciada pela analista negra de discurso crítica Litiane Barbosa Macedo (2022), de enegrecer os estudos discursivos críticos. Exu baixou nesse ori, fazendo com que fizesse suas traquinagens. A autora, ao explicar o que significa enegrecer a Análise de Discurso Crítica, invocando a voz ancestral de Sueli Carneiro, no texto *Enegrecer o feminismo: a*

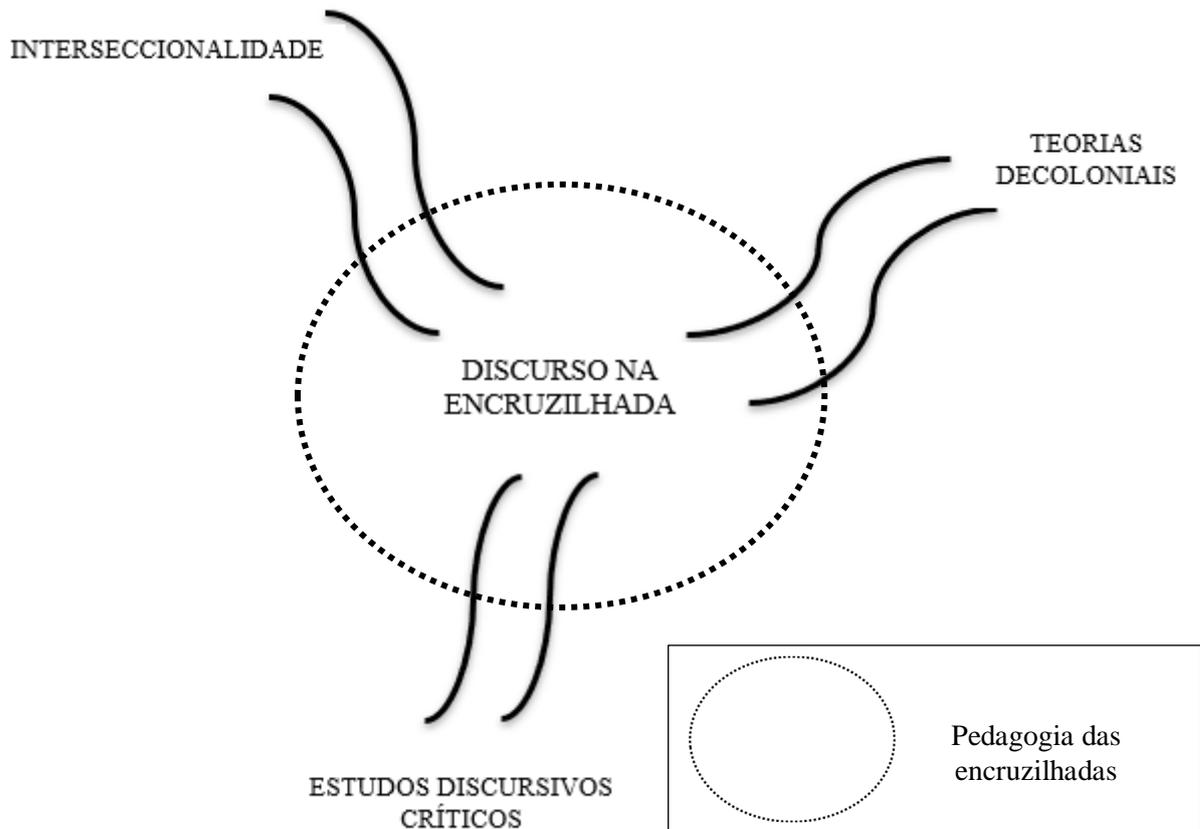
situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero, aponta duas questões:

Enegrecer, ou seja, “torna-se negro; tornar(-se) negro; anegralhar(-se), anegrar(-se), negrejar” toma uma proporção política de estabelecer, para além de entendermos as práticas discursivas pelo viés da racialidade, uma proposta de decolonização do campo do conhecimento. Ainda, enegrecer – termo atrelado a construção racial social negra – aqui é ressignificado e, desta forma, extinguindo seu sentido negativo de “atingir a boa reputação (de alguém); lançar descrédito sobre; denegrir, macular, ultrajar”, para um significado de afirmação política e de diversidade (Macedo, 2022, p. 252).

O que está posto em Macedo (2022) é a lógica do cruzo que transforma e adiciona aos estudos discursivos críticos uma postura decolonial que afirma o projeto político-poético-estético da encruzilhada. Ao cruzar perspectivas afrodiaspóricas com a Análise de Discurso Crítica, a autora lança seu descarrego, a partir de uma luta em prol da diversidade e da vida, de epistemologias negras subalternizadas ambas capazes de reinventar seres ao legitimar suas agências discursivas. Sua proposta reafirma a necessidade de transgredir a imposição eurocêntrica dos estudos discursivos críticos, na construção do saber que intersecciona diferentes modos de pensar, vistos como coexistentes. Para isso, ecoa vozes de intelectuais negras como Lélia Gonzales (1998), Sueli Carneiro (2003), Djamila Ribeiro (2017), bell hooks (2015).

A Análise de Discurso Crítica Interseccional coloca em prática os ensinamentos de Macedo (2022). Nosso caminho, como grupo Afecto, tem trabalhado fortemente para que seja possível uma proposta teórico-metodológica que, na potência da morada de Exu, cruze saberes para que possam ser carregados de axé os estudos discursivos críticos. Assim sendo, as vozes ancestrais de mulheres negras, na práxis e na teorização da Interseccionalidade, cruzadas à postura decolonial, transgridem a Análise de Discurso Crítica e colocam o discurso na encruzilhada:

Figura 4 – O discurso na encruzilhada



Fonte: elaborada pela autora

Para elaborarmos a proposta analítica Discursiva Crítica Interseccional (ADCI), precisamos nos localizar dentro desse campo heterogêneo da Análise de Discurso Crítica. Nos alinhamos, em perspectiva de cruzo, à Análise de Discurso Textualmente Orientada (ADTO), assim proposta por Chouliaraki e Fairclough (1999), analistas críticos do discurso branco ingleses, e por Fairclough (2003). Em 1999, Chouliaraki e Fairclough estabelecem suas bases teóricas em duas direções: a primeira, a vinculação com as ciências sociais críticas; a segunda, a localização como uma pesquisa crítica que se preocupa com as mudanças sociais na contemporaneidade.

Para a pesquisadora e para o pesquisador, no contexto das transformações culturais do final dos anos 90, a linguagem torna-se o elemento central nas práticas sociais, e, portanto, mudanças sociais são parcialmente moldadas linguisticamente – e por outras formas de semiose – em concordância com estruturas econômicas, políticas e culturais. Uma questão importante acerca da relação entre sociedade e linguagem é que as mudanças são, em parte, o resultado de estratégias particulares de pessoas engajadas e comprometidas, ou seja, de posicionalidades

cujo fim é legitimar interesses pessoais, estratégias, então, inseridas em sistemas também particulares (Chouliaraki; Fairclough, 1999).

A Análise de Discurso Textualmente Orientada (ADTO), aqui em consonância a outras teorias e métodos dos estudos discursivos críticos, atenta-se às questões de poder construídas em sua faceta discursiva fazendo com que se admita o fato de a linguagem produzir hegemonias discursivas e, por extensão, desigualdades e opressões sociais. Tais hegemonias, por sua vez, são opacas, e é exatamente essa opacidade que indica que as relações assimétricas de poder operam ideologicamente. A ADTO preocupa-se, então, além de investigar como estratégias hegemônicas ocorrem discursivamente, explanando sobre alternativas não realizadas nas práticas sociodiscursivas particulares, assumindo, assim, que existam contra-hegemonias (Chouliaraki; Fairclough, 1999).

Exu, aqui, gargalha! No cruzo de seus saberes, na esquina da decolonização, o descarrego decolonial se firma. Há, então, uma traquinagem exusíaca a ser praticada nas preocupações da Análise de Discurso Crítica Interseccional.

Rufino (2019a) chama atenção para o que se denomina por “alternativa”, pois consolida um padrão hegemônico, já que coloca hegemonia e resistência em uma lógica binária e hierárquica. A ADCI, portanto, não está preocupada em focalizar suas análises nas práticas de dominância de poder, mas sim nas práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistências, que obviamente operam contra-ideologicamente nas relações de poder. Estas não são, como Chouliaraki e Fairclough (1999), práticas não realizadas, ditas alternativas que, no momento de explanação da análise, são consideradas como formas de mitigação de problemas sociais parcialmente discursivos: elas são o próprio objeto, a prática encarnada das potências agentivas-discursivas dos condenados.

Estamos admitindo, aqui, como práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistências, práticas sociais que combatem à lógica colonial, esta que reitera os binarismos de sistemas interconectados de opressão (Collins, 2019) capitalistas/racistas/cisheteropatriarcais, assim como outros sistemas de opressão, como a gordofobia (Carvalho, 2018), bem como práticas que reivindicam o lugar de existência daqueles marginalizados por estes sistemas, evidenciando suas facetas semióticas.

Ana Lúcia Silva Santos, linguista aplicada negra brasileira, ao discutir sobre os letramentos de reexistência nos *ori-enta* para o caráter de “reinvenção de práticas que os ativistas realizam, reportando-se às matrizes e aos rastros de uma história ainda pouco contada, nos quais os usos da linguagem comportam uma história de disputa pela educação escolarizada ou não” (Souza, 2011, p. 37). A pesquisadora ainda afirma que as resistências e reexistências

ressignificam a linguagem, ancoradas principalmente na oralidade, demonstrando “que as identidades sociais, sempre em construção, se dão de forma tensa e contraditória, próprio de situações em que se está em disputa por lugares socialmente legitimados” (Souza, 2011, p. 37). Dessa forma, práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência esculhambam, desordenam um mundo criado e dominado pelo classismo, racismo e cisheteropatriacalismo.

Alinhado a essas discussões, Gersiney Santos, pesquisador negro brasileiro dos estudos discursivos críticos, discute sobre a ética do trabalho com a linguagem, admitindo como central o discurso no mapeamento das opressões, “incluindo a possibilidade de que o caminho inverso ocorra: o texto como potencializador de novas práticas, apoiadas em discursos de ruptura e de resistência (Santos, 2019, p.121).

Na esteira da discussão ética no trabalho com a linguagem, a ADCI está comprometida com a ética responsiva de Exu (Rufino, 2019), admitindo que práticas sociodiscursivas decoloniais de ruptura e de resistência não são um caminho inverso da análise de práticas opressivas, mas o ponto de partida. Essa mudança de perspectiva analítica se apoia nas formas como os condenados, inseridos no projeto de decolonização, produzem sentidos sobre a vida social, sentidos estes posicionados de forma resiliente e transgressora (Rufino, 2019), ecoando, para isso, vozes ancestrais. Está lançado, aqui, em termos gerais, o cruzo da Análise de Discurso Crítica e a Decolonialidade, sob a lente interpretativa da encruzilhada.

Um ponto importante surge dessas articulações: retomando tanto a concepção de Chouliaraki e Fairclough (1999) de que a linguagem é materializada por estratégias particulares de pessoas em posicionalidades e inseridas em sistemas particulares, quanto a de ética responsiva da ADCI, que *ori*-enta para o projeto de decolonização. Um importante conceito emerge: posicionalidade. A forma como as pessoas se posicionam no sistema de práticas – e são posicionadas - revela que práticas sociais particulares estão estreitamente ligadas às posições sociais dos sujeitos que interagem nelas. A questão da posição é, como argumentam Chouliaraki e Fairclough (1999), uma questão de negociação da diferença.

Mas o que seria essa negociação? Chouliaraki e Fairclough (1999) partem das discussões de Laclau e Mouffe (1985), o primeiro, filósofo branco argentino; a segunda, uma cientista política branca belga, sobre a observação da vida social que não deveria somente apontar as diferenças, mas analisar a forma como elas dialogam sem, no entanto, suprimir nenhuma delas. Esta negociação pode contribuir para uma abertura ou fechamento do social, ou seja, para des-re-articulação a favor de mudanças ou articulações que iteram hegemonias. Chouliaraki e Fairclough (1999) operacionalizam essa discussão ao pensarem como isso ocorre

discursivamente: a negociação é tratada como o diálogo entre campos discursivos, e está na esfera da interdiscursividade. Assim, quanto maior for a presença de vozes distintas, maior será a abertura em termos discursivos, pois a “orientação para a diferença nos leva a focalizar graus e formas de dialogismo” (Fairclough, 2003) e essa diferença é compreendida a partir da “posição em termos de relação de classe, gênero, raça e geração [que] afetam a contingência do semiótico em particular (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p. 125).

Outra vez Exu gargalha!!! Se os posicionamentos se relacionam a diferenças relacionadas a distintos eixos identitários – como raça, classe e gênero-, como pensar a forma como esses eixos afetam a contingência e, portanto, as escolhas semióticas na constituição das práticas sociodiscursivas? Como traçar uma explicação que coloca, assim como a analítica da decolonialidade, o condenado como o ponto de partida das análises? Quem são esses sujeitos-condenados? É a partir desses questionamentos que partimos para a escuta de intelectuais negras, que reverberam vozes de outras muitas antes delas, na comunhão da ancestralidade.

Mais um caminho é adicionado na encruzilhada onde se encontra o discurso: os saberes ontológicos e epistemológicos da Interseccionalidade, que, como Akotirene mesmo nos ori-enta: “é da mulher negra o coração do conceito de interseccionalidade” (AKOTIRENE, 2019, p. 24).

Daiane N. Conceição de Assis, doutoranda negra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia, conhecida como Nzinga Mbandi, traça um caminho potente para explicar Interseccionalidades. A autora, usando o conceito no plural, nos mostra a diversidade de caminhos propostos pelas vivências e pelas teorizações interseccionais, iniciando assim sua caminhada lembrando dos feminismos negros no contexto norte-americano. Essa retomada legitima a transgressão que os feminismos negros praticaram, e ainda praticam, sobre as hegemonias do feminismo branco. A principal crítica feita a este é o fato de que suas discussões universalizaram as pautas das mulheres, pois tinham como referência somente as vivências de mulheres brancas e, conseqüentemente, invisibilizavam a discussão da diferença intragrupo (Crenshaw, 2002): “Com isso, o que vivemos durante um longo tempo foi a ideia da existência da mulher como um sujeito único independente de suas experiências e lugares de fala na sociedade” (Assis, 2019, p. 11). bell hooks, nos ori-enta que

As mulheres brancas que dominam o discurso feminista – as quais, na maior parte, fazem e formulam a teoria feminista – têm pouca ou nenhuma compreensão da supremacia branca como estratégia, do impacto psicológico

da classe, de sua condição política dentro de um Estado racista, sexista e capitalista (hooks, 2015, p. 196)

Os feminismos negros, como movimentos sociais, questionam a concepção universalizada de “mulher”, cruzando a ela a raça, complexificando as diferenças ao evocarem que mulheres negras sofrem, ao mesmo tempo e de forma articulada, opressões de estruturas sexistas e racistas. Akotirene, em consonância com Assis, assim define o objetivo da Interseccionalidade como práxis-teórica:

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (Akotirene, 2019, p. 19).

O cruzo de saberes dessa citação combina o descarrego decolonial da encruzilhada aos saberes das mulheres negras. Ao trazer as estruturas sociais do racismo, do capitalismo e do cisheteropatriarcado como aparatos modernos coloniais, operando como sistemas de opressão que, combinados, atravessam as vivências das mulheres negras, Akotirene complexifica a noção de mulher, assim como a de raça e a de classe.

A Interseccionalidade nos proporciona princípios e ferramentas que explicam a concepção de que pessoas são atravessadas por inúmeros eixos identitários que, conforme Assis (2019, p. 9) “nos colocam em diferentes posições sociais e orientam nossas reivindicações daquilo que acreditamos ser necessário em uma sociedade”. É por essa perspectiva que acreditamos que as Teorias Interseccionais, no cruzo com os estudos discursivos críticos e com as teorias decoloniais, sejam capazes de explicar como as negociações da diferença (Chouliaraki; Fairclough, 1999) e, portanto, as posicionalidades das pessoas, afetam as escolhas semióticas que se internalizam e se articulam a outros elementos não-discursivos, em outras relações espaço-tempo, nas práticas sociodiscursivas.

Assis (2019) reverbera as vozes das mulheres negras e de seus feminismos pautando o debate acerca das representações das mulheres negras. A primeira representação a ser questionada é a reconfiguração da “mãe preta”, nos tempos de escravidão, para a empregada doméstica da colonialidade. Esta representação é capaz de desenhar as configurações das relações cruzadas e hierarquizantes de raça, de classe e de gênero que persistem no Brasil, até hoje. Tais vozes retransmitidas por Assis (2019) questionam a hiperssexualização da mulher negra jovem, tratada e identificada como uma mulher que incita os desejos, principalmente da branquitude machista, reconfigurada, por exemplo, na figura da Globeleza nos dias atuais.

Contrariamente às representações racistas sexistas que incidem sobre o corpo das mulheres negras, os feminismos negros ecoam representações positivas, que combatem e desidentificam as imagens de controle (Collins, 2019) produzidas pelos aparatos modernos coloniais. Assim, poeticamente Akotirene recita seu poema-teoria:

Contrariando o que está posto, o projeto feminista negro, desde sua fundação, trabalha o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe e cisheteronormatividades articuladas em nível global. Indistintamente, seus movimentos vão, desde onde estejam as populações de cor acidentadas pela modernidade colonialista até à encruzilhada, buscar alimento analítico para a fome histórica de justiça (Akotirene, 2019, pp. 22-23).

Tanto Akotirene (2019) quanto Assis (2019) reconhecem a importância dos feminismos negros no contexto norte-americano, legitimando vozes de mulheres negras que articulavam as avenidas identitárias para demonstrar a coalizão violenta produzida pelos sistemas de opressão coloniais. Um exemplo disso é a ativista e abolicionista Sojourner Truth, escravizada desde aos nove anos de idade nos Estados Unidos, identificada, por Akotirene (2019, p. 25), como pioneira do feminismo negro, ao proferir o discurso, de improviso, *E não sou eu uma mulher?, na Convenção das Mulheres em 1851*, em que Truth “articula raça, classe e gênero questionando a categoria mulher universal”. Seu discurso problematiza, dentre outras questões, a forma como um corpo negro de uma mulher não se encaixava nas representações cristalizadas e universais do que é sê-la, ao desafiar, a partir de sua vivência, o fato de ter sua maternidade – marca hegemônica do que é ser mulher - expropriada pela venda de seus filhos para o mercado escravagista, ou mesmo provocar a audiência ao demonstrar sua força muscular, resultante do trabalho pesado nas plantações.

As décadas de 70 e 80 foram fundamentais para o desenvolvimento acadêmico de feministas negras, cruzando suas posições ontológicas a práticas epistemológicas. Conforme Assis (2019), Ângela Davis traz, para as discussões articuladas entre gênero e raça dos movimentos sociais de mulheres negras, a questão da classe; já, Lorde, questões sobre sexualidade e bell hooks, a importância das transgressões como práticas de libertação. Aqui conseguimos enxergar como a pedagogia das encruzilhadas (2019) se amalgama nas epistemologias negras, pelo fato de estas materializarem as transgressões na evidência de um projeto político, poético e ético. Dessa maneira, “o feminismo negro dialoga concomitantemente entre-com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo” (Akotirene, 2019, p.23).

Nos caminhos traçados na encruzilhada do pensamento feminista negro, a Interseccionalidade tem como marco teórico-acadêmico as discussões ensejadas por Kimberlé Crenshaw, que cunhou o termo no fim dos anos 80. Para a autora, tal termo é a associação de distintos sistemas de subordinação que atravessa os sujeitos, “uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação” (Crenshaw, 2002, p.177). A autora foca suas discussões, principalmente, na relação entre raça, gênero, mas demarca sempre que existem outros eixos de subordinação.

A pesquisadora reconhece que as mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias “gênero” e “raça” porque elas combinam tais eixos de forma a evidenciar a “discriminação interseccional”, na qual “a discriminação racial que afeta as mulheres e a discriminação de gênero que afeta as mulheres negras sejam consideradas mutuamente e não de maneira excludente” (Crenshaw, 2004, p. 8). O que isso demonstra é que analisar pessoas em relação a eixos identitários deve levar em consideração que algumas identidades conferem privilégios – os eixos de poder, e outras conferem opressões – eixos de subordinação (Carvalho; Costa, 2020) e que nenhum sujeito é formado apenas de um eixo, mas sim do atravessamento destes, o que leva a aceitar a ideia de que a coexistência de eixos leva a graus maiores ou menores de discriminação, desigualdade e opressão interseccional.

Teoria Interseccional é também uma resposta a políticas identitárias que ocultam a diferença intragrupo, é por este motivo que o discurso precisa ser tratado na encruzilhada, uma vez que “a interseccionalidade tem demonstrado as formas nas quais a diferença pode fraturar movimentos políticos unitários, (...) com a necessária atenção à variação e à diversidade dentro da categoria “mulher” e “negra” (Nash, 2008, p. 4). A concepção de gênero bem como qualquer outro eixo identitário não podem jamais serem vistos como únicos e universais, pois dependendo de como as pessoas convivem distintos eixos, suas identidades se diferenciam marcando distintivamente suas posições sociais dentro das práticas particulares as quais estão inseridas e inseridos.

Akotirene (2019) salienta a orientação geopolítica da Interseccionalidade e analisa a forma como esta demarca o pensamento feminista negro acerca da intelectualidade estadunidense. Conforme a autora, tais intelectuais são consideradas agentes de saberes periféricos do sul-norte: norte, por estarem geograficamente localizadas nos Estados Unidos, e sul por sofrerem racismo e sexismo epistêmicos sob o julgo do saber norte global colonialista. Partindo dessa visão que coloca as intelectuais negras fora da colonialidade do saber, a autora admite que “antes de serem estadunidenses, as feministas são negras e refletem experiências

pós-coloniais nas águas atlânticas como nós, suas irmãs de barco, noutra América” (Akotirene, 2019, p. 32). Nas águas de Iemanjá, invocamos, então, a intelectualidade negra brasileira para marcamos as epistemologias negras brasileiras.

Odoýá! Ofertamos essas flores à senhora, mãe-d’água. Flores que brotaram nos corpos dessas mulheres negras que, desde seu sequestro, no processo de colonização do séc. XVI, marcam seus protagonismos como resistência nas lutas contra as injustiças colonialistas. Assim como Assis (2019, p. 29) “não podemos negar o papel de Luiza Mahin, Zeferina, Maria Felipa, Dandara, Mãe Menininha do Gantois e tantas outras que zeram a história de resistência do povo negro no Brasil”. A autora nos relata que as lutas das mulheres negras no Brasil iniciam-se em movimentos mistos e, pela falta de diálogo com os homens e mulheres brancas – tanto pelo machismo do movimento negro majoritariamente masculino, quanto pelo racismo do movimento feminista majoritariamente branco –, migraram para organizações exclusivamente de mulheres negras.

Invocamos, aqui, as vozes das mulheres negras brasileiras, como bem nos apontou Assis (2019). Suas epistemologias, mesmo que, sem utilizar a denominação “interseccionalidade”, já articulavam raça, classe e gênero para problematizar e também reivindicar suas vivências.

Trazemos o primeiro *ori*, Lélia Gonzales (1988) que, em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, cruza os saberes de Lacan, Freud e Fanon com as imagens de controle da mulata, da mucama e da mãe preta (discussão feita por Patrícia Hill Collins, 2000), para denunciar o racismo e machismo à brasileira. Assis (2019) ainda destaca a contribuição de Lélia Gonzales ao inserir a colonialidade-colonialismo como um marcador social fundamental em sua análise. Assim, para analisar as distintas experiências de homens e de mulheres negros/as, a autora cunha o conceito de *Amefricanidade*, conceito este que pluraliza as experiências da América Latina e aponta uma possível universalização deste termo quando visto como identidade geopolítica capaz de abarcar todas e todos latino-americanas/os. Nas palavras de Assis,

Lelia Gonzales (1988), ao trazer a categoria amefricanidade, suscita uma discussão geopolítica em que, entre outras coisas, destaca que, embora as experiências dos negros e negras norte-americanos sejam de fato importantes para se pensar a luta antirracista, as experiências da diáspora devem levar em conta as vivências locais, ou seja, o feminismo negro das mulheres negras brasileiras deve partir daquilo que perpassa o seu dia-dia (Assis, 2019, p. 35).

O que Assis (2019) aponta sobre os estudos de Gonzales (1988) alinha-se com o que Crenshaw (2002) propõe para a análise interseccional: o fato desta analítica ser “de baixo para cima”, ou seja, a partir das vivências localizadas espacial, social e temporalmente. Este ponto

de partida metodológico também está circunscrito em outro *ori* potente das epistemologias feministas negras brasileiras: Beatriz Nascimento.

De acordo com Assis (2019, p. 35), Nascimento pensa sexismo e racismo a partir de uma lógica social marcada espacialmente pelos quilombos, tanto os antigos quanto os atuais. Assim, a lógica interseccional está presente mesmo não sendo nomeada, já que combina dois eixos identitários de opressão (gênero e raça), pensados a partir de uma localização geopolítica: o espaço do quilombo é o elemento que baliza as relações entre sexismo e racismo. Dessa forma,

Beatriz Nascimento tornou-se estudiosa das temáticas relacionadas ao racismo e aos quilombos, problematizando a correlação entre os marcadores de corporeidade negra e espaço a partir da diáspora dos africanos e descendentes em terras brasileiras, criando categorias como “transmigração” e “transatlanticidade” (Assis, 2019, p. 35).

O terceiro *ori* que dialoga as avenidas identitárias do feminismo negro brasileiro é Neusa Santos Souza (1983), em *Tornar-se negro” - as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. A pesquisadora aprofunda, nesta obra, as discussões entre racismo e classe, no Brasil. Para a autora, negros e negras em ascensão econômica passam por um processo de massacre de suas identidades, tanto em seu vestir, quanto em sua alimentação, perpassando pela religiosidade e pelos aspectos culturais. De acordo com Assis (2019, p.36), Souza (1983) destaca-se pela discussão, muitas vezes subnotificada no Brasil até então, da classe: “nesse sentido, a autora deixa evidente que, em um país com história escravocrata, raça informa classe e, conseqüentemente, gênero”.

Luiza Bairros é o quarto *ori* que pensa, a partir do feminismo negro brasileiro, as relações entre eixos identitários e seus efeitos nas vivências das mulheres negras. Conforme Assis (2019), Bairros é a intelectual que mais dialogou com a intelectualidade negra estadunidense, marcando em sua práxis teórica a intervenção política e o ativismo. Bairros (1995) evidencia a multidimensionalidade dos sujeitos sociais, reiterando a concepção interseccional de que raça, classe, gênero e sexualidade se (re) configuram concomitantemente, metaforizando a lógica interseccional como um mosaico. Este, para a autora, é fundamental para não só entender os distintos feminismos no Brasil, mas também os próprios movimentos negros brasileiros. Nas palavras de Luiza Bairros, tal “mosaico”

seria fruto da necessidade de dar expressão a diferentes formas da experiência de ser negro (vivida através do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça) o que torna supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras: luta contra o sexismo ou contra o racismo? - já que as duas dimensões não podem ser separadas. Do ponto de vista da

reflexão e da ação políticas uma não existe sem a outra. (Bairros, 1995, p. 461).

Uma questão importante que Assis (2019) levanta sobre o pensamento de Bairros, fundamental também para a proposta da ADCl, é o fato de que Bairros (1995) assume que a lente mosaica é capaz de explicar não só as múltiplas opressões em que mulheres negras são colocadas, mas também o potencial de resistência que delas surge, pois a marginalidade peculiar dessas mulheres permite um ponto de vista capaz de ter uma visão distinta das contradições e das ações daqueles que produzem desigualdades (Bairros, 1995).

O quinto *ori* potente do feminismo negro brasileiro é Sueli Carneiro. A intelectual nos *ori*-entou a enegrecer os feminismos brasileiros, denunciando o racismo que ideais feministas hegemônicos perpetuavam, e ainda perpetuam, no Brasil. O que Carneiro (2005) denuncia é o que a perspectiva interseccional descreve que gênero não pode ser uma categoria vista separadamente de outros eixos identitários, com ênfase na raça. Sobre Carneiro (2005), Assis (2019, p.37) sintetiza sua proposta de que “uma perspectiva feminista só deve ser considerada uma vez que entenda que gênero não pode ser separado de outros eixos, uma vez que o racismo hierarquiza a própria leitura sobre gênero”. Para a leitura desta hierarquização, Carneiro (2005) propõe o dispositivo de racialidade, instrumento que opera nas práticas sociais, responsável pelas desigualdades raciais.

Os cinco *oris* do pensamento feminista negro, por mais que não utilizem a conceituação “interseccionalidade”, trabalham teórica e metodologicamente com a ideia de que eixos identitários não podem ser compreendidos isoladamente, e que a coalizão destes eixos posiciona as pessoas dentro das práticas sociais. Feministas negras, em suas produções acadêmicas, são base para a análise interseccional, localizada espacial, social e temporalmente, e, portanto, para nós que queremos produzir uma proposta discursiva crítica interseccional. Aliás, tais mulheres são base da própria genealogia interseccional, produzida tanto academicamente como nas vivências de mulheres negras, no Brasil.

Carla Akotirene (2019) reitera, diversas vezes, a importância dos feminismos negros, tanto os provenientes do contexto estadunidense quanto do brasileiro, para a construção do saber interseccional, pois, durante séculos, mulheres negras articulam as avenidas identitárias de raça, de classe, de gênero e de sexualidade. Para ela, a Interseccionalidade

permite partir da avenida estruturada pelo racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, em seus múltiplos trânsitos, para revelar quais são as pessoas realmente acidentadas pela matriz de opressões. A interseccionalidade

dispensa individualmente quaisquer reivindicações identitárias ausentes de coletividade constituída (Akotirene, 2019, p. 47).

Akotirene nos ensina que os eixos identitários, além de não existirem isoladamente, não podem também serem vistos individualmente, pois trata-se de uma práxis-teórica de ativismo social, levando em consideração que as discussões acadêmicas projetam ações afirmativas sobre os grupos analisados. É nessa perspectiva que a proposta da Análise de Discurso Crítica Interseccional se firma, pois nosso intento é o de produzir uma teoria e um método que possa responder a seguinte questão: como, então, os trânsitos das avenidas identitárias são discursivamente construídos? Qual a faceta discursiva da Interseccionalidade? Como a análise discursiva-crítica interseccional pode contribuir para a legitimação de ações e de práticas de resistência e de reexistências?

Nos saberes de cruzo da Análise de Discurso Crítico Interseccional, podemos, então, propor:

- (i) *A Interseccionalidade transgride, nos termos exusíacos, as relações do sistema-mundo das teorias decoloniais e a negociação da diferença da Análise de Discurso Textualmente Orientada, por trazer uma teoria e um método que, além da diferenciação social baseada na raça, cruza avenidas identitárias de gênero, de sexualidade, de classe, bem como outras avenidas;*
- (ii) *As teorias decoloniais transgridem a Interseccionalidade e a Análise de Discurso Textualmente Orientada, ao trazerem para o centro da analítica a agência do condenado, o que modifica o olhar tanto das teorias interseccionais quando dos estudos discursivos críticos para práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência;*
- (iii) *A Análise de Discurso Textualmente Orientada transgride as Interseccionalidade e as teorias decoloniais ao trazer a preocupação em analisar a faceta semiótico-discursiva dos trânsitos das avenidas identitárias bem como das reexistências à marafunda colonial.*

No cruzo dos três saberes – os estudos discursivos críticos, as teorias decoloniais e a interseccionalidade - que coloca o discurso na encruzilhada, desenhemos, então, a Análise de Discurso Crítica Interseccional. O capítulo a seguir mostra os aspectos teóricos e metodológico dessa abordagem dos estudos discursivos críticos.

Ouçamos, de novo, Exu, é ele quem nos sopra as vozes para elaborar nossa proposta.

3 EXU MO JUBA! O DISCURSO NA ENCRUZILHADA: A ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA INTERSECCIONAL

Para desenharmos os papéis ontológico e epistemológico da Análise de Discurso Crítica Interseccional, precisamos descrever o caminho percorrido rumo ao discurso na encruzilhada. Ressaltamos que as operacionalizações que Chouliaraki e Fairclough (1999) fizeram, que resultaram na abordagem da Análise de Discurso Textualmente Orientada, estão inseridas em um contexto pós-estruturalista, no qual o neoliberalismo é fortemente questionado assim como o conceito de diferença. É preciso, então, decolonizar a abordagem, deslocando, inicialmente, as discussões para pesquisadoras e para pesquisadores predominantemente brasileiras/os negras/os a fim de elaborarmos uma abordagem outra, que seja compatível com nosso contexto político, cultural, econômico, social, ou seja, partirmos de uma posição ontológica que difere da posição eurocentrada da Análise de Discurso Crítica de Chouliaraki e Fairclough (1999).

Começaremos nosso processo decolonizador com o Modelo Transformacional da Atividade Social (Bhaskar, 1998; Archer, 2000) do Realismo Crítico, base para chegarmos até à ontologia discursiva crítica (Chouliaraki; Fairclough, 1999; Fairclough, 2003). No cruzo destas ontologias com as Teorias Interseccionais, proporemos a ontologia da organização social da Interseccionalidade para, enfim, a ontologia discursiva-crítica Interseccional.

3.1 A ontologia da organização social do Realismo Crítico: o Modelo Transformacional da Atividade Social

O Realismo Crítico proposto, filosoficamente, por Roy Bhaskar (1998), filósofo branco inglês, parte de um relato transcendental - emergindo as propriedades que geram o método. Para o autor, a Ciência é um processo e, portanto, contínua, a partir do qual introduz conceitos novos para a explanação da vida social, implicando em novos modelos científicos que sejam capazes de descrever níveis sociais abstratos e recém-descobertos. Para isso, foca na identificação de causas geradoras de fenômenos sociais, e para tanto problematiza que a vida social deve ser compreendida a partir de três processos:

1. **intransitividade**, a concepção de que existem dimensões transitivas (frutos do conhecimento) e intransitivas (elementos da vida social que independem do conhecimento sobre elas);
2. **transfactualidade**, a ideia de que leis operam independentemente de suas identificações e

3. **estratificação**, o conceito sobre o qual a natureza e a ciência possuem estratos e de que se devem investigar estruturas de ordem superior ao mecanismo a ser explicado.

Em relação à intransitividade, Bhaskar (1998) explica que pessoas produzem conhecimento, isto é, **a dimensão transitiva**, vista como um domínio epistemológico, e é o conhecimento que temos sobre a realidade, uma dimensão que transforma a vida social em aspectos científicos e depende da maneira como o observador a interpreta e explica, sempre inserida em práticas sociais. Além disso, e paradoxalmente, **a dimensão intransitiva do conhecimento** são elementos da realidade que existem e que não dependem de seres e de objetos, ou seja, não depende do observador. Dessa forma, o que chamamos de objetos de conhecimento são, na verdade, estruturas e mecanismos que geram os fenômenos, independentemente se sabemos de sua existência, a concepção de **transfactualidade**

Bhaskar (1998) afirma que a visão realista transcendental deve dar conta de analisar o movimento da vida social desde seus fenômenos manifestados até as estruturas que o geram. Para isso ser possível, tal visão tenta explicitar tanto as propriedades das sociedades quanto as das pessoas para que seja possível torná-las objeto de conhecimento. Para responder a essa preocupação, reivindica uma ontologia estratificada da realidade e que está em mudança: **o potencial, o realizado e o empírico**.

Sayer (2000), cientista político branco inglês, explica didaticamente a estratificação da realidade social. Para ele, o real (potencial) consiste em tudo aquilo que existe tanto no mundo material quanto no mundo social, analisado a partir de suas estruturas, de seus mecanismos e de seus poderes causais, mesmo que não seja experienciado e que não se tenha conhecimento sobre ele. Para Sayer, a identificação de estruturas e de poderes está na dimensão intransitiva da ciência.

O realizado, nomeado por Sayer (2000) de actual, é o estrato no qual os poderes causais das estruturas são ativados, ou seja, o que os poderes fazem. Se os poderes causais são ativados, eles operam significativamente nas práticas, mesmo que não tenhamos experienciado tais operações. Tomo, por exemplo, a discussão da filtragem racial, realizada no artigo *Mãos na cabeça, abordagem policial, racismo e violência estrutural entre jovens negros de três capitais do Nordeste*, sobre as abordagens policiais. Estruturas sociais racistas e coloniais, a partir de poderes e mecanismos ativados, naturalizam a relação entre o corpo negro - principalmente de homens - e a criminalidade, fazendo com que as abordagens de policiais já pressuponham que o corpo negro masculino seja um potencial criminoso (Anuniação; Bonfim, Ferreira, 2020).

Isso está diariamente denunciado em diversos relatos de homens negros que apontam a violência dessas abordagens e, mesmo que eu, uma mulher branca, nunca tenha sofrido - e provavelmente nunca sofrerei- elas acontecem no estrato do realizado.

Há, portanto, uma vantagem ao considerar os domínios do potencial e do realizado, pois, para Resende (2009), analista crítica do discurso branca brasileira, no livro *Análise de Discurso Crítica e Realismo Crítico: Implicações interdisciplinares*, “distinguir entre o potencial e realizado significa reivindicar um status de realidade para as estruturas sociais - que embora não sejam diretamente observáveis podem ser conhecidas por seus efeitos em eventos (Resende, 2009, p.21). Dessa forma, os domínios potencial e realizado permitem uma avaliação racional para os problemas sociais, pelo fato de estruturas sociais existirem e poderem ser analisadas tanto a partir de seus poderes causais (o potencial) quanto de suas ativações (o realizado) ambos identificados nos eventos (o empírico).

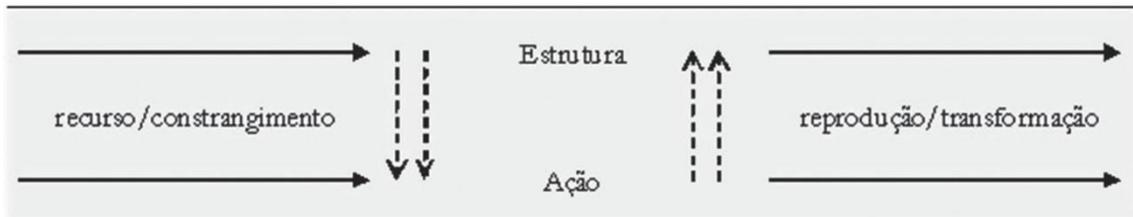
O empírico, por sua vez, é o domínio da experiência, daquilo que é observado, são, portanto, os efeitos das estruturas sociais, dos mecanismos, dos poderes causais ativados e que podemos efetivamente conhecer: está, assim, no domínio do epistemológico (Sayer, 2000). No entanto, ao contrário do realismo empírico, o RC admite que nossa observação não esgota a totalidade do que realmente existe e que, além disso, o empírico não necessariamente corresponde, como um efeito causal um por um, ao que está no potencial e no realizado.

O fato de o domínio do empírico ser visto não como uma causalidade revela que mudanças existem e que, apesar de estruturas, poderes causais, mecanismos serem ativados, tanto as primeiras, quanto as segundas e os terceiros podem ser transformados: não são, pois, padrões regulares, mas sim tendências, o que faz admitir que a **vida social é um sistema aberto**. Consequentemente, o RC nos orienta a assumir a concepção de que estruturas existem anteriormente às pessoas, e estas, a partir de suas agências, as reproduzem ou as transformam: “se a sociedade sempre foi feita, então qualquer práxis humana concreta, ou, se você preferir, ato de objetivação só pode modificá-la; e a totalidade de tais atos a sustenta ou muda” (Bhaskar, 1998, p. 112).

A sociedade, desse modo, deve ser considerada como um conjunto de estruturas, de práticas e de convenções sociais que pessoas ou reproduzem ou transformam. Em função disso, e paradoxalmente, a sociedade não existe sem a atividade humana, sendo, assim, causa e efeito dela. As pessoas inseridas em práticas, adquirem recursos para reproduzir e transformar a sociedade no processo de socialização, socialização esta que oferece recursos e constrangimentos para que elas, mesmo muitas vezes inconscientes, ajam nas estruturas (Bhaskar, 1998). A agência humana é a realização de sujeitos ativos, não como uma causa

mecânica das condições estruturais anteriores e, por isso, “pode sustentar um conceito genuíno de *mudança* e, portanto, de *história*” (Bhaskar, 1998, p.117), pelo fato de que a práxis humana transforma a sociedade, mesmo quando a reproduz. Esse modelo é nomeado como **Modelo Transformacional da Atividade Social** (MTAS), e a figura a seguir o representa semioticamente:

Figura 5 – Modelo Transformacional da Atividade Social



Fonte: Adaptado de Bhaskar (Resende, 2009, p.27).

O MTAS propõe que as estruturas sociais possibilitam a atividade social (humana) ao mesmo tempo em que é transformada por ela. As estruturas, quando fornecem recursos ou constrangimentos para a agência humana, podem ser elas mesmas, inclusive, o objeto de transformação, por isso são relativamente duradouras e autônomas. Neste sentido, o MTAS explica a concepção de que a vida social é um sistema aberto pois ela é "concebida como um conjunto articulado dessas estruturas geradoras relativamente independentes e duradouras, isto é, como uma totalidade sujeita a mudanças tanto em seus componentes quanto em suas inter-relações" (Bhaskar, 1998, p.28).

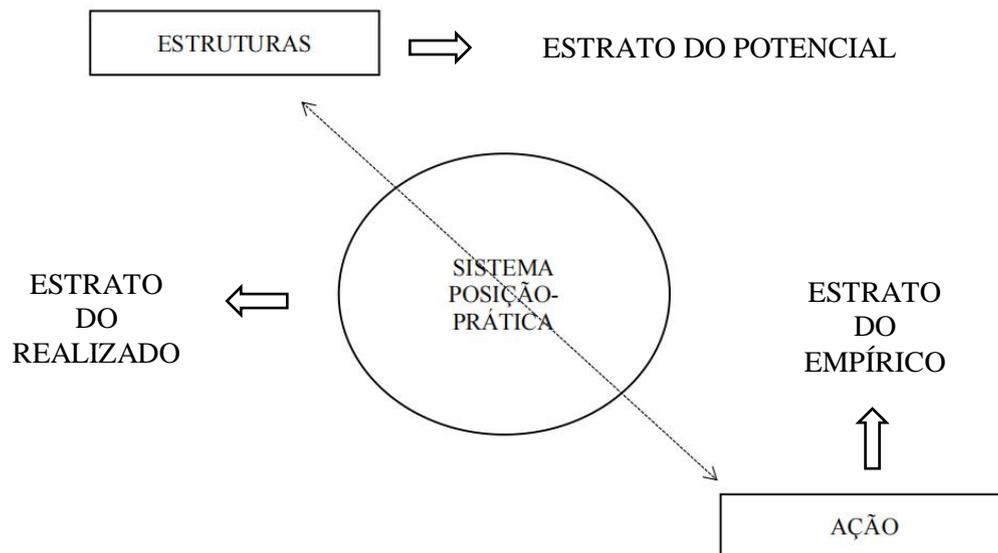
Para Bhaskar (1998), a sociedade é um conjunto de tendências e poderes (domínio potencial) que existem, quando são ativados (domínio do realizado), por meio da atividade transformacional de pessoas, que pode ou que não pode ser experienciada (domínio do empírico), por todas/todos. A ontologia da vida social estratificada implica uma lógica relacional para estudar fenômenos sociais, pois a sociedade existe em virtude de, e dependentemente, das atividades humanas que ela mesma governa. O MTAS admite que existe uma relação mútua entre a estrutura e a ação deliberada de pessoas em eventos sociais particulares.

O vínculo entre estrutura e ação deve suportar e ser ocupada tanto por elementos dos indivíduos quanto das estruturas. A relação entre estruturas sociais e pessoas necessita de um ponto de conexão entre elas que seja capaz de explicar como as primeiras possibilitam a agência humana ao mesmo tempo em que esta as transforma, ou seja, a ligação relacional entre estrutura e ação. Para o RC, este sistema é nomeado como **sistema posição-prática**:

É claro que o sistema de mediação que precisamos é o das posições (lugares, funções, regras, tarefas, deveres, direitos, etc) ocupados (preenchidos, assumidos, promulgados, etc) por indivíduos, e das práticas (atividades, etc) em que, em virtude de sua ocupação dessas posições (e vice-versa), eles se engajam (Bhaskar, 1998, p.32)

O sistema posição-prática, desse modo, explica como as pessoas, inseridas nas práticas, cujas possibilidades e constrangimentos das estruturas são ativados, agem a partir de suas posições ao mesmo tempo em que posições podem ser rearticuladas no momento que agem. Em outras palavras, o posicionamento dos sujeitos nas práticas sociais é um ponto de mediação porque é capaz de identificar tanto as estruturas sociais, quanto a agência humana porque é causa e efeito de ambas. A figura a seguir representa semioticamente essa discussão:

Figura 6 – Os estratos da ontologia realista crítica



Fonte: elaborado pela autora

O sistema posição- prática é o espaço onde ocorre a relação entre a ação e as estruturas sociais e localiza-se no estrato do realizado, no qual os poderes causais das estruturas são ativados atuando na agência das pessoas ao mesmo tempo em que estas operam sobre as estruturas sociais. É somente em tal sistema que conseguimos analisar como o Modelo Transformacional funciona, ou seja, como a agência reproduz ou transforma tais estruturas.

Quem mais profundamente discute a questão das propriedades dos sujeitos engajados, no Realismo Crítico, é Margareth Archer, uma realista crítica branca europeia. No artigo *Realismo e o problema da agência* (Archer, 2000), é detalhado o Modelo Transformacional de Atividade Social, mais especificamente, as propriedades dos agentes humanos. Tais propriedades, conforme a autora, os permitem ser, parcialmente, tanto formados pela sociedade

quanto capazes de transformá-la. Para isso, a autora combate a falácia epistêmica, que consiste em uma leitura crítica do Iluminismo e das teorias Pós-Modernas sobre as concepções de sujeito (self) e de suas relações com a sociedade.

No Iluminismo, a visão antropocêntrica do Ser da Modernidade o coloca fora da história e da natureza, e toda e qualquer relação sócio-histórica é vista como acréscimos de contingência. Dessa forma, o self iluminista é deslocado da sociedade e, portanto, universal, indivisível e sem agência de transformação, tanto de si quanto da sociedade. Ele possui apenas uma propriedade, a da “racionalidade instrumental, isto é, a capacidade de maximizar suas preferências através de relações entre meio e fins, de forma a otimizar sua utilidade” (Archer, 2000, p. 53). O sujeito é, assim, desprovido de normatividade e de afetividade, pois parte dele, apenas dele, a instrumentalização de suas agências para um propósito utilitarista, ou seja, não leva em conta o caráter relacional do sujeito e, portanto, as relações dele com a conjuntura a que se insere e com outros sujeitos que coparticipam dela.

No Pós-modernismo, a visão sociocêntrica do Ser da sociedade questiona a concepção de sujeito (self) e eleva a importância da sociedade, fazendo com que sujeitos não possuam poderes, pois as contingências os privam de qualquer propriedade intrínseca. Archer (2000, p.55) aponta a influência do construtivismo social que “confunde o conceito de self, com o sentido de self”, porque coloca a constituição dos sujeitos como constituída inteiramente pela sociedade, universalizando as identidades sociais, tornando-as passivas a modificações já que não há agência, tampouco reflexividade e afetividades. É por essa razão que a autora afirma que “o agente dos construtivistas só pode ser movido por aquelas razões que são apropriadas da sociedade, sendo, portanto, basicamente, um convencionalista” (Archer, 2000, p. 55).

A falácia epistêmica está no fato de que tanto o Ser da Modernidade quanto o Ser da Sociedade se conformam com a realidade, seja deslocando sua propriedade dela, tornando-se autônomo, seja mergulhando nela, dissolvendo-se. Assim, ambas posições não admitem o poder transformacional da ação social, porque confundem o que se concebe do mundo com o que o mundo realmente o é, além disso, e por isso, o sujeito não é capaz de se transformar nem é capaz de transformar a realidade em que vive (Archer, 2000).

Archer (2000) separa o sentido de self – que, para ela, é universal – com o conceito de self, este social, argumentando para tal que os conceitos sobre si se transformam de acordo com as mudanças sociais. O que é universal, para a autora, é a ideia de que “os seres humanos têm que ser determinados por, pelo menos, um elemento, que é o fato de se auto-reconhecerem como os mesmos seres ao longo do tempo” (Archer, 2000, p. 57). Esse reconhecimento baseia-

se na premissa de que todos os sujeitos possuem consciência sobre seu corpo e de sua individualidade:

A auto-consciência deriva de nossas *práticas personificadas* na realidade, e personificação necessariamente se refere a propriedades humanas que não são sociais. A primazia atribuída à *prática*, faz com que o emergente *sentido de self* seja independente de se "unir à conversação da sociedade": muito embora a aquisição da linguagem possa estar ocorrendo, ela é a variável dependente. Dado que a aquisição de um sentido de self implica em práticas, então ela também envolve trabalho no mundo. Isto é o que diferencia este processo do caráter pré-dado do "Homem da Modernidade". Dado que ela emerge no nexus de nossos encontros personificados com o mundo, ela também se diferencia do "Ser da Sociedade" (Archer, 2000, p. 58-59).

Não há possibilidade, portanto, de reconhecimento de si fora das práticas sociais. Archer (2000) nos demonstra que a autoconsciência é uma forma de prática, enquanto o sentido de self está estreitamente relacionado às formas de atividades sociais nas quais as/os agentes se engajam, a partir da intencionalidade e da reflexividade. Para a autora, o sentido de self se dá a partir da autoconsciência do corpo e da ação causal intencional, dando primazia à prática. Isso envolve trabalho no mundo e, por isso, depende da maneira como o mundo é para nos constituirmos da maneira como somos.

A primeira propriedade do sujeito é o sentido contínuo de self, que se dá a partir da consciência corporal aliada à sua continuidade, que depende da memória, resultado das práticas ativas das pessoas. Mas um questionamento emerge sobre isso: como essa agência acontece? O fato de sujeitos possuírem um sentido de self não explica como eles agem nas práticas. Archer (2000) explica a segunda propriedade das pessoas: a emergência da identidade pessoal, efeito de suas interações com três ordens da vida: a natural, a prática e a social, que, para ela, são relações orgânicas, de trabalho e sociais, respectivamente. Admite ainda que as emoções são comentários sobre nossas preocupações que fazem parte das interações, e se caracterizam de três ordens: a primeira, o bem-estar-físico; a segunda, a competência performativa e a terceira, a autoestima.

Na ordem natural, a antecipação que somos capazes de fazer, na relação entre nossos corpos e o ambiente, é uma resposta emotiva, e, portanto, uma preocupação, que tem como objetivo o bem-estar físico. Nela, emergem emoções como "o medo, a raiva, nojo e alívio" (Archer, 2000, p. 65). Na ordem prática, por sua vez, as emoções emergem das relações entre sujeitos e objetos, uma relação de confronto, conhecido apenas pelas/os sujeitos. O objeto se torna, então, uma tarefa, que tem o poder de dar aos sujeitos feedbacks positivos – gerando, satisfação, alegria, estímulo e euforia – e negativos – produzindo frustração, tédio e depressão.

Para a autora, as emoções positivas são capazes de promover, no sujeito, a continuação da prática, enquanto as negativas, a interrupção. Por fim, na ordem social, tornamo-nos sujeitos na relação com outros, elaborando propriedades de referência, como ser admirável ou não, evidenciando a importância da normatividade nas nossas práticas. Para a realista crítica, a preocupação, aqui, é a autoestima, promovida pelos projetos sociais e pelo nosso desempenho neles, e as emoções que emergem da ordem social são a esperança e o medo, antecipadores de aprovação e desaprovação. No entanto,

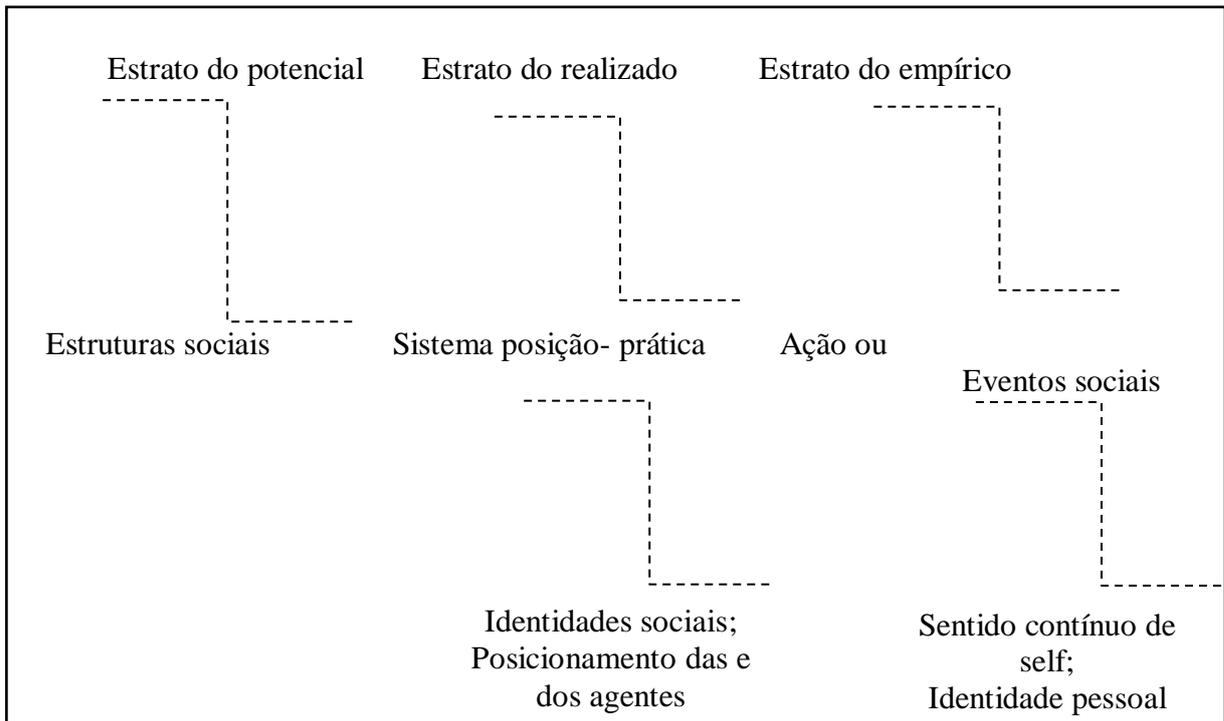
Dado que elas [as pessoas] têm que viver e ser bem sucedidas em três ordens, simultaneamente, elas devem, necessariamente, de alguma forma e em alguma medida, dar conta dos três conjuntos de comentários. Isto é o problema delas. Nada garante que os três conjuntos de emoções de primeira ordem se encaixem de maneira harmoniosa e segue-se, portanto, que as preocupações às quais elas se relacionam não podem ser todas evocadas sem que surja conflito entre elas (Archer, 2000, p. 65).

Em função desses conflitos, a autora reconhece as identidades pessoais como a maneira pela qual os sujeitos priorizam suas preocupações, a partir daquilo que nos é importante, tomando-as como preocupações últimas, de forma a hierarquizá-las, relacioná-las e organizá-las. Essa afirmação garante a tese de que as identidades pessoais não são resultantes da sociedade, mas sim de um exercício de reflexividade do sujeito ativo, que ordena e subordina suas preocupações em relação às três ordens da vida social.

A terceira propriedade humana, por sua vez, é a identidade social, que consiste, para Archer (2000), na capacidade que os sujeitos possuem de expressar suas identidades pessoais, através de suas preocupações últimas, em papéis sociais. Isso acontece na interface entre estruturas sociais e a agência e, por isso, é relacional. Essa afirmação conduz a necessidade de reconhecermos tanto os poderes e mecanismos das estruturas sociais – os poderes causais e dispositivos – quanto dos agentes – o sentido contínuo de self e a identidade pessoal. As propriedades emergentes das pessoas, nas identidades sociais, então, impactam as propriedades estruturais e culturais de modo a reproduzi-las ou modificá-las.

As e os agentes sociais dividem-se em três estratos: o primeiro, o agente primário, em suas práticas personificadas, que procura transformar a sociedade, e, ao fazê-lo, emerge o segundo estrato, os agentes corporativos, que se distinguem pela organização e articulação de seus objetivos. No momento em que afetam os arranjos sociais, emerge o último estrato, os atores sociais, que escolhem, entre o potencial de identidades sociais disponíveis, seus papéis sociais. O diálogo entre Archer (2000) e Bhaskar (1998) se sintetiza dessa forma:

Figura 7 – Diálogo entre Archer e Bhaskar



Fonte: elaborado pela autora.

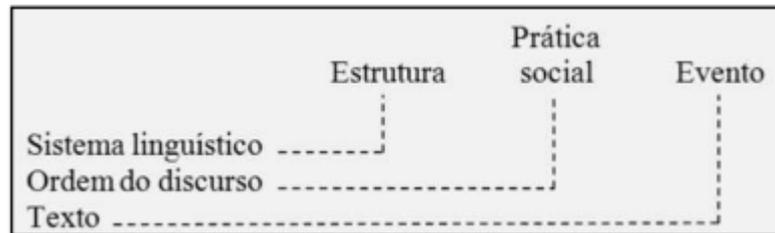
A figura representa a ontologia do Realismo Crítico, ou seja, a forma pela qual ele responde como a vida social se organiza. Tal organização é desenhada pelo Modelo Transformacional da Atividade Social: as estruturas sociais, a partir de seus poderes causais, permitem e constroem recursos, mecanismos e dispositivos que são ativados sobre os atores sociais posicionados em práticas particulares. Ao mesmo tempo, os agentes primários e corporativos dos eventos sociais, ao assumirem suas identidades sociais a partir da forma como se posicionam ou são posicionados nas práticas, atuam na reprodução ou na transformação das estruturas sociais.

O MTAS, portanto, é um modelo ontológico que explica a organização da realidade social a partir de uma perspectiva realista crítica, que admite a vida social estratificada cujas agências são capazes de transformá-la. Mas como isso ocorre discursivamente? Como evidenciar a importância das semioses (Fairclough, 2003) nesse processo? Para responder a isso, Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003) desenharam a Análise de Discurso Textualmente Orientada, discutida na seção a seguir.

3.2 A ontologia discursiva da Análise de Discurso Textualmente Orientada

Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003), analista discursivos críticos brancos ingleses, operacionalizam a ontologia da organização social do Realismo Crítico para explicar seu aspecto semiótico-discursivo. Fairclough (2003), partindo da premissa de que a vida social é textualmente mediada (Chouliaraki e Fairclough, 1999), descreve os estratos da ontologia discursiva crítica, sendo eles: o estrato do sistema linguístico, operacionalizado na articulação com as estruturas sociais; das ordens do discurso, operacionalizadas no diálogo com as práticas sociais e dos textos, operacionalizados na articulação com os eventos sociais:

Figura 8 – A ontologia discursiva crítica



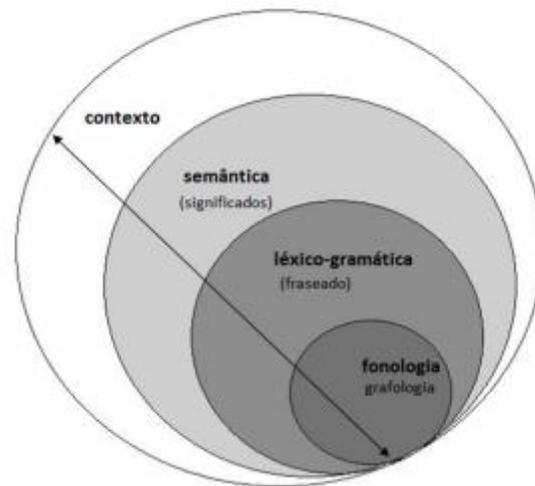
Fonte: Resende e Ramalho, 20061, p. 15.

O *estrato potencial* é operacionalizado como o sistema linguístico, concebido tendo como base a concepção da Linguística Sistêmico-Funcional (Halliday, 1994) de que a língua(gem) é um potencial semiótico no qual é instanciado em textos, os eventos empiricamente realizados, através das escolhas das/dos agentes. Para Fairclough (2003), o que se entende por potencial é definido pela capacidade de a estrutura semiótica permitir e constranger certas possibilidades em detrimento de outras, dependendo da prática social particular a que estão inseridas/os as/os agentes discursivos. Ainda, para Chouliaraki e Fairclough (1999) a língua é parte da vida social que se conecta dialeticamente a outros elementos não linguísticos e, por essa razão, é uma faceta semiótica para a análise social. A autora e o autor justificam a escolha da Linguística Sistêmico Funcional (LSF) como base para a descrição linguística da ADTO, afirmando que “a LSF teoriza linguagem de uma forma que melhor harmoniza com a perspectiva da ciência social crítica do que outras teorias da linguagem” (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p. 139).

Isso se dá pelo fato de que, assim como o Realismo Crítico organiza a vida social por estratos, a LSF concebe a linguagem também estruturada e estratificada. Dessa forma, a linguagem conecta sentidos (o estrato semântico) com expressões escritas e faladas (os estratos grafológicos e fonológicos) que, por sua vez, se conectam com elementos extralinguísticos. O

estrato semântico e o estrato fonológico e grafológico são mediados pelo estrato da lexicogramática, que, apesar de não ser, ele mesmo, diretamente uma interface dos elementos extralinguísticos, é histórica e parcialmente moldado por processos sociais. Essa concepção de que a lexicogramática se modifica dependendo dos contextos sociais faz com que o sistema semiótico, assim como a concepção realista crítica da vida social, seja um sistema aberto (Chouliaraki; Fairclough, 1999):

Figura 9 – Linguagem como sistema de estratos



Fonte: Fuzer e Cabral, 2014, p. 22

O ponto de mediação entre os estratos fonológico e grafológico e o estrato semântico, a lexicogramática, é fundamentado a partir das funções sociais a que ele serve – ou questiona – sendo constituído, assim, pela intersecção do que a LSF (Halliday, 1994) nomeia como macrofunções da linguagem:

a função ideacional (linguagem na construção e representação da experiência no mundo), a função interpessoal (linguagem na encenação das relações sociais e na construção de identidades sociais) e a função textual (linguagem na forma especificamente semiótica – textual – da prática produtiva) (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p.96).

Cada macrofunção é estruturada a partir de sistemas gramaticais – a função ideacional é realizada linguisticamente pelo sistema de transitividade; a função interpessoal, pelos sistemas de modo e modalidade e a função textual pelo sistema de informação (tema-remática e dado-novo). Esses sistemas são concebidos em redes, de forma a funcionarem simultaneamente como produção semiótica – a função textual – que constrói textualmente a forma como se experiencia o mundo – a função ideacional – no momento em que se encenam relações sociais –

a função interpessoal. O que podemos depreender, aqui, é que a vida social é construída, também, semioticamente, demonstrando a relação dialética entre escolhas lexicogramaticais e os contextos de cultura e sociais (Chouliaraki; Fairclough, 1999). A Análise de Discurso Textualmente Orientada, então, e por conta dessa relação dialética, transcende a divisão categórica dos estudos linguísticos e sociais: “assim, a análise de texto é uma parte essencial de análise de discurso, mas a análise de discurso não é só a análise linguística de textos” (Fairclough, 2003, p.4).

Essas macrofunções da linguagem são operacionalizadas por Fairclough (2003) partindo da concepção de que a linguagem é uma semiose, ou seja, um potencial de significação. Os poderes causais do sistema semiótico, quando ativados, produzem significações que estão localizadas *no estrato do realizado* que, na ontologia discursiva crítica, são identificados como ordens do discurso, sendo elas: os discursos, que são formas particulares de representar o mundo; os estilos, formas particulares de identificação de si e dos outros, e os gêneros, formas particulares de agir e inter-agir no mundo (Fairclough, 2003). Esse diálogo transdisciplinar faz o seguinte caminho: a função ideacional é operacionalizada pelo mecanismo “discursos”. Além disso, a função interpessoal é dividida em duas: as relações sociais são vistas, assim, pelos “estilos” e “gêneros” e a função textual é vista como recurso para as três categorias. A discussão mais detalhada dessas categorias será feita nas operacionalizações metodológicas da tese.

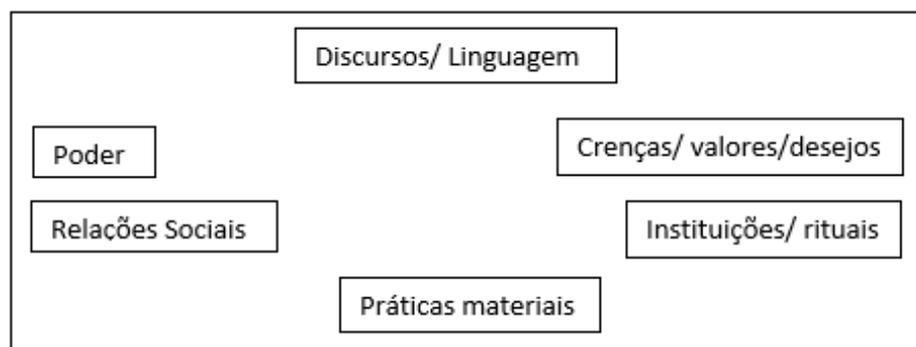
O estrato do realizado, que medeia o potencial e o empírico, não é constituído apenas em sua faceta discursiva. Chouliaraki e Fairclough (1999), retomando as discussões de Harvey (1996), geógrafo branco inglês e Laclau e Mouffe (1985), consideram este ponto de mediação como práticas sociais constituídas de momentos discursivos e não-discursivos, que se internalizam e se articulam mutuamente. David Harvey (1996) aborda o discurso como *um* momento do processo social que internaliza outros momentos não-discursivos. Esse momento refere-se a forma como os sujeitos refletem, discursivamente, o que se pensa em fazer assim como se pensa a própria natureza do discurso. Dessa forma, a preocupação do autor é

é examinar o termo ‘discurso’ e tentar posicionar seu papel, capacidades e poderes em relação a aspectos não discursivos da vida social, inclusive aqueles que podem entrar na definição de *posição-sujeito* (Harvey, 1996, p. 77. Grifos nossos).

Essa posição-sujeito é uma espécie de ponto de vista, ligado a posições sociais que agentes assumem (ou são assumidos) na prática em que estão inseridos (ou se inserem). Para explicitar o discurso como um momento do processo social e a maneira como se internaliza a

outros momentos não-discursivos, o geógrafo constrói um mapa cognitivo dialético, que representa o fluxo deste processo. A estrutura básica consiste em seis momentos distintos: o discurso, o poder, as relações sociais, as crenças, valores e desejos, as instituições e rituais e as práticas materiais. A escolha pelo termo “momento” evita, pois, “qualquer sentido de cristalização própria das atividades processuais em “permanências” – coisas, entidades, domínios ou sistemas claramente delimitados” (Harvey, 1996, p. 78), evidenciando o caráter contingencial dos processos. A figura a seguir representa semioticamente o mapa:

Figura 10 – Momentos do Mapa Cognitivo dos Processos Sociais



Fonte: Harvey, 1996, p.798.

Harvey, partindo do discurso, mas apontando que não há um ponto zero de análise do processo social, traça as características de cada momento. Para o autor, o momento discursivo é a grande potencialidade das semioses que estão disponíveis e que servem para representar o mundo social. O poder, por sua vez, são manifestações, também discursivas, que não se reduzem a um momento em si, dado seu caráter heterogêneo e complexo, mas é compreendido a partir de seus efeitos causais, nas operações que exercem em diversas esferas sociais – econômicas, políticas, culturais e simbólicas, no momento que operam na vida social. O momento designado como crenças/valores/ desejos é o mundo interior, no qual pensamentos, fantasias e desejos são ativados em um determinado processo social. Quando tais pensamentos e desejos são manifestados socialmente, tornam-se o momento das instituições/rituais.

Para Harvey (1996), a construção institucional é a forma como se organizam as relações políticas e sociais que se perpetuam em relativas durações. Tal forma de manifestação é instanciada por rituais culturais, como a religião, por exemplo, ou por instituições como o estado e a ciência. No que concerne às práticas sociais, é o momento em que se enraíza materialmente a vida humana e estão, por essa razão, relacionados ao sensorial e ao experiencial dos sujeitos. Em relação ao mundo interior, instanciam e objetivam os desejos, na forma de reprodução do eu corporal, mas também atuam na materialização de ambientes e de tecnologias.

Por fim, o momento das relações sociais está relacionado tanto às diversas maneiras de sociabilidade, nas quais pessoas se engajam, quanto aos ordenamentos relativamente duráveis destas relações. Dessa forma, estruturas cooperativas,

divisões de trabalho, hierarquias sociais de classe, raça, idade e gênero, ou o acesso individual ou grupal diferenciado às atividades materiais e simbólicas e ao poder social, são algumas das questões abrangidas neste momento (Harvey, 1996, p. 79).

O que podemos depreender disso é que as relações sociais marcam o momento em que questões identitárias são analisadas. Entretanto, tal análise se faz somente a partir de seus efeitos, não de suas causas, pelo fato de raça, classe e gênero, entre outros eixos identitários, serem reconhecidos a partir dos ordenamentos sociais que são constituídos no processo social.

Para explicar o conceito de internalização, o autor elenca alguns pontos fundamentais para entendermos como ocorrem as relações internas entre os momentos. Primeiro, as análises devem ser dialéticas, nas quais os discursos internalizam os outros momentos da mesma forma que os momentos não-discursivos também o internalizam. O discurso constrói pensamentos, fantasias e desejos assim como manifesta relações sociais e de poder, que se baseiam em instituições e rituais instanciadas nas experiências corporais. Ademais, o discurso produz efeitos nos outros momentos, como, por exemplo, admitirmos que crenças são afetadas pelos discursos que se produzem sobre elas.

Segundo, as relações internas são atividades de tradução: uma prática tradutória é quando um momento, ao internalizar os outros, traz para si características destes. O discurso, por exemplo, ao internalizar práticas materiais, carrega em si formas instanciadas do ambiente, ou seja, elementos materiais do espaço onde se realiza. Gomes, Carvalho e Ribeiro (2022), ao analisarem discursos de pessoas gordas experienciando o transporte público, demonstram como a catraca é um instrumento da atividade material que exclui seus corpos, tanto pelo fato de que pessoas gordas não conseguem entrar no ônibus como também dos olhares das outras pessoas ao presenciarem o fato. Neste evento, tal atividade é internalizada e traduzida pelos discursos das pessoas que estão inseridas na prática social particular assim como os discursos são internalizados e traduzidos pela atividade material. Assim, as autoras e o autor exemplificam como as relações internas de um momento, ao traduzir os outros, carrega características tanto dos outros momentos quando de si, fazendo com que

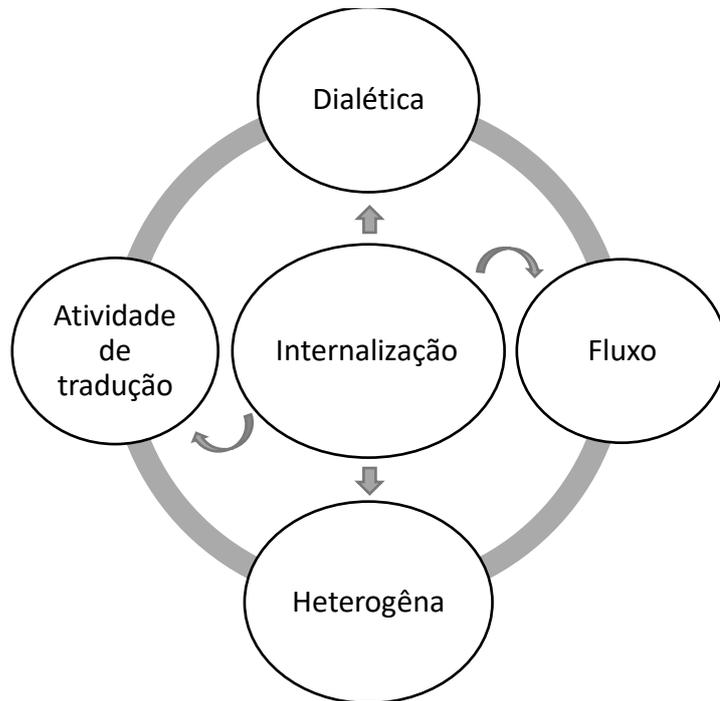
embora cada momento internalize forças de todos os outros, a internalização é sempre uma tradução da metamorfose desses efeitos ao invés de uma réplica

exata ou mimesis perfeita. Isso torna a questão de como construir as “regras de correspondência” operativas em momentos cruciais para como entendemos o funcionamento do processo social. (Harvey, 1996, pp. 80-81).

Essa metamorfose leva ao terceiro ponto: a internalização é heterogênea, pelo fato de que ela se dá por meio de efeitos conflitantes e ambíguos de outros momentos. Isso demonstra o caráter contingencial do processo social porque cada prática social internaliza mecanismos dos momentos de forma diferenciada. A partir da posição-sujeito, cada momento internaliza elementos distintos de outros, trazendo para si dimensões de poder e de resistência que não podem ser intuídas *a priori*. Assim relações sociais são (re)construídas, crenças e valores atribuídos, discursos proferidos, poderes ativados, práticas materiais experienciadas e instituições e rituais (re)produzidas em uma vasta possibilidade, garantindo a não fixidez dos momentos bem como a heterogeneidade do processo social.

A metamorfose do processo de tradução e a heterogeneidade das relações de internalização nos levam ao quarto ponto: a internalização é vista como um fluxo que confronta as permanências e cristalizações de entidades, instituições, discursos, etc. Por mais que os processos sociais, de caráter supostamente hegemônico, tentem produzir momentos fixos e imutáveis, essa tentativa é sempre uma relativa permanência, pois os conflitos e antagonismos fazem parte de todo e qualquer processo de internalização entre os momentos. Há, pois, resistência, e a análise deve servir para desvelar como os momentos do processo social trabalham para manter a reprodução, de caráter fraco, de sentidos fixos assim como para suas destruições. A internalização orienta que “o argumento básico se refira às relações internas e não à causalidade” (Harvey, 1996, p. 82), embora esta última seja importante para entendermos como desigualdades sociais são repetidamente construídas, mantidas e operadas. A internalização pode ser representada pela figura a seguir:

Figura 11 – A internalização dos momentos do processo social.



Fonte: elaborada pela autora.

A internalização dos momentos do processo social, para Harvey (1996), demonstra que práticas sociais são constituídas por elementos discursivos e não discursivos, cada um com suas características, que, em uma dada prática particular, relacionam-se entre eles, vistos, assim, como momentos, de forma que, ao se internalizarem, produzem modificações tanto nas características próprias quanto nas características típicas dos distintos. Contudo, o autor focaliza sua discussão para as relações internas entre os momentos: é preciso, então, uma discussão que aprofunde como acontece a relação entre os momentos de forma a analisar seus efeitos na prática como um todo. Para tal, o conceito de articulação é um princípio que ajuda a entender este processo.

Ernesto Laclau e Chantal Mouffe se debruçam sobre o conceito de articulação que será operacionalizado no conceito de discurso tal como proposto por Chouliaraki e Fairclough (1999). No capítulo *Além da positividade do social: antagonismos e hegemonia*, Laclau e Mouffe (2015 [1985]) evidenciam que a hegemonia supõe um campo teórico cuja categoria principal é a articulação. Desse modo, a hegemonia é efeito de articulações promovidas em práticas sociais e, por isso, pressupõe que existam elementos que serão articulados e que devam ser identificados separadamente.

A articulação é sempre uma prática e isso implica que existem elementos presentes nas variadas práticas sociais que são articulados ou recompostos e que a organização social se dá de forma contingencial, pois cada prática particular articula seus elementos de formas diferentes. Esse ponto dialoga com a noção de vida social como um sistema aberto tal como apresentado pelo Realismo Crítico bem como da heterogeneidade e do confronto às cristalizações do processo de internalização do Materialismo Geográfico, já que Laclau e Mouffe consideram

a abertura do social como o fundamento constitutivo ou a ‘essência negativa’ da existência, e as diversas ‘ordens sociais’ como precárias e, em última instância, tentativas fracassadas de domesticar o campo das diferenças. (...) Podemos então falar de uma crescente fragmentação das sociedades industriais avançadas (...), constituídas em torno de uma assimetria fundamental (Laclau; Mouffe, 2015, pp. 165-166).

Essa assimetria é vista pela crescente proliferação das diferenças na vida social. A forma de organização contingencial, recorrentemente articulada e recomposta, implica novas formas para a unidade instável resultante da prática articulatória e isso faz com que se negue qualquer forma essencialista e fixa das identidades. Essa questão será melhor descrita a seguir, no que concerne à ideia de posições diferenciais que a autora e o autor trabalham. Além disso, tal forma de organização nos orienta a pensar condições externas aos momentos, condições estas que dão recursos ou constrangimentos para que a prática articulatória aconteça, o que denominam de condição de existência.

A condição de existência é discutida, primeiramente, a partir de uma releitura crítica sobre a concepção de sobredeterminação de Louis Althusser. Para Laclau e Mouffe (2015 [1985]), a ideia de que o social é sobredeterminado possui um potencial interpretativo de que a vida social se constitui como significações do mundo, já que a junção entre o sobredeterminado e o determinado envolve uma dimensão simbólica. É por essa razão que os teóricos invalidam o contraste entre essência e aparência que as teorias marxistas, incluindo Althusser, assumem, porque não há um sentido último e literal para a primeira: ela, também, é sobredeterminada pela ordem simbólica. Dessa forma, “a sociedade e os agentes sociais carecem de qualquer essência, e suas regularidades consistem meramente de formas relativas e precárias de fixação” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 169).

Outra questão criticada sobre o viés althusseriano da sobredeterminação é o seu caráter único, ou seja, a ideia de que a instância última da condição de existência seja o econômico. A autora e o autor fazem uma interessante leitura sobre a determinação única repousar sobre a

economia: o fato de que qualquer determinação que tenha apenas uma instância fere a articulação contingente porque seria uma necessidade *a priori* de qualquer sociedade. A economia, seria, portanto, um elemento abstrato e pré-discursivo porque, se é uma condição de existência obrigatória e última, ela seria invariável para qualquer arranjo social.

Ainda, para Laclau e Mouffe (2015), a economia como última instância pressupõe que há outras, mas estas seriam determinadas pela primeira, de forma unidirecional, fazendo com que a sobredeterminação, limitada, seja essencial. O que o autor e a autora admitem é que, em vez de uma visão que pense as condições de existência dentro de um paradigma essencialista, se pense a partir de um campo de variação de contingências. É sobre o segundo ponto que a articulação pode ocorrer, pelo fato de que, sendo um campo *variado* de contingências, outras esferas da vida social são importantes elementos de condições de existência, como a política e a cultura. Além de negar a visão única de sobredeterminação, apontam, novamente, para o caráter heterogêneo e precário de fixação de identidades: “é impossível derivar, das condições de existência de uma certa relação conceitualmente especificada, a necessidade de que aquelas condições sejam preenchidas ou de que elas adotem formas específicas” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 169).

Assim que, para os pesquisadores, a totalidade das relações sociais não é um processo finito e permanente nem tampouco uma característica inerente dos momentos que compõem o social. Desse modo, as condições de existência são um campo de variação contingencial, são relações de exterioridade, mas, ao mesmo tempo, não podem ser admitidas *a priori*. Por isso, o resultado das relações entre os momentos da prática social, ou seja, a prática articulatória, não asseguram a condição de existência, ou seja, a “noção de totalidade é aqui rejeitada por referência ao caráter não linear das conexões que unem os elementos da totalidade presumida” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 175).

Se, então, a totalidade única é negada, a articulação é uma prática cujo efeito precisa ser compreendido como um sistema de posições diferenciais, nas quais as identidades “possuem caráter incompleto, aberto, e politicamente negociável” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 177). Tais posições diferenciais são denominadas pelos autores como os momentos da prática social, e o conjunto de tais posições é uma configuração – instável e mutável – que pode ser significada como uma totalidade. A articulação, desse modo, estabelece uma relação entre os elementos que sempre implica em identidades modificadas e em movimento. Elas são, portanto, relacionais, e a modificação de um elemento implica na modificação de outros (conforme já explicitado na concepção de internalização de Harvey). Se há uma relação necessária entre os

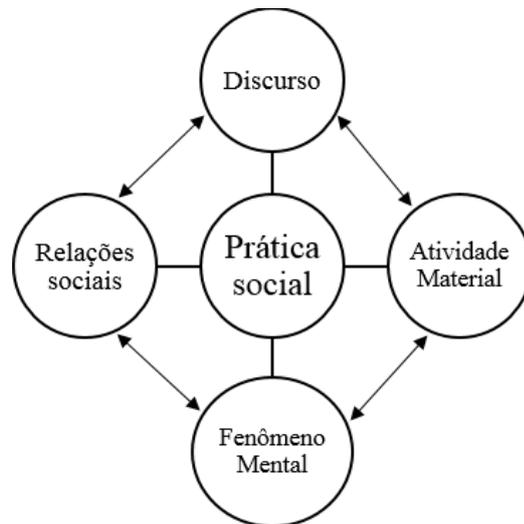
elementos, ela só pode ocorrer derivada de uma regularidade de sistemas de posições diferenciais.

É por isso que a autora e o autor admitem o sujeito como “posições de sujeito, no interior de uma estrutura discursiva” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 190). O discurso é uma totalidade que organiza o social e se insere em formações discursivas vistas, a partir de Foucault (1972 [1969]) em *Arqueologia do saber*, como regularidade em dispersão. Dessa forma, as formações discursivas são um conjunto de posições diferenciais e cada posição, um discurso. Portanto, sujeitos são vistos sempre como posições discursivas. O que isso deriva, para os autores, é o fato de que as posições de sujeito não podem ser vistas apenas na dispersão de suas posicionalidades, em forma de discurso, mas sim pela regularidade, o que faz com que seja necessária a análise da sobredeterminação que atua entre elas. Dessa forma, as diferentes posições de sujeito demonstram distintas regularidades de variadas formações discursivas produzindo, assim, sistemas de diferenças discursivas que só podem ser admitidas pelo fato de serem não-fixas e abertas.

Portanto, a articulação é uma prática que transforma os elementos em momentos resultando não em uma totalidade fixa, mas sim em sistemas de posições discursivamente estruturadas e dispersas, de forma aberta e contingencial, que produzem equivalências, fruto de articulações e tentativas de fechamento, e antagonismos e diferenças, implicações de rearticulações e tentativas de abertura. É nessa concepção que Chouliaraki e Fairclough (1999) definem o que é discurso e descrevem a metodologia que dele deriva.

Partindo, então, das discussões sobre os momentos da prática, a internalização e a articulação, Chouliaraki e Fairclough (1999) operacionalizam os momentos do processo social de Harvey (1996) e argumentam que cada prática social se constitui de quatro momentos: particulares tipos de atividade interligados em formas materiais particulares e sempre situados (atividade material), sujeitos particulares com suas respectivas vivências (fenômenos mentais), em relações sociais particulares (relações sociais) e recursos semióticos particulares (discurso). Os momentos da prática estão apresentados no esquema a seguir:

Figura 12 – Momentos da prática social



Fonte: Resende e Ramalho (2006, p. 39-40).

Cada momento (re)articula e internaliza os outros fazendo com que, por exemplo, o momento do discurso da prática tenha relação (e, portanto, realizações discursivas) com as relações sociais – hierarquias e subversões entre os sujeitos que dela participam -, com os fenômenos mentais – crenças, valores, desejos – e com as atividades materiais – mundo visto concretamente – que atuam na prática particular. Analisar práticas sociais, devem, por isso, levar em consideração aspectos de cada momento da prática, mesmo quando focalizamos em um apenas.

Assim sendo, *o discurso é o momento semiótico da prática social que se articula e se internaliza com os outros*. Isso implica dizer que o discurso, ao internalizar outros momentos, é tanto *uma prática de rearticulação*, que pode contribuir para as lutas hegemônicas que levam à abertura do social ao evidenciar as diferenças (antagonismos), quanto *uma prática de articulação* que pode contribuir para que as hegemônias desaguem no seu fechamento ao produzir universalizações (equivalências): a “ênfase na abertura do social inclui uma ênfase na diferença social, na diversidade e fluidez das identidades sociais, ligadas à crítica ao essencialismo” (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p. 120).

A autora e o autor enfatizam a vinculação dessas discussões às teorias pós-modernas, principalmente no que tange a importância do discurso para tais aberturas e fechamentos, trazendo, assim, para a ontologia discursiva crítica, discussões acerca da instabilidade das práticas sociais e das identidades, assim como o enfraquecimento das fronteiras, típicas da modernidade tardia. Chouliaraki e Fairclough (1999) reconhecem como recursos teóricos potentes a forma como Laclau e Mouffe (1985) discutem as questões sobre hegemonia para

discutir as mudanças sociais, mas criticam a forma pela qual este e esta autora “insistem na incondicional abertura do social e no abandono da distinção entre o discursivo e não discursivo” (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p. 124).

Uma questão importante para a ontologia discursiva crítica é como acontece, então, a abertura e o fechamento da vida social no campo da discursividade. Para isso, Chouliaraki e Fairclough (1999) apresentam as contribuições e limites da visão sobre semiótica de Derrida, base dos estudos de Laclau e Mouffe. Conforme os analistas do discurso, Derrida ajuda a entender a lógica específica do semiótico, ou seja, seus específicos poderes, a partir do que o autor denomina como cadeia de significantes. Entretanto, tal visão é ampliada pela formulação da Linguística Sistêmico-Funcional: para a LSF, tal lógica funciona da seguinte maneira: uma geração de enunciados constitui significados, reiterando a concepção funcional da linguagem, na qual escolhas lexicogramaticais instanciadas em diferentes enunciados sobre um mesmo aspecto da vida é concebida como uma questão de *negociação social*. Dessa maneira, a semiologia da LSF é “uma especificação da noção derridiana da cadeia de significados” (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p. 125), que, no cruzo com a ontologia realista-crítica, pode ser considerada como um poder causal do semiótico ativado nas práticas sociais.

Mas o que seria essa negociação? Chouliaraki e Fairclough (1999) admitem que, assim como Laclau e Mouffe (2015), a observação da vida social não deveria somente apontar as diferenças, mas analisar a forma como elas dialogam sem, no entanto, suprimir nenhuma delas. Em outras palavras, a forma como as práticas sociais operam na mediação entre as estruturas e os eventos está relacionada não somente nas diferenças entre posição-sujeitos, mas sobretudo na maneira como estes as negociam/dialogam. Essa *negociação da diferença* pode contribuir para uma abertura ou fechamento do social, ou seja, para rearticulação a favor de mudanças ou articulações que iteram hegemonias.

Dessa maneira, a negociação é vista como o diálogo entre campos discursivos, ou seja, está na esfera da interdiscursividade. Assim, quanto maior é a presença de vozes distintas e audíveis, maior é a abertura em termos discursivos, pois a “orientação para a diferença nos leva a focalizar graus e formas de dialogismo” (Fairclough, 2003) e que essa diferença é vista a partir da “posição em termos de relação de classe, gênero, raça e geração [que] afetam a contingência do semiótico em particular” (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p. 125). Podemos, então, traçar o cruzo entre a ontologia do Realismo Crítico com a ontologia discursiva crítica no que se refere ao estrato do realizado: o sistema-posição prática (Bhaskar, 1998), indicando que o ponto de mediação entre a estrutura e os eventos sociais é preenchido por posições que sujeitos assumem ou são assumidos a partir das identidades sociais (Archer, 2000), é operacionalizado pela

concepção de práticas sociais de Chouliaraki e Fairclough (1999). Na ontologia discursiva crítica, as práticas possuem momentos que se internalizam e se rearticulam, sendo o discurso seu momento semiótico que possui mecanismos próprios: os gêneros, discursos e estilos, concebidos como ordens do discurso.

Sendo assim, o termo discurso possui duas acepções: o discurso como um momento da prática social e como um dos mecanismos deste momento, ou seja, como formas particulares de representação do mundo e é por essa razão que este último é denominado sempre no plural (Resende; Ramalho, 2016). Dessa forma, o momento do discurso recorre a

maneiras particulares de representar, de agir e interagir e de identificarmos o mundo e a nós mesmos/mesmas. Isto é, assim como todas as outras pessoas – cada qual com suas particularidades e em seu contexto histórico, político, cultural –, lançamos mão de discursos, gêneros e estilos (Resende; Ramalho, 2016, p. 16-17).

O que as analistas brancas dos estudos discursivos críticos discutem é que as particularidades das pessoas, os contextos sociais a que elas estão inseridas, orientam as escolhas dos gêneros, discursos e estilos que serão potencialmente utilizados em uma dada prática particular. É por essa razão que Chouliaraki e Fairclough (1999) afirmam que essas particularidades estão relacionadas à negociação da diferença, ou seja, à forma como as pessoas se posicionam nas práticas. Tais posicionamentos estão relacionados, enfim, a como as diferenças sociais – classe, raça e gênero, entre outros marcadores, são negociados. Assim, o sistema-posição prática do RC é reconhecido discursivamente, na ontologia discursiva crítica, a partir das escolhas dos sujeitos, afetados pelas diferenças sociais, de diferentes (re)articulações e internalizações de ordens discursivas.

Gêneros, discursos e estilos são materializados, empiricamente, em textos, portanto, o *estrato empírico* da ontologia discursiva crítica é discutido por essas materializações. Para Fairclough (2003), textos são reconhecidos em seu sentido mais amplo, como sendo tanto impressos e escritos, como orais. Por mais que, hoje, reconhecemos que instanciações textuais também podem ser não-verbais e multimodais, Fairclough (2003, p.5) não se debruça nessas categorias, apesar de reconhecer a limitação do seu conceito: “até mesmo essa definição é muito limitada, visto que textos como programas de televisão não envolvem apenas a língua, mas também imagens visuais e efeitos de som”.

Fairclough (2003) faz uma discussão importante sobre os efeitos sociais dos textos. Estes, conforme já descrito, possuem causas, ou poderes causais, que os moldam no momento que são parcialmente constrangidos pelos recursos oferecidos tanto do sistema semiótico quanto

das ordens discursivas; mas, ao mesmo tempo, agem no momento em que reproduzem ou transformam tais recursos. Isso implica dizer que eles produzem mudanças: operacionalizando o Modelo Transformacional da Atividade Social, a ontologia discursiva crítica reconhece textos como eventos sociais e, por isso, eles “podem ter efeitos causais e mudar as pessoas (crenças, atitudes e etc), ações, relações sociais e o mundo material” (Fairclough, 2003, p. 11).

Essa visão relacional que explicita tanto os poderes causais quanto os efeitos sociais dos textos faz com que o autor advirta que tais efeitos não podem ser vistos como uma causalidade mecânica, eles dependem, também, das contingências das estruturas e das práticas sociais: “nós podemos construir textualmente (representar, imaginar e etc) o mundo social, porém, os efeitos de nossas representações dependem de vários fatores contextuais, incluindo a realidade social já existente, quem a está construindo, etc. (Fairclough, 2003, p. 12). Além disso, reivindica que a análise textual não está propriamente preocupada nos textos em si, mas também no processo interativo de produção de sentidos que geram. Um exemplo disso é o fato de que os sentidos que produtores de textos geram não necessariamente serão os sentidos que consumidores fazem no momento da interpretação. É por essa razão que, para Fairclough (2003, p.15), os efeitos causais dos textos dependem da produção de sentidos que são gerados, “ou melhor, que os sentidos têm mais efeito do que os textos em si”.

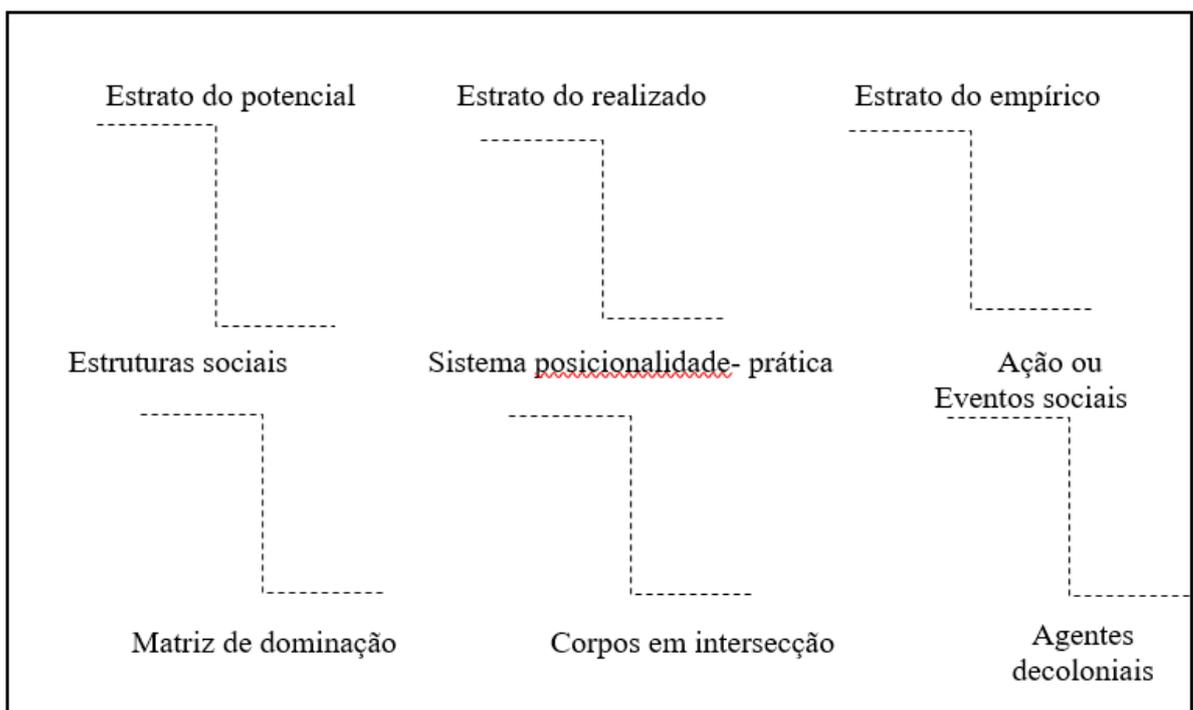
Desse modo, cruzando o estrato potencial do Realismo Crítico, Fairclough (2003) concebe as estruturas sociais, em sua ontologia discursiva crítica, como o sistema semiótico, com mecanismos e poderes causais que possibilitam e constroem recursos linguísticos e não linguísticos, em sua relação dialética com os contextos, a fim de significar o mundo. Ainda, o estrato do realizado é visto, pelo autor, a partir da forma como os recursos do sistema semiótico são potencialmente ativados nas práticas sociais, através das negociações da diferença e das ordens do discurso, estas articuladas e internalizadas por outros momentos não discursivos que, nas escolhas dos agentes sociais dentro de eventos sociais, são instanciados, no estrato do empírico, nos textos.

Exu gargalha!!!! Ele nos diz que é preciso carregar de axé os estudos discursivos críticos. Se as estruturas sociais possuem mecanismos e poderes causais, quais são eles? De onde surgem, no processo de socialização, os recursos e constrangimentos destas estruturas? Quando são ativados, nas práticas, sobre quem e quais efeitos? Como se experiencia tudo isso? Teóricos e teóricas brancas discutiram isso, mas como a intelectualidade negra, nas traquinagens exusíacas, podem transgredir essas discussões, ou melhor, como enegrecer esses estudos (MACEDO, 2022)?

3.3 A ontologia da organização social interseccional

A rasura do nosso rolê ontológico e epistemológico (Rufino, 2019a) cruza, primeiramente, a ontologia da organização social do Realismo Crítico com a Interseccionalidade e a atitude decolonial. O estrato do potencial será discutido a partir da matriz da dominação (Collins, 2019), para entendermos como o processo de socialização, que permeia nossos problemas sociais, atua, desde seu início, no processo colonial, e perpassando por sua continuidade, na colonialidade. Além disso, o estrato do realizado será discutido pela noção de corpo, pois é sobre ele que os poderes causais das estruturas são ativados para, por fim, serem experienciados, no estrato do empírico, pelos agentes decoloniais, estes inseridos em práticas de reexistências. O cruço, cheio de axé, que elabora a ontologia interseccional crítica é assim resumido:

Figura 13 – A ontologia interseccional crítica e seu axé para reexistências



Fonte: elaboração própria.

Estamos propondo que, na ontologia interseccional, o estrato do potencial, cujas estruturas sociais são definidas por mecanismos compreendidos como poderes causais, é constituído a partir da concepção de matriz de dominação (Collins, 2019). Para a autora, tal matriz é um sistema de opressões interligado, ou seja, opressões interseccionais que articulam *concomitantemente* mecanismos hierarquizantes sobre raça, classe, gênero e sexualidade, entre outros sistemas. Uma questão importante sobre essa articulação é o fato de que opressões não

podem ser vistas isoladamente nem valoradas distintamente, como por exemplo, admitir que opressões de gênero não estejam interligadas às de raça bem como assumir que a primeira é mais recorrente ou violenta que a segunda.

Outra questão é darmos conta de que as opressões e discriminações interseccionais não somam violências, mas, no momento em que cruzam diferentes sistemas, produzem um outro tipo de violência, de forma complexificada: não há, exemplificando, um machismo que se soma ao racismo, mas sim um racismo machista ou um machismo racista. Nas palavras de Akotirene, a Interseccionalidade, ao contrário de

somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modelados por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma de suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas (Akotirene, 2019, pp. 41-42).

As palavras desse *ori* regido pelas águas de Oxum nos mostram múltiplos pontos importantes para discutirmos a matriz de dominação. Além da importância de não somarmos as opressões para realmente entendermos as violências interseccionais, Akotirene, em concordância com Collins (2019), admite, primeiramente, que existem condições estruturais, vistas, aqui, no cruzo com as teorias críticas, como poderes causais (Bhaskar, 1998), que interagem e operam sobre os corpos. Em segundo lugar, que tais imbricamentos são colonialistas, ou seja, operam em favor das colonialidades do ser, do poder e do saber que se estabilizam, a partir da iterabilidade de posicionalidades das pessoas nas mais distintas práticas sociais, na produção de identidades. É por essa razão que, ao analisarmos os efeitos causais das estruturas da matriz de dominação, temos que contextualizar todos os eixos de identidade que compõem os corpos incididos por ela: raça, classe, gênero, sexualidade entre outros possíveis como, por exemplo, o tamanho e localização geopolítica.

Collins (2022), ao discutir elementos cruciais de uma análise interseccional, elenca quatro princípios que a regem: a construção interconectada entre sistemas de opressão, como o racismo, sexismo e exploração de classe, além de outros sistemas similares; as desigualdades sociais configuradas em forma de cruzo dessas opressões; as identificações de problemas sociais como representativas da forma como as pessoas estão posicionadas dentro de relações de poder, contextualmente situadas histórica e socialmente e, por fim e conseqüentemente, os pontos de vista das pessoas, dependentes de tais posicionalidades, sobre os fenômenos sociais. O que a autora nos *ori*-enta é o fato de que devemos pensar a matriz de dominação como

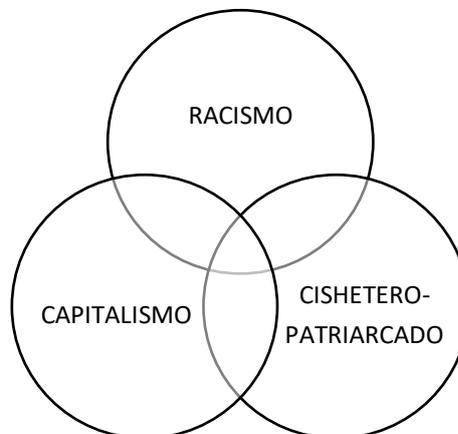
sistemas de opressão intrinsicamente relacionados com a maneira pela qual o poder, estruturalmente operado, configura tais sistemas. A fim de evitar o esvaziamento semântico e político da categoria “poder”, vista como um fenômeno multidimensional, Collins descreve

três pontos focais de uma análise de poder: (1) como as análises de opressões estruturais cruzadas sustentam sistemas de dominação; (2) como uma estrutura de domínios de poder fornece um conjunto de ferramentas conceituais para analisar e responder a relações de poder cruzadas; e (3) como uma análise mais robusta do coletivo ilumina a ação política de grupos subordinados (Collins, 2022, p. 22).

Para esta teórica negra, a matriz de dominação se refere a forma pela qual a dominação política é organizada a partir do cruzo de sistemas de opressões. Tais sistemas são descritos pela imbricação do cisheteropatriarcado, do neocolonialismo, do capitalismo e do imperialismo que, apesar de caracterizarem a geopolítica em nível global, assumem formas distintas em diferentes contextos geopolíticos e históricos. Os efeitos que os poderes causais desses sistemas geram é a capacidade de influenciar todos os aspectos da vida social. Assim, a “ênfase da interseccionalidade na interseção de sistemas de opressão sugere que cada uma das diferentes formas de dominação tem sua própria grade de poder, uma ‘matriz’ distinta de dinâmicas de poder que se cruzam” (Collins, 2022, p. 22).

Para nossa proposta ontológico-discursiva, admitiremos a maneira como Akotirene (2019) compreende as estruturas sociais: elas serão analisadas a partir da matriz de dominação colonial, ou seja, constituídas pelos sistemas de opressão, interligados, do racismo, do capitalismo e do cisheteropatriarcado, entre outros sistemas similares:

Figura 14 – Os sistemas de opressão da matriz de dominação



Fonte: elaboração própria.

A matriz de dominação, nesta perspectiva, materializa-se, então, a partir de interconexões situadas dos sistemas de poder, sendo, assim, uma “estrutura estruturante” (Collins, 2022, p. 24) capaz de parcialmente constranger os fenômenos sociais, isso porque “necessitamos compreender cisheteropatriarcado capitalismo e racismo, coexistindo, como modeladores de experiências e subjetividades da colonização até os dias da colonialidade” (Akotirene, 2019, p. 51).

Mas como os sistemas de poder são estruturados? Para Collins (2022), tais sistemas podem ser descritos a partir de domínios heurísticos, ou seja, ferramentas que explicam como as relações de poder são organizadas, de forma isolada ou em combinação, tanto na maneira como são operadas para a dominação quanto para possíveis transgressões. A autora propõe quatro tipos de domínios: o primeiro é o domínio estrutural do poder, que consiste nas políticas públicas que organizam e que regulam as instituições sociais, como bancos, escolas, departamentos de polícia. Sistemas de opressão se configuram a partir destas políticas, produzindo regras e regulamentos para as dominações racista, capitalista e cisheteropatriarcal. Ao analisarmos os sistemas de opressão, devemos, então, identificar quais políticas públicas e instituições atuam para as formas de dominação bem como aquelas que resistem a ela.

O segundo domínio é o disciplinar que consiste na forma como pessoas se utilizam das regras e dos regulamentos para reiterar hierarquias sociais ou desafiá-las, tanto na interação com o outro como na auto-regulação, a ponto de incorporar práticas disciplinares nos próprios comportamentos. Este domínio é capaz de explicar como a reprodução dos sistemas de opressão acontecem nos grupos vitimados, como, por exemplo, pessoas negras reproduzem racismo, mulheres, machismos e assim por diante, assim como práticas de resistências são produzidas dentro dos movimentos sociais ou em outras práticas sociais (Collins, 2022).

O terceiro domínio, por sua vez, é o cultural. Nele, o poder é construído a partir da produção de ideias (contra)hegemônicas que justificam desigualdades ou as combatem. Instituições como mídias tradicionais e independentes, currículos escolares (des)constroem “representações, ideias e ideologias sobre a desigualdade social” (Collins, 2022, p. 26). O último domínio é o interpessoal, que abrange como o poder é experienciado pelas pessoas inseridas em opressões que se cruzam (Collins, 2022).

No entanto, ao trazer para a matriz de dominação, e, portanto, para os sistemas de poder, um olhar político, as teorias interseccionais admitem a resistência a esses sistemas, refutando causalidades óbvias de que a matriz de dominação é, invariavelmente, reproduzida. Este olhar reafirma a ideia do Modelo Transformacional da Atividade Social do Realismo Crítico que admite a agência transformadora das pessoas assim como a perspectiva decolonial que coloca

o condenado como ponto de partida para a construção de um mundo que combata as estruturas coloniais. Dessa forma, a estrutura estruturante não é concebida apenas pelos seus poderes causais de dominação, mas principalmente pelas tradições da resistência: para tanto é preciso “desenvolver uma análise de poder com a ideia de uma matriz de dominação em seu núcleo pode lançar luz sobre as estratégias de resistência (Collins, 2022, p. 25).

Em sua faceta violenta, a matriz de dominação é um instrumento de poder autorizado que define e dita valores sociais, assim como o racismo, o capitalismo e o cisheteropatriarcado operam a lógica colonial da outridade da tragédia metafísica (Maldonado-Torres, 2018). Isso produz efeitos de sentidos calcados em binarismos nos quais a branquitude rica-classe média cishetera é o EU a base da normalidade e da normatividade, o padrão que categorizará “pessoas, coisas e ideias segundas as diferenças entre elas” (Collins, 2019, p. 137) dando formas hierarquizadas e valoradas à compreensão de tais diferenças. Para pensar nestas questões sugerimos a leitura da dissertação de Elenice Christina Maurílio da Silva (2023), socióloga branca brasileira, que investiga a produção de discursos de resistência e reexistência de Elen Valias na conta @atletasdepeso.

Para nossa ontologia interseccional, em seu cruzo com as teorias críticas, os sistemas de opressão capitalista, racista e cisheteropatriarcal, localizados no estrato do potencial, tem poderes causais que reiteram a noção binária da diferença; poderes os quais, de maneira interligada, operam, através da socialização, nas práticas sociais, posicionando as pessoas que delas participam, de forma a oprimi-las como “outro” ou privilegiá-las como “eu”. Assim,

a diferença é definida em termos opostos. Uma parte não é simplesmente diferente da sua contraparte; é inerentemente oposta a seu “outro”. Brancos e negros, homens e mulheres, pensamento e sentimento não são partes contrárias e complementares – são entidades fundamentalmente diferentes que se relacionam apenas como opostos (Collins, 2016, p. 137).

Para Collins (2016), o principal instrumento para a consolidação das diferenças como oposição é a objetificação. Tratar o “outro” como objeto tira dele o poder de se autodefinir, já que sua condição de sujeito é obliterada e, conseqüentemente, sentidos sobre si são construídos pelo de fora (outsider).

Sueli Carneiro (2015), teórica negra brasileira da educação, ao discutir sobre a outridade em termos raciais, transgride os estudos de Heidegger (2002) sobre a distinção entre ôntico e ontológico: o primeiro, refere-se às determinações do ser, como raça, cor, cultura, religião e etnia, enquanto o segundo ao ser como tal. Sua transgressão consiste em aplicar tal distinção para analisar as desigualdades raciais, já que, segundo a autora, o “racismo reduz o ser a sua

dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica, o que lhe atribui incompletude humana” (Carneiro, 2005, p. 27). Considerando os sistemas de opressão, podemos operacionalizar a discussão à forma como o capitalismo e o cisheteropatriarcado, interligados ao racismo, objetificam e reduzem mulheres e homens pobres não brancas/os, entre outras pessoas consideradas como “outro”, à dimensão ôntica. Nesta lógica, a ominação está relacionada à desumanização.

Alinhada a essa discussão, Akotirene (2019) afirma que identidade são experiências e subjetividades fixadas pelas violências colonialistas, legitimadas por uma política de diferenciação que produz desigualdades. Repetidamente reivindicando o olhar do feminismo negro, a autora nos leva a entender que a interseccionalidade, diferentemente, traz a concepção de uma identidade política, que, ao contrário da lógica da diferenciação binária de oposição, nos leva a aprender

com a pensadora Grada Kilomba que as diferenças são sempre relacionais, todas e todos são diferentes uns em relação aos outros. Raciocínio exato sobre a interseccionalidade, desinteressada nas diferenças identitárias, mas nas desigualdades impostas pela matriz de opressão (Akotirene, 2019, p. 50).

Cruzando, então, as discussões sobre os sistemas de poder de Collins (2017) com o estrato do potencial de Bhaskar (1998) e a matriz de opressão de Akotirene (2019), podemos afirmar que, na ontologia interseccional, os poderes causais das estruturas sociais articulam identidades binárias que estão disponíveis para serem materializadas nas práticas sociais. Carneiro (2005), na discussão sobre o dispositivo racial, retoma os estudos de Foucault (1979) sobre o conceito de dispositivo, parafraseando-o como um poder que “permanece disponível para ser operacionalizado em diferentes circunstâncias e momentos, se auto-reproduzindo mediante seu preenchimento estratégico” (Carneiro, 2005, p. 38). Dessa maneira, estamos admitindo como poderes causais, os dispositivos potencialmente disponíveis e inter cruzados do capitalismo, do racismo e do cisheteropatriarcado que, em determinados contextos e estratégias particulares, posicionam pessoas fixando identidades e subjetividades sob a lógica do “Outro” e do “Eu”, constituindo uma “função de existência” (Carneiro, 2005), cujos efeitos justificam desigualdades:

Essa [a função de existência] é, portanto, um tipo de prática divisora que um dispositivo institui no campo ontológico: a constituição de uma nova unidade, composta de um núcleo interno que se aloja a nova identidade padronizadora e, fora dele, uma exterioridade que lhe é oposta mas essencial para a sua afirmação (Carneiro, 2005, p. 39).

A autora, ainda na leitura do dispositivo foucaultiano, mostra como o dispositivo de sexualidade proposto por Foucault o localiza como um tipo de estratégia de classe, principalmente da burguesia, que opera a afirmação hegemônica econômica. Assim, a partir deste dispositivo, demarca-se uma identidade e um projeto político calcados no controle da sexualidade, que tem como investimento a medicalização da sexualidade feminina, a patologização do sexo e, portanto, a necessidade de vigiá-la ao mesmo tempo em que exalta o corpo, o vigor e a longevidade das classes que dominavam. Dessa maneira, a função de existência é materializada sobre um “eu” visto como vital e o “outro” como o espaço de perversões.

Carneiro (2005, p. 42) transgride tal discussão ao apontar “um não-dito na formulação de Foucault que é a imbricação do dispositivo da sexualidade com o de racialidade, que vai abranger um território mais vasto do que o da sexualidade, pelo estatuto que tem nele a cor da pele”, ponto fundamental dos estudos de Sueli Carneiro. Mas como é possível identificar a forma pela qual os dispositivos inter cruzados de racialidade, de classe e de gênero-sexualidade são operados? Em outras palavras, como podemos analisar os poderes causais das estruturas, sendo eles, conforme Bhaskar (1998), abstratos, já que são recursos potencialmente disponíveis? A materialização desses sistemas de opressão interligados pode ser vista nas práticas sociais, no estrato do realizado. Já discutimos como tal estrato é compreendido pelo Realismo Crítico: a partir do sistema posição-prática, o espaço de mediação entre as estruturas abstratas e os eventos concretos, que, operacionalizados, em nossa ontologia, nomeamos como sistema-posicionalidade prática.

Neste sistema, as pessoas se posicionam e são posicionadas pelas identidades sociais que exercem em determinada prática particular (Archer, 2000; Bhaskar, 1998). Gomes (2022, p.193), analista crítica branca brasileira dos estudos discursivos, ao discutir sobre as identidades sociais, resgatando os estudos de Linda Alcoff, admite que elas “não podem ser adequadamente analisadas, em qualquer âmbito social, sem uma atenção ao papel do corpo e da identidade visível do corpo e, portanto, da posicionalidade que ele ocupa nas constituições de práticas particulares em rede de práticas sociais”.

Assim, na ontologia interseccional, admitiremos que o *corpo em intersecção* será o elemento da prática social, que se articula e internaliza -se com outros momentos, sobre o qual os dispositivos inter cruzados das estruturas sociais são operados. Ainda conforme Gomes (2022, p.192), “os significados socioculturais e políticos são marcados no corpo e através dele, vividos, assim, como experiências materiais visíveis, determinantes também das (e nas) relações econômicas e políticas”. Tais relações são interseccionadas por questões raciais,

econômicas e de gênero-sexualidade, reiterando o caráter intercruzado dos sistemas de opressão (Collins, 2019).

Para discutir a inserção do “corpo” como um dos momentos da prática social, Gomes (2020), no capítulo “*Propondo uma abordagem de Análise Crítica de Discurso Generificada*”, parte de algumas discussões promovidas por pesquisadoras dos campos dos estudos discursivos críticos, questões estas importantes para o desenvolvimento de nossa proposta teórico-metodológica. Uma delas recai sobre a provocação lançada por Lazar (2020[2005]): a ADC é construída predominantemente por homens brancos heterossexuais. A ADC é, assim, posicionada a partir do gênero-sexualidade e raça, e esta posição orienta os objetos escolhidos para análise, fazendo com que se demande uma posição/produção maior das analistas e, conseqüentemente, um olhar epistemológico mais crítico sobre a própria teoria.

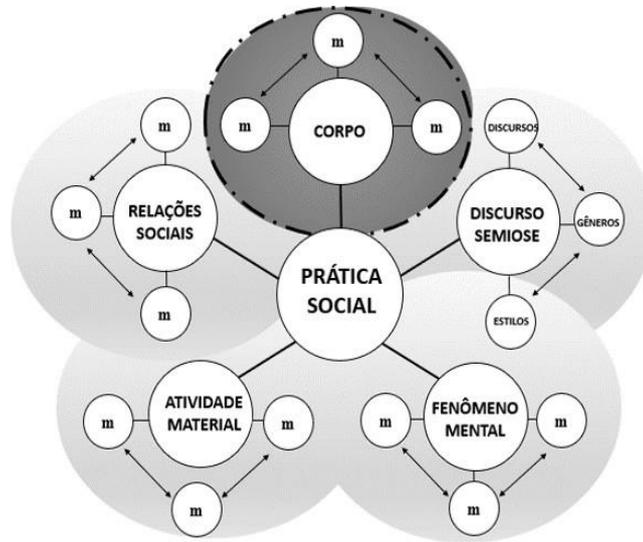
Lazar (2020 [2005]), analista crítica feminista branca, argumenta que a análise discursiva que se insere em um projeto emancipatório e crítico revela o funcionamento discursivo do poder serviço da manutenção de estruturas e relações sociais de opressão. Há, portanto, neste tipo de estudo, um ativismo analítico, sem que, com isso, se esvazie o conteúdo científico das análises. Ao contrário, “isso implica mobilizar a teoria em função de criar uma consciência crítica e desenvolver estratégias feministas para resistência e mudança” (Lazar, 2020 [2005], p. 25).

Gomes (2020), alinhando-se a essa discussão de cunho teórico e político, operacionaliza o conceito de prática social ao inserir mais um elemento: o corpo. Para isso, apresenta alguns resultados de estudos desenvolvidos por Ribeiro (2020) e Carvalho (2018). O primeiro analisou relatos de homens trans em práticas socioescolares e observou a importância do uso do banheiro, e a segunda relata as dificuldades e violências estabelecidas na relação entre corpos gordos e transporte público. O que a pesquisadora e o pesquisador concluíram é que esses corpos modificam as relações que acontecem nestes espaços, o que fez com que Gomes (2020) apontasse a importância do corpo, tanto na articulação e internalização com o momento discursivo quanto com os não-discursivos. Para a autora, corpos são afetados e afetam as relações sociais, discursos, crenças, ideologias, atividades materiais e, por isso,

inserir o elemento corpo dentre um dos momentos das práticas sociais torna-se relevante para discutir as dinâmicas de gênero na nossa sociedade, não só de gênero, mas também questões raciais, gordofóbicas, periféricas, homofóbicas, sexistas, entre outros (Gomes, 2020, p. 85).

Essa afirmação já nos leva a pensar interseccionalmente o corpo. Retomando o conceito de prática social proposto por Chouliaraki e Fairclough (1999), a partir de seus estudos sobre corpos, diferenças e vulnerabilidade sociais, Gomes inclui o elemento corpo:

Figura 15 – A inserção do corpo na prática social



Fonte: Gomes (2020, p. 85)

A analista crítica do discurso, dialogando com as noções de corporificação social de Connel (2016) e de prática social proposta em Chouliaraki e Fairclough (1999), afirma que é fundamental a análise de como o corpo se articula e se internaliza com os outros momentos da prática, impactando nas práticas sociais particulares. Em outras palavras, uma analítica discursivo-crítica que se preocupa em analisar questões relacionadas ao gênero e outros eixos identitários, como raça e classe, deve levar em consideração o corpo, pois é nele que se incidem relações de poder que podem oprimir certas pessoas e privilegiar outras. Ressaltamos que a proposta de uma ADC Generificada ainda privilegia o gênero como entrada para a análise, mesmo que ainda, de forma embrionária, Gomes (2020) assumiu uma visão interseccionada do corpo:

O olhar interseccional (...) permite-nos entender que o corpo, como um dos momentos da prática social, se corporifica diferentemente a partir das dinâmicas atravessadas pelos eixos de poder e de opressão: Gênero, Raça, Etnia, Territorialidade – espacial geográfica, Tamanho, Capital intelectual, Deficiência, Faixa Etária (Gomes, 2020, p. 88).

A inserção desse momento, para nós, dá conta de explicar como a negociação da diferença acontece, e também como relações sociais hierárquicas ou contra-hegemônicas se articulam, como atividades mentais são ativadas e construídas, como as atividades materiais

podem contribuir para a inclusão, exclusão, produção das diferenças, e como isso ocorre discursivamente. O corpo é, portanto, um dos pontos cruciais que podem ajudar a melhor explicar tanto o processo de internalização dos momentos da prática como sua (re)articulação, fazendo com que se analise como a negociação da diferença acontece em uma prática particular, ou seja, como são negociadas as diferenças em (redes de) práticas sociais específicas de resistência e reexistência.

Tomemos como exemplo a construção desta tese. Meu corpo branco, em intersecção com meus outros eixos, mulher classe média gorda, articula e internaliza atividades materiais – meu notebook, os pdfs dos livros, livros e artigos impressos, que, por sua vez, articula e internaliza fenômenos mentais – minha crença de um saber decolonial, na tentativa de implodir relações sociais coloniais na produção do saber, para enfim produzir discursivamente a proposta da ADICI. Sabemos que, na análise do momento corpo, muitas são as identidades de privilégio que incidem sobre mim: raça e classe me deram caminhos muito mais fáceis para a produção dessa tese, desde minha escolaridade sempre em escolas particulares, até a legitimação de meu corpo como pesquisadora.

Exu ri, gargalha e ouço sua risada vinda da encruza. Ele nos pergunta: de que perspectiva a ontologia interseccional parte para discutir o corpo?

A atitude decolonial da Análise de Discurso Crítica Interseccional não permite que seja a partir dos estudos ocidentais: é preciso trazer o corpo para a encruzilhada. Não admitimos aqui a concepção moderna de separação entre corpo e mente: o corpo, aqui, é concebido como um saber (Martins, 2011) que intercruza saber-pensar-sentir, cujas performances o afastam do modelo ocidental que privilegia o físico e o lança a uma dimensão espiralar, cujos tempos e espaços são constantemente rememorados, transformados. O corpo é, portanto, uma performance espiralar (Martins, 2011) que marca as identidades de hoje-ontem-amanhã, para contrapor o que Rufino (2019a, p.66) nos *ori-enta* sobre as ações colonialistas: o Colonialismo concentrou seus ataques nas dimensões do corpo: a “instituição colonial edificou-se a partir da pilhagem de corpos indígenas, negros e femininos brutalmente assassinados, desencantados, desmantelados e blindados cognitivamente”. Além disso, ao trazer para o corpo os princípios de Exu, ele se torna um espaço no qual é capaz de manter múltiplas potências, ou seja, o corpo é um campo de possibilidades que obedece à ética responsiva exusíaca. Neste sentido, a dimensão do corpo é suporte de uma diversidade de sabedorias que negam a passividade dos corpos pilhados diante das violências do carrego colonial (Rufino, 2019b).

O corpo é reconhecido, por Rufino (2019b) e também pela ADICI, como um arquivo de memórias ancestrais, um dispositivo de múltiplos saberes que, quando operados, enunciam uma

diversidade de experiências e vivências. Ou seja: existe um *saber corporal*, saber este cujas estratégias têm o poder de construir espaços onde identidades ancestrais sejam vitalizadas para operar na construção de identidades outras e reivindicadas pelas ações estrategistas decoloniais. Tais ações enunciam, assim, identidades corporais, ritmos e movimentações que apontam para a encruzilhada, lugar sobre o qual conflitos, embates e negociações acerca destes saberes são constantemente transformados. Exu é aquele que come e cospe a comida transformada.

Isso implica rolês epistêmicos (Rufino, 2019a), ou seja, deslocamentos epistemológicos rumo a caminhos pluriepistêmicos e polifônicos que nos encaminham para a produção de saberes inter cruzados antirracistas, anticapitalistas e anticisheteropatriarcais, inseridos em um ideário de transformação social, com a intenção da luta pela justiça social. É por essa razão que o estrato do realizado, como um sistema de posicionalidade-prática, na nossa ontologia interseccional, versa sobre práticas de resistência e de reexistência, aquelas que transgridem a matriz de dominação (Collins, 2019), ressignificando, a partir das traquinagens, as posicionalidades das pessoas inseridas nestas práticas. Invocamos Exu porque ele é o axé vital que reposiciona o corpo dentro do debate ontológico e do epistemológico, já que legitima os corpos pilhados, e, portanto, saberes historicamente negados. Além disso, e ao mesmo tempo, Exu é a corporificação de princípios, de domínios e de potência de seres transgressores da ordem binária que sustenta a função de existência (Carneiro, 2005), contrariando, assim, a política do esquecimento colonialista (Rufino, 2019a).

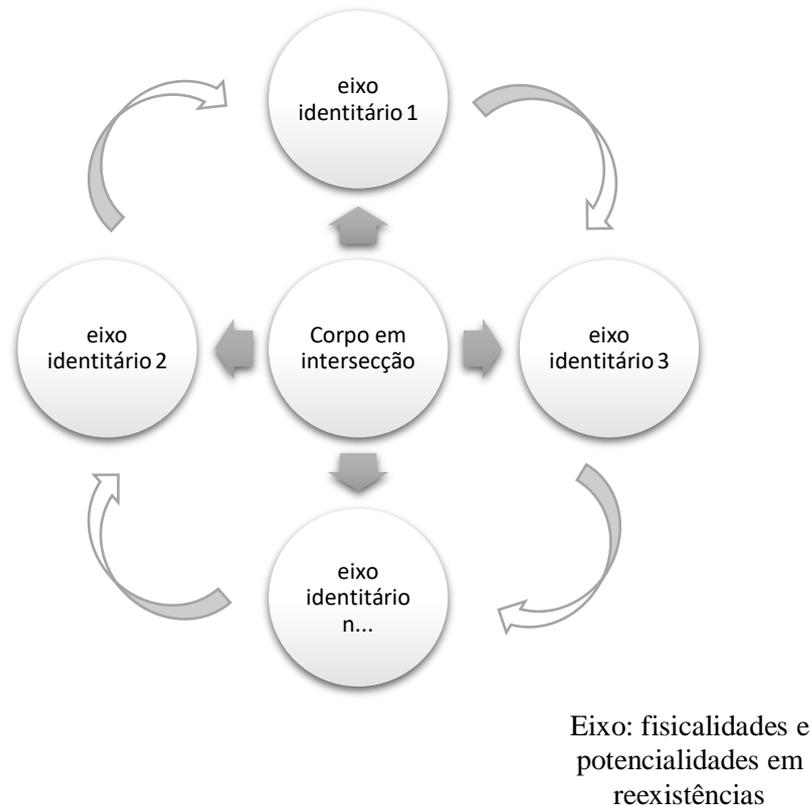
Pela perspectiva da encruzilhada, o corpo é credibilizado por suas potências e, por isso, integra tanto o suporte físico quanto suas potencialidades criativas. A performatividade corporal é, portanto, práticas de saberes afrodiaspóricos (Rufino, 2019b) assim como saberes outros decoloniais, como dos povos originários, cuja função elementar é reverberar suas existências, suas explicações de si e do mundo e suas possibilidades. Exu, ao mesmo tempo que sente, também age e reverbera a potência criativa, pois seu princípio dinâmico faz com que, mesmo partido, cada parte tenha o poder de criar outros seres. Isso tem como consequência a ideia de que o conceito de mundo passa tanto pelas possibilidades criadas pelos corpos como de suas fisicalidades:

o mesmo corpo que é investido de violência para a sustentação desse regime [colonial] é também o corpo que vibra as potências da imprevisibilidade e das possibilidades. É o corpo que nega, dissimula, faz a finta, enfeitiça, joga, finge que vai, mas não vai. É a sabedoria de fresta da síncope, a invocação da palavra que constrói mundos, a encarnação do ser em outras esferas, a ginga que vadeia ocupando os espaços vazios e fazendo do pouco muito. É o corpo de Bara e Elegbara, o corpo de transgressão e resiliência. Aquele que faz do seu suporte físico arquivo, arma, amuleto, totem e terreiro. Aquele em que a

mente vagueia no cruzo entre sentir/fazer/pensar, se permitindo montar por experiências cosmopolitas, pulsada por saberes fronteiriços (Rufino, 2019a, p. 70).

Isso implica que o corpo, as identidades visíveis, ou as fisicalidades, não podem ser vistas apenas como características fenotípicas, nem tampouco, um elemento passivo de reprodução de violências, mas um arquivo de memórias, um amuleto que constrói mandigas e proteções, um totem que o coloca como sagrado (não cristão) e terreiro, espaço de saberes ancestrais. Ao cruzar o sentir, o fazer e o pensar, nega as divisões eurocêtricas entre razão e emoção, entre corpo e espírito e o integra, abrindo caminhos para múltiplas possibilidades, para o imprevisível, para a montagem de um mundo que transgride as amarras e os feitiços do carrego colonial. Assim, sendo, e alinhando-nos com a perspectiva da encruzilhada, *o corpo em intersecção* será admitido a partir de sua composição não pelas diferenças identitárias, mas por eixos identitários que se cruzam e que sentem-fazem-pensam em resistências e reexistências:

Figura 16 – O corpo em intersecção



Fonte: elaboração própria.

Nosso rolê epistemológico cruza os saberes das teorias interseccionais, da perspectiva da encruzilhada e das teorias decoloniais para elaboramos os mecanismos que compõem o

momento corpo: os eixos identitários. Estes são configurados pelas identidades visíveis (Gomes, 2022), como raça, classe e gênero, e também as invisíveis, mas não de maneira isolada, sempre intercruzados coadunando a lógica interseccional (Akotirene, 2019). Além disso, eixos identitários são concebidos como a junção entre as fisicalidades – os elementos fenotípicos – e as potencialidades – o sentir-fazer-pensar - que, na atitude decolonial, rompe com as violências da colonialidade (Rufino, 2019a). Conforme Carvalho e Costa (2020), eixos identitários podem conferir privilégios e subordinações, dependendo do contexto das práticas e das posicionalidades exercidas. O corpo em intersecção, na ontologia interseccional e decolonial, transgride a relação hierárquica, na qual privilégios e subordinações são operados, nos contextos de resistência e de reexistências.

Na perspectiva da ontologia interseccional, as práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência são configuradas pela internalização e pela rearticulação do corpo em intersecção, compreendidas como um momento da prática, com outros momentos (não) discursivos: a atividade material, os fenômenos mentais, as relações sociais e o discurso, a fim de colocar em xeque as marafundas coloniais e inventar formas outras de saberes, de seres e de poderes. O corpo, em suas múltiplas intersecções identitárias, (des)rearticularm as formas de dominação ao ressignificar atividades materiais, fenômenos mentais, relações sociais e discursos ao mesmo tempo em que internalizam os mecanismos de cada momento, em posicionalidades reexistentes.

Como os corpos em intersecção experienciam as práticas de resistência e de reexistências? A ontologia interseccional cruzada à atitude colonial admite o *estrato do empírico* a partir dos agentes decoloniais. Para discutirmos sobre isso, voltemos à forma pela qual o Realismo Crítico identifica e descreve a concepção dos agentes engajados na prática: ela é realizada na descrição das propriedades emergentes das pessoas, o sentido contínuo de self, as identidades pessoal e social, assim explicado por Archer (2000). Queremos, principalmente, discutir sobre a primeira concepção: a noção universal de sentido de self, que, para a autora, é condição de todos os sujeitos e também da emergência das identidades.

Maldonado-Torres (2018), no capítulo *Análítica da Colonialidade e da Decolonialidade*, afirma que a colonização produziu sentidos normativos sobre o que entendemos sobre raça, gênero, classe e sexualidade, e admitimos aqui, entre outros eixos identitários. Para o autor, “conotações patológicas são dadas para diferentes corpos e diferentes práticas, dependendo do gênero específico, do sexo, da raça, e de outros marcadores da diferença (Maldonado-Torres, 2018, sp.). A “descoberta” das Américas é, portanto, um agente histórico que nomeou, classificou o mundo, com a finalidade de construir e ter seu próprio bem-

estar. O que percebemos é que, no momento da invasão portuguesa em terras brasileiras, as preocupações últimas dos povos originários foram fagocitadas pelas preocupações últimas dos portugueses, e que este processo contínuo de aniquilação subjetiva foi perpetuada nos séculos posteriores, no processo de escravização, sobre os corpos negros africanos em diáspora.

A tragédia metafísica, assim nomeada por Maldonado-Torres (2018), é um colapso da intersubjetividade e da alteridade, o que implicou uma distorção do significado de humanidade. Houve, dessa forma, uma transformação das propriedades emergentes dos sujeitos colonizados, e, por isso, o sentido de self não é contínuo e sim *disruptivo*. Pensar em uma propriedade universal das pessoas é universalizar os corpos, já que não se leva em consideração corpos não brancos colonizados, ou seja, o sentido contínuo de self só é válido para corpos brancos que geopoliticamente não foram subordinados no processo de colonização nem na colonialidade que dele deriva.

O sentido disruptivo do self da tragédia metafísica faz com que as identidades pessoais e sociais sejam constantemente ressignificadas, já que sujeitos colonizados não possuem a mesma liberdade para a construção das suas preocupações últimas e para suas posicionalidades. Portanto, suas identidades são constantemente negociadas, em um movimento de resistência e de reexistência que, ao mesmo tempo, resiste às opressões da matriz colonial e ressignificam suas existências, de forma combativa e criativa (Maldonado-Torres, 2018).

Partindo dessa reflexão, sob a lente interpretativa da encruzilhada, *quais as propriedades emergentes dos agentes decoloniais? Quais preocupações últimas e os sentimentos que delas derivam?* O sentido contínuo de self (Archer, 2000), ou seja, a capacidade das pessoas se reconhecerem como os mesmos seres ao longo do tempo, a partir da consciência de seus corpos, não pode ser admitido sobre os corpos dos agentes decoloniais. O sentido *disruptivo* de self, provocado pela colonização e pela colonialidade, pilha os corpos de ameríndios e negros (Rufino, 2019), levando ao não reconhecimento, já que seus corpos são transformados em mercadorias, desumanizados, zoomorfizados, em uma prática que tenta romper sua memória ancestral. Isso faz emergir identidades pessoais e sociais orientadas não pela passividade da pilhagem colonial, mas sim, pela resiliência e pela transgressão (Rufino, 2019a) de tais corpos.

A identidade pessoal dos agentes decoloniais transgridem, assim, as interações das ordens natural, prática e social coloniais. Na ordem natural, as preocupações últimas que culminam no bem-estar físico, estão relacionadas à sobrevivência dos corpos pilhados. A necropolítica da colonialidade tem o poder de decidir quem vive e quem morre na nossa sociedade ao privilegiar corpos brancos, com capital econômico e simbólico, e

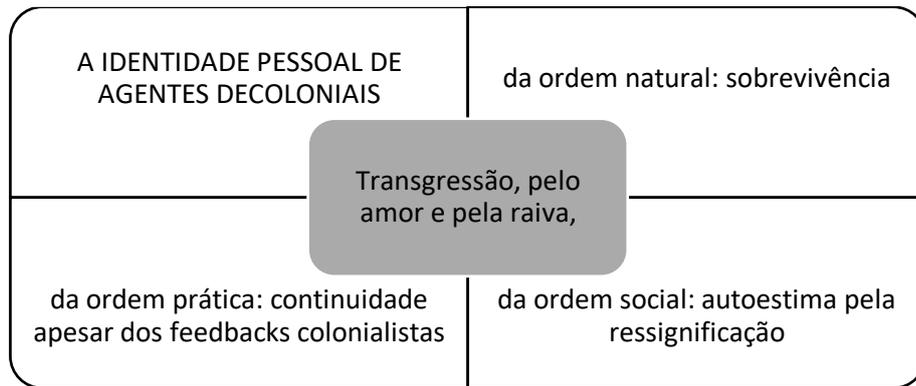
majoritariamente homens como aqueles que devem viver. Portanto, todos aqueles que fogem dessa matriz de vivência possuem como preocupação última da ordem natural sobreviver a essa lógica. São homens negros resistindo à violência policial, mulheres negras resistindo à invisibilização do racismo sexista, homens e mulheres indígenas, ao genocídio, assim como pessoas trans, e tantos outros agentes decoloniais que, todos os dias, tentam viver, apesar da matriz de dominação racista capitalista cisheteropatriarcal.

Na ordem prática, as relações de trabalho transgridem a normatividade das práticas. Diferentemente de Archer (2000), que analisa a competência performativa dos agentes a partir de feedbacks positivos e negativos que culminam na continuidade e na interrupção das práticas, respectivamente, identidades pessoais da ordem prática de agentes decoloniais não estão relacionadas a feedbacks. Muitos são os relatos, por exemplo, de pessoas negras que, no ambiente escolar ou no trabalho, não recebem feedbacks positivos, mesmo quando sua competência performativa é excelente. A continuidade das práticas de agentes decoloniais existe apesar dos feedbacks da normatividade colonial: a satisfação, o alívio e a euforia acontecem na interação entre os agentes decoloniais e a frustração, o tédio e a depressão combatidos na interação com agentes coloniais.

Na ordem prática, as relações sociais culminam a preocupação última da autoestima. Agentes decoloniais precisam transgredir os sentidos sociais que a colonialidade imputou sobre seus corpos para atingi-la. Nogueira (1998), ao debruçar-se sobre os sentidos imputados sobre os corpos negros, nos *ori-enta* para sentidos que destroem toda e qualquer autoestima de pessoas negras. Assim, esta parte, também, do movimento de transgressão da ordem social colonialista.

O que estamos admitindo, na ontologia interseccional, é o fato de que o sentido disruptivo de self orienta a transgressão das interações das ordens natural, prática e social que configura a identidade pessoal dos agentes decoloniais. Desse modo, a forma como estes hierarquizam, relacionam e organizam suas preocupações últimas partem da conexão ancestral e da transgressão, movimentos que combatem a matriz de dominação e seus sistemas de opressão intercruzados (Collins, 2019). Cruzando tal perspectiva à analítica da decolonialidade (Maldonado-Torres, 2018), as emoções que perpassam todas as ordens é o amor e a raiva:

Figura 17 – As propriedades emergentes das identidades pessoais de agentes decoloniais



Fonte: elaboração própria

O amor é um sentimento, que, para os agentes decoloniais, reforça seus laços, cria espaços seguros reavivando a ancestralidade, sentimento este que traduz o que se define como aquilombagem. Sobre o processo de aquilombar, Juliana Sankofa, pretativista, escritora e doutoranda em estudos literários pela Universidade Federal de Uberlândia, nos *ori-enta*, em seus versos-episteme:

*Aquilombar
 não é se esconder
 é enfrentar juntos a cara pálida do poder
 Também é dançar para afastar a dor
 e honrar quem já se foi
 É forjar laços mais fortes que aço
 incorruptíveis
 pelos egoísmos ocidentais
 É escuta
 É falas
 armas que se usam sem misericórdias
 Aquilombar é despir de tudo que nos finda
 Recusar nutrir a inveja branca.
 é amparar o grito no mesmo instante que ele é dado
 Segurar as mãos até que a dor passe e o sorriso raie.
 É dialogar principalmente entre nós, para nós e sobre nós.
 Desfazer-nos dos nós que atam as esperanças.
 Aquilombar é erguer o punho,*

*mas também abaixá-lo
no abraço- Forte*

Este poema-teoria ensina, nas palavras de uma mulher negra, a dimensão do amor entre agentes decoloniais. Dois movimentos se entrecruzam: a resistência à marafunda colonial, que coloca a agência em uma posição de combate à colonialidade, e o afeto, que emerge tanto das falas e das escutas quanto a solidariedade à dor dos mesmos. Isso é sintetizado na última estrofe: “Aquilombar é erguer o punho, mas também abaixá-lo no abraço forte”. Os punhos erguidos fazem referência ao gesto que representa a luta racial enquanto o punho abaixado, ao abraço entre mulheres e homens negros. É, pois, resistência e existência ao mesmo tempo.

Lorde Audre (2019), feminista negra estadunidense, por sua vez, nos ensina sobre os usos da raiva. Em uma apresentação, em 1981, na Conferência da Associação Nacional dos Estudos sobre Mulheres, em Connecticut, hooks, tendo como interlocutoras mulheres, predominantemente brancas, discorre sobre os usos transformadores da raiva. Para ela, a raiva é uma reação ao racismo e às atitudes racistas bem como dos pressupostos que permeiam tais ações e exemplifica diversos momentos nos quais mulheres brancas reagem à raiva de mulheres negras:

Eu falo de forma direta sobre uma raiva específica em uma conferência acadêmica, e uma mulher branca diz: “Diga como você se sente, mas não fale disso com tanta rispidez, ou eu não consigo te ouvir”. Mas é o meu jeito de falar que a impede de ouvir ou a ameaça de uma mensagem de que a vida dela pode mudar? (Audre, 2019, p. 156).

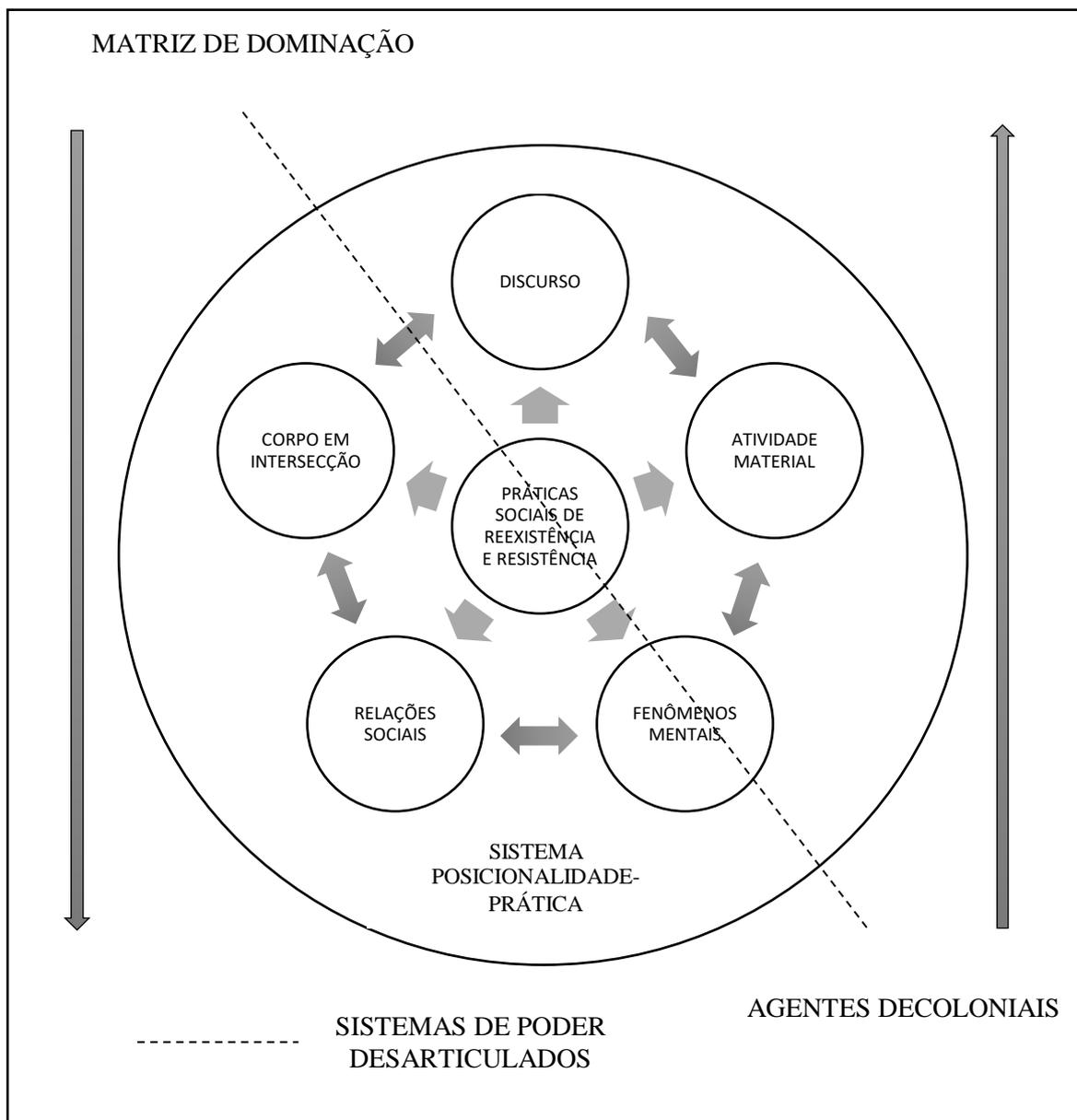
Essa parte da fala Audre, teórica negra estadunidense, aponta, para nós, duas questões importantes: a primeira, a forma como é lida, por mulheres brancas, a raiva de uma mulher negra, como uma atitude ríspida. Em outras palavras, a raiva é convertida em algo negativo, e, portanto, alvo a ser silenciado. A segunda, o questionamento final, que prova a ressignificação do sentimento: a raiva como mensagem de mudança, transformação. É sobre essa segunda concepção que a raiva será admitida na ontologia interseccional: como um sentimento capaz de movimentar as estruturas, ressignificar a vida social, de forma a combater injustiças.

A raiva é uma traquinagem exusíaca. Tal traquinagem é uma arma contra as opressões pessoais e institucionais, vista como “uma poderosa fonte de energia a serviço do progresso e da mudança (Audre, 2019, p. 159). Para a autora, a mudança a que ela se refere não estão nas mudanças pontuais, mas sim nas estruturas sociais que são pressupostos para as opressões, ou, no cruzo com a ontologia interseccional, dos poderes causais da matriz de dominação. Dessa maneira, “a raiva expressa e traduzida em uma ação a favor de nossos ideais e nosso futuro é

um ato de esclarecimento que liberta e dá força” (hooks, 2020, p. 160) e é por essa razão que tal sentimento é repleto de informação e de energia.

Resumidamente, a ontologia da organização social interseccional aqui proposta, transgride os estudos das teorias críticas (Archer, 2000; Bhaskar, 1998) em um rolê epistemológico (Rufino, 2019a) que desloca os saberes no cruzo com as teorias interseccionais (Akotirene, 2019; Collins, 2022; 2019) e com epistemologias negras (Carneiro, 2005; Nogueira, 1998; Rufino, 2019). Ressaltamos que, nesse cruzo, os sistemas de poder (Collins, 2022) são elementos que perpassam todos os estratos da organização social:

Figura 18 – A organização social da ontologia interseccional



Fonte: elaboração própria.

Exu ri! O que admitimos, aqui, é o fato de que práticas de resistência e de reexistências mediadoras da matriz de dominação e os agentes decoloniais burlam esses sistemas, ao (re)desarticularem políticas públicas, normas disciplinares, sentidos culturais e experiências pessoais e sociais, descarregando os feitiços da “marafunda colonial” (Rufino, 2019a). E gargalhando ouço seu sopro me perguntando: esqueceu que é analista do discurso? Como tudo isso ocorre discursivamente? Precisamos desenhar a ontologia discursiva crítica interseccional.

3.3 A ontologia discursiva crítica interseccional

Exu então gritou: o discurso na encruzilhada. Arriamos o ebó epistemológico da Análise de Discurso Crítica interseccional, pedindo licença, *Agô!*, a Exu, o linguista tradutor do mundo (Rufino, 2019a). O caminho ontológico até chegarmos aqui parte das discussões das ontologias do Realismo Crítico e da Análise Textualmente Orientada, lidas de forma transgressora, e que culmina na elaboração da ontologia interseccional, levando ao desenho da ontologia discursiva crítica interseccional:

Quadro 1 – O caminho ontológico da Análise de Discurso Crítica Interseccional

	ONTOLOGIA REALISTA CRÍTICA	ONTOLOGIA DISCURSIVA CRÍTICA	ONTOLOGIA INTERSECCIONAL	ONTOLOGIA DISCURSIVA CRÍTICA INTERSECCIONAL
ESTRATO DO POTENCIAL	Estruturas sociais	Sistema Semiótico	Matriz de Dominação	Linguagem-encruzilhada
ESTRATO DO REALIZADO	Sistema posição-prática	Discurso como um momento da prática	Sistema posicionalidade-prática: o corpo como um momento da prática	Ressignificação discursiva
ESTRATO DO EMPÍRICO	Eventos sociais – agência	Textos	Agentes decoloniais	Textos como agentes decoloniais

Para elaborarmos o estrato potencial da ontologia discursiva crítica, primeiramente, vamos falar sobre a colonialidade da linguagem, uma vez que, para nós, ela é o cruzo entre o sistema semiótico, assim pensando por Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003) e a matriz de dominação (Collins, 2019). Esse cruzo nos permite indagar algumas questões: *se o sistema semiótico é um potencial linguístico-discursivo que agentes discursivos escolhem, conscientemente ou não, de acordo com suas posicionalidades na prática, para construir seus textos, como a matriz de dominação imputou escolhas que perpetuam o racismo, o capitalismo e o cisheteropatriarcado inter cruzados? Em outras palavras, como a matriz de dominação produz poderes causais para a colonialidade da linguagem? E o mais importante: como a agência de corpos decoloniais em práticas de resistência e de reexistências desarticulam essa colonialidade colocando a linguagem no princípio dinâmico de Exu (Rufino, 2019), ou seja, na linguagem-encruzilhada?*

Gabriela Veronelli (2021 [2015]), teórica branca argentina, em *Sobre a Colonialidade da Linguagem*, afirma que essa colonialidade é um processo que acompanha a Colonialidade do Poder já que opera com aspectos de dominação colonialista cuja base é a racialização. Para a autora, pensar a Colonialidade da linguagem pressupõe a dinâmica entre língua e raça:

Uma vez que a racialização é inseparável da apropriação e redução eurocêntricas do universo das populações colonizadas, a relação raça/linguagem é praticada dentro de uma filosofia, ideologia e política eurocêntricas que incluem uma política linguística (Veronelli, 2021 [2015], p. 91).

Essa política da qual a autora discorre trata-se de um “aparato epistêmico-ideológico da modernidade” (Veronelli, 2021 [2015], p. 92) que desumaniza a forma como os colonizados se expressam semioticamente, já que tem como base um paradigma que conecta uma concepção de língua, de gramática, de civilização à escrita, naturalizando, de maneira positiva e legítima, essa forma de linguagem e deslegitimando a oralidade. Isso tem como implicação, então, a falsa afirmação de que colonizadores tem linguagem e colonizados não tem. O paradigma eurocêntrico renascentista acerca da linguagem a coloca como um elemento institucionalizado, ordenado a partir de uma gramática – estritamente construída a partir da escrita – que constrói uma visão de língua politizada, pois representa um Estado-nação, que nega “qualquer interação que tente complicar a variedade e heterogeneidade de usuários e situações de interação” (Veronelli, 2021, p. 93).

Observemos, como exemplo prático, o excerto da Carta de Caminha, documento escrito do séc. XVI, que relata uma comunicação entre os colonizadores portugueses e os povos originários:

Um deles viu umas contas de rosário brancas: mostrou que as queria, pegou-as, folgou muito com elas e colocou-as no pescoço. Depois tirou-as e com elas envolveu os braços e acenava para a terra e logo para as contas e para o colar do Capitão, como querendo dizer que dariam ouro por aquilo. Nós assim o traduzíamos porque esse era o nosso maior desejo..., *Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isso nós não desejávamos compreender, porque tal coisa não aceitaríamos fazer* (Caminha, 1500, grifos nossos)

O que percebemos nesse excerto exemplifica as relações de poder que se instauram a partir da Colonialidade da linguagem: a comunicação gestual do indígena é interpretada de forma unilateral, concordando com o projeto colonizador: “como querendo dizer que dariam ouro por aquilo”. Caminha, no momento em que coloca sentidos sobre a gestualidade indígena, a interpreta como uma troca, na qual os lusitanos seriam privilegiados, pois coloca a interação discursiva nas trocas mercantilistas, dando valor econômico “ouro” às contas de rosário. A variedade semiótica daqueles gestos, sob a perspectiva indígena hipoteticamente discursivizada em “mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar”, é prontamente negada em “isso nós não desejávamos compreender, porque tal coisa não aceitaríamos fazer”, o que revela a relação assimétrica do poder, pois reduz os efeitos de sentido a projetos particulares, projetos estes vinculados a interesses lusitanos.

Essa reflexão sobre a Carta de Caminha comunga com o que Veronelli (2021 [2015], p.94) argumenta sobre a forma como a Colonialidade da linguagem produz a disposição da comunicação entre os colonizadores e a restrita forma de se comunicar entre os colonizados: “comunicadores simples e suas linguagens a ferramentas rudimentares de expressividade”. Assim que o paradigma de linguagem é classificado como monolinguístico. Veronelli, ao discutir as relações sociocomunicativas de poder entre colonizadores e colonizados, apresenta-nos do que se trata o monolinguajar:

o monolinguajar me permite questionar a interação comunicativa entre aqueles que percebem a si mesmos como seres que têm linguagem “em sentido pleno”, e os outros seres como bestas, quase animais, e que, portanto, são considerados como seres que carecem de linguagem, mas que podem ser treinados para entender os colonizadores-colonializadores suficientemente bem para obedecer ordens e fazer o que eles querem. Em síntese, embora seja possível argumentar que e como a colonialidade anula a possibilidade de diálogo e criação dialógica com significado entre colonizadores e colonizados, isso não significa que não houve comunicação alguma entre eles. É essa

prática comunicativa que vou caracterizar como *monolinguajar* (Veronelli, 2021 [2015], p. 94).

O que disso resulta é a impossibilidade de compreender o colonizado tanto como produtor quanto como consumidor de textos, retirando deles a capacidade de investir, política e ideologicamente, assim como suas posicionalidades para produzir, interpretar e responder discursivamente. A colonialidade da linguagem tenta anular a capacidade discursiva das pessoas não-brancas, silenciando suas gramáticas e conhecimentos, legitimando uma concepção de linguagem que não versa sobre seus linguajares. Conforme Pineda (2017, p 16) “a linguagem tornou-se, sem dúvida, um elemento significativo no processo de construção de uma sociedade hierarquizada, estabelecendo-se como elemento de promoção, legitimação e institucionalização das desigualdades”.

Gabriel Nascimento, linguista aplicado negro brasileiro, nos *ori-enta* para a forma como a língua(gem) torna-se parte do projeto de colonização e da colonialidade, discutindo sua relação com o processo de racialização que dele deriva. Para o pesquisador, a linguagem funciona como um fetiche ocidental que cria distintas formas de normatizar e idealizar as línguas nacionais tendo como base o mundo brancocêntrico greco-latino, que produz circuitos de reprodução da linguagem que, aliadas às normas e idealizações, consolidam o projeto de modernidade (Nascimento, 2020).

O conceito de língua tal como (re)produzido no Ocidente resulta deste fetiche que relaciona a promessa de perfeição da modernidade com as performances linguístico-discursivas, tendo como régua o grego e o latim, o que certamente invisibilizou a auto-organização africana, e também, no contexto América Latina e Caribe, a dos povos originários, negando-lhes o direito de possuir língua(gem). A língua, é, pois, uma *comunidade imaginada*, um construto europeu sobre sua língua e sobre si:

compreende-se que essa comunidade é um dos grandes fetiches usados pelo mundo ocidental até aqui para produzir diferença em sua trajetória de dominação colonial. Esse projeto não apenas institui *um fetiche de estética* na linguagem baseado em um projeto de elites locais de cada estado-nação, mas também impõe sua língua aos povos colonizados (Nascimento, 2020, p. 2).

Um dos primeiros atos deste fetiche estético foi o combate às línguas faladas pelos povos originários e pelos povos africanos em diáspora. Resgatando os estudos sobre epistemicídio de Sueli Carneiro (2005), Nascimento (2020) explica que, quando a desapropriação se dá por meio da língua(gem), impossibilita pessoas a compreenderem e modificarem a língua, já que além de não serem sujeitos dela, a língua é tratada como um sistema abstrato de regras. O linguista

crítico considera então o epistemicídio “o pai das línguas ocidentais” (Nascimento, 2020, p. 12) porque é calcado na idealização do grego e do latim, e tem como meta o aperfeiçoamento linguístico-discursivo a um projeto nacional de expansão da colonização. E isso se deve pela dominação da escrita, e conseqüentemente, das gramáticas, transformando culturas ágrafas em alvo de dominação, silenciadas em detrimento do poder das culturas escritas.

O linguicídio, como então nos ensina Nascimento (2020), é uma forma particular de epistemicídio pois atua por meio das políticas linguísticas promovidas pela e na colonialidade. No Brasil, vários são os exemplos de políticas linguísticas linguicidas, como a proibição do ensino das línguas dos povos originários tal como ditada por Marquês de Pombal. Além disso, atua por meio da linguagem, nas formas de conceituar, de nomear e de discriminar diretamente, atuando produzindo preconceitos linguísticos (Bagno, 1998), ampliado, na perspectiva de Nascimento (2020) como um tipo de preconceitos racial: eis aqui o carregamento colonial (Rufino, 2019a) da linguagem.

O linguicídio é, portanto, a análise do preconceito racial relacionada ao social e ao linguístico, uma forma de materialização semiótica, que opera na produção do *racismo linguístico*. Como forma de exemplificar isso, Nascimento (2020) traz a importância dos atos de nomeação, sempre contextuais, a partir da escolha lexical “negro”. Esta nomeação, reiterada sistematicamente durante o processo de escravidão, é uma categoria discursiva e histórica, criada pela branquitude para justificar sua ficcional superioridade, o que nos mostra como a língua está estritamente relacionada a projetos particulares e violentos. Os usos linguísticos, por sua vez, são situados historicamente na colonialidade, com o intuito de hierarquizar racialmente a população.

Podemos considerar que, na colonialidade da linguagem, a língua é marca de dominação, elemento fundamental e estruturante do racismo, tendo assim sua *posição* na estrutura do mundo colonial, uma vez que produz é produzida em condições históricas, econômicas, culturais e políticas, fazendo com que sujeitos possam classificar (ou não) o mundo, e por extensão, possam classificar (ou não) a si mesmos (Nascimento, 2020). O que disso decorre é que a língua se articula e é articulada por sujeitos heterogêneos, por estarem inseridos a múltiplas condições e, por isso, ela muda por meio deles e das convenções criadas: a língua, diferentemente do projeto colonialista, não é neutra, ela é perpassada por poderes.

Essa discussão é de extrema importância para a ontologia discursiva crítica interseccional pois, ao mesmo tempo em que critica a concepção estruturalista de língua como um sistema autônomo, lança questionamentos sobre a concepção pós-estruturalista de que tudo é criado pela língua. O pós-estruturalismo, ao negar o sujeito, como por exemplo, na

sobredeterminação althusseriana do sujeito assujeitado, pressupõe que não exista uma agência das pessoas, e, portanto, de suas posicionalidades, sobre a língua(gem).

Esse posicionamento de Nascimento (2020) coaduna-se aos princípios ontológicos e epistemológicos da Análise Textualmente Orientada (Chouliaraki; Fairclough, 1999; Fairclough, 2003), que, ao colocar o discurso como um dos momentos da prática, admite que existam outros, não discursivos, que estão em articulação e internalização potenciais produzindo o sistema prática-posicionalidade. A tese que embasa a ADTO é que as análises não podem se resumir ao discurso. Admitir que a língua cria o real, e, portanto, que a realidade é estritamente linguístico-discursiva, reduz e restringe o olhar para a realidade europeia, como se a colonialidade da linguagem não partisse de ações violentas de sujeitos que cometem linguicídio.

O que está em discussão aqui é o fato de que pessoas reconhecem outras e se reconhecem inseridas em espaços de enunciação e de que, de alguma maneira, se inscrevem e são inscritos em dinâmicas sociodiscursivas (Baptista, 2019). É, portanto, essa dinâmica que constrói o que se denomina como *lócus enunciativo*:

Neste sentido, entendemos que o *lócus enunciativo* se conforma como um espaço de tensões que abarca diferentes identidades do sujeito, sendo atravessado por diversos movimentos constitutivo das dinâmicas de interação sociais [...] que, no arcabouço epistemológico da colonialidade-modernidade, foram fixados e determinados como absolutos sob os olhares epistemológicos da racionalidade ocidental (Baptista, 2019, pp. 124-125)

Para a autora brasileira, a perspectiva decolonial assume que o *lócus de enunciação*, espaço sócio-histórico que instaura *locis enunciativos*, seja capaz de desvelar possíveis epistemologias de poder porque está relacionado não somente à descrição do que se fala e ou escreve, mas também às causas, às finalidades e ao posicionamento de quem diz-fala. Na colonialidade da linguagem, o *lócus de enunciação* tenta invisibilizar *loci enunciativos* dos sujeitos subalternizados a ela.

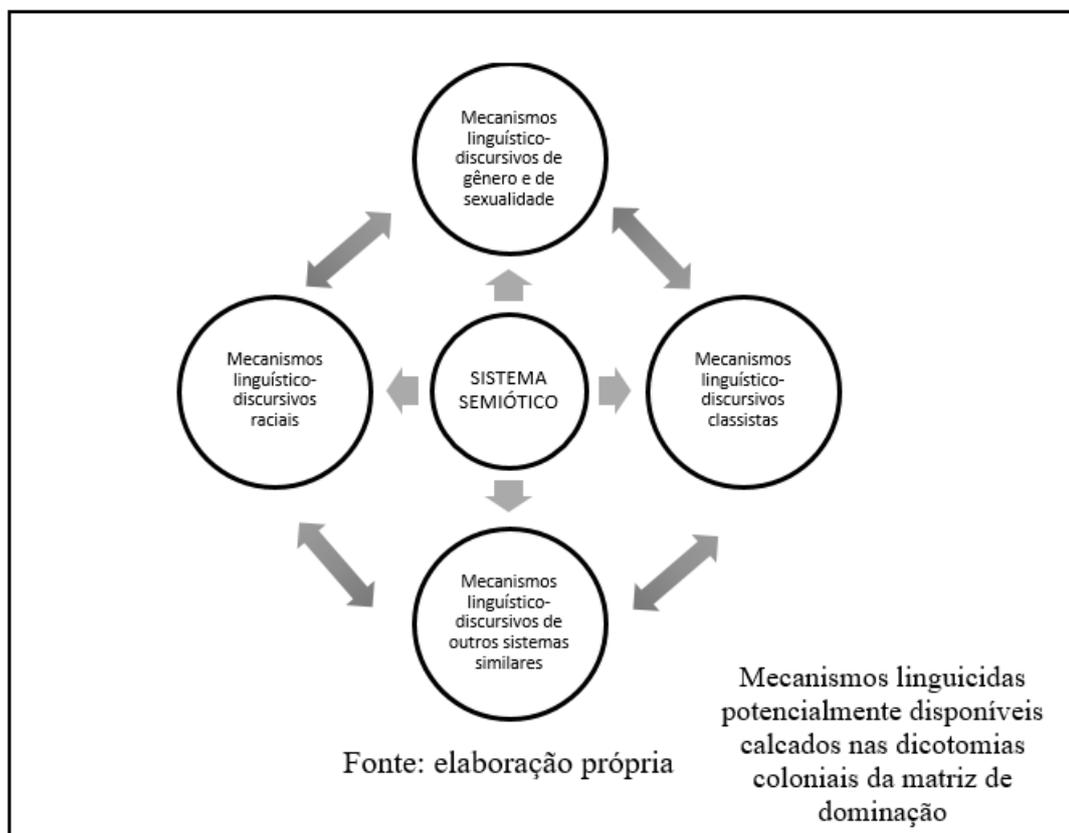
Desse modo, admitir que a língua se articula e é articulada por sujeitos e que estes estão inseridos histórica, política, econômica e culturalmente, é pensar que existem estruturas sociais que parcialmente moldam a língua(gem) mas que ações linguístico-discursivas destes sujeitos podem (e devem) transformar, parcialmente, as estruturas. Fairclough (2001 [1992]), nos estudos discursivos, comunga com tal visão no momento em que define a relação dialética do discurso: o discurso constrói e é constitutivo da sociedade. Por mais que a língua(gem), mais precisamente, a colonialidade da linguagem, esteja submetida a um projeto de poder que a

transforma em um bem imaterial de dominação (Nascimento, 2020), produzindo lócus de enunciação excludentes, pessoas agem também por ela. Nesta esteira, Nascimento (2020) considera a língua como um espaço de luta racial, no qual antagonismos criam dominações e resistências, evidenciando disputas de poder: “Assim, mais do que compreender ou abandonar os sistemas de poder, é preciso disputá-los para que as línguas também sejam espaços de luta” (Nascimento, 2020, p. 8).

Nossa ontologia discursiva crítica interseccional precisa interseccionar a colonialidade da linguagem e a concepção de língua como instrumento colonial. Retomemos a discussão sobre poder de Collins (2022, p. 22): a analítica do poder tem como um dos pontos centrais a maneira “como as análises de opressões estruturais *cruzadas* sustentam sistemas de dominação”. O que a autora nos *ori-enta*, assim como Akotirene (2019), é que a matriz de dominação, matriz essa estruturante da modernidade-colonialidade, intersecciona sistemas racistas com outras formas de dominação: o classismo e o cisheteropatriarcado (Akotirene 2019), dentre outros sistemas similares (Collins, 2019).

O sistema semiótico, então, não produz apenas potenciais linguísticos-discursivos de hierarquias raciais, mas os intercruza com hierarquias balizadas em dicotomias coloniais de gênero e de sexualidade (Lugones, 2020) assim como de classe. Dessa forma, o linguicídio são materializações de *racismos sexistas classistas* linguísticos, ou de *sexismos racistas classistas* linguísticos ou qualquer intersecção possível, no escopo da matriz de dominação, que produz e justifica violências. O estrato semiótico, ou seja, potencial, na colonialidade da linguagem, pode ser assim representado:

Figura 19 – O estrato semiótico da colonialidade da linguagem, sob a perspectiva interseccional



Fonte: elaboração própria

É a partir da discussão sobre o sistema semiótico colonial que podemos responder as primeiras indagações que iniciam essa seção: se o sistema semiótico é constituído de potenciais elementos linguístico-discursivos em que corpos/agentes escolhem, de acordo com suas posicionalidades nas práticas sociais, para construir seus textos, como a matriz de dominação imputa certas escolhas que perpetuam o racismo, o capitalismo e o cisheteropatriarcado de maneira inter cruzados? Em outras palavras, como a matriz de dominação produz poderes causais para a produção e manutenção da colonialidade da linguagem? O estrato do potencial, como sistema semiótico da Análise de Discurso Crítica Interseccional, admite os poderes causais e seus mecanismos linguicidas, na colonialidade da linguagem, como potenciais linguístico-discursivos produzidos a partir das lógicas binárias como homem-mulher, negro-branco, pobre-rico, inter cruzados, que se organizam lexicogramaticalmente (Halliday, 2004) para gerar e imputar opressões, compreendidas, sempre, como interseccionais.

Fairclough (2003), ao discutir o estrato do semiótico na ontologia discursiva crítica, afirma que “as línguas podem ser consideradas dentro da estrutura social abstrata [estrato do potencial]. Uma língua define um certo potencial, certas possibilidades e exclui outras”

(Fairclough, 2003, p. 29). Tais definições são motivadas tanto pelo sistema da língua, por exemplo, ordenações sintáticas, quanto pela relação entre língua e as condições históricas, econômicas, políticas e culturais. Em outras palavras, os poderes causais do sistema semiótico são, também, ideológicos (Bakhtin, 2002 [1929]), pois os mecanismos linguístico-discursivos, tanto disponíveis quanto estrangidos, seguem projetos discursivos particulares. Na ontologia discursiva crítica, a faceta hegemônica desse sistema insere-se no projeto racista capitalista e cisheteropatriarcal da colonialidade.

Lélia Gonzalez (2021[1988]) nos *ori-enta*, ao discutir o racismo na América Latina, sobre o caráter ideológico da colonialidade:

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais (Gonzalez, 1998 p. 131).

De maneira intercruzada, as ideologias cisheteronormativa e capitalista interseccionam-se à do branqueamento para legitimar as classificações e valores impostos pela matriz de dominação (Collins, 2019) como únicas, verdadeiras e universais. O sistema semiótico, dessa maneira, e sofisticadamente, ao seguir essa lógica, disponibiliza mecanismos linguístico-discursivos para sustentar ideologias racistas classistas e cisheteronormativas.

Exu gargalha e alto!!! Ele, como senhor da comunicação, como o linguista tradutor do mundo (Rufino, 2019a), como aquele que, em sua terceira cabaça, chacoalha o pó mágico da polarização do mundo, que transgride e esculhamba a polarizada colonialidade, que descarrega a marafunda colonial nos sopra a resistência, rumo à encruzilhada, mais precisamente à linguagem-encruzilhada.

Nascimento (2020) já apontava que, mesmo a língua sendo um instrumento de dominação, e, portanto, um mecanismo da colonialidade, ainda há frestas, fissuras e outras maneiras de produzir língua-em-resistência. Ainda que a língua, da maneira como a matriz de dominação e/ou sistema mundo moderno coloquial opera, seja um perverso e sofisticado instrumento de dominação e de mecanismo da colonialidade, em função de sua capacidade enunciativa, dinâmica e concreta, ela também pode operar nas dinâmicas da resistências. A língua é, pois, um espaço de disputa de poder que, nas muitas tensões, pode causar fissuras e frestas de resistências, que fazem emergir agentes que reagem a ela, definidos, aqui, como *agentes decoloniais*, no momento em que evidenciam e escolhem mecanismos linguístico-

discursivos constrangidos pela colonialidade da linguagem assim como inventando formas outras de potenciais semióticos.

Podemos, por exemplo, citar o Pajubá¹⁸ e os estudos sobre **contrabando discursivo** desenvolvidos por Iran Melo (2022, p.54) que, segundo o pesquisador, é

“**queer**, porque proclama a **ininteligibilidade** da matriz de abjeção como potência; é **decolonial** porque nega os valores da herança da matriz eurocentrada; é **pós-identitário** porque não se compromete com a assunção da identidade, mas com a liberdade do fazer identitário, sem se essencializar; é um **objeto das análises do discurso** porque se realiza por uma manifestação interdiscursiva requintada no contexto das agendas políticas de grupos subalternizados; é um **projeto glotopolítico** porque ocorre pela reflexividade de grupos organizados em prol de mudanças da linguagem como mudanças sociais”. (Melo, 2022, p.54)

Lelia Gonzalez (1998) traz uma discussão importante e potente sobre o caráter inventivo de agentes decoloniais que transgridem a norma semiótica: *o pretuguês*, que são as marcas de africanização do português falado, principalmente em relação ao ritmo e à tonalidade das línguas africanas que modificaram o português brasileiro em relação ao europeu. O que a autora aponta, assim como Nascimento (2020), é o fato de que, quando pessoas esculhambam a marafunda colonial, e em extensão, o sistema semiótico da colonialidade, elas modificam tal sistema. É uma forma de combater o que Veronelli (2017) chama de “monolinguajar”.

Entendendo que a colonialidade da linguagem tenta invisibilizar formas múltiplas de linguagem, principalmente pelo domínio da escrita, Rufino (2019a) nos ensina que a noção de encruzilhada

emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, *perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo. A encruza emerge como a potência que nos possibilita estripulias* (Rufino, 2019a, p. 36, grifos nossos).

Cruzando os saberes decoloniais de Rufino (2019) à matriz de dominação de Collins (2019) e ao sistema semiótico de Fairclough (2003), propomos na ontologia discursiva crítica o estrato do semiótico como *linguagem-encruzilhada*. Para Rufino, a “virada linguística, elementar para a constituição da crítica ao colonialismo, pode ser também entendida como sendo a dobra na palavra performatizada pelos múltiplos saberes praticados na banda de cá do Atlântico” (Rufino, 2019a, pp. 11-12). Essa dobra na palavra é a dimensão da natureza da

¹⁸ Linguagem da comunidade LGBTQIA+

linguagem-encruzilhada, que faz com que saberes plurifônicos, calcados na ancestralidade “substanciam a invenção e a defesa da vida” (Rufino, 2019, p. 13). Assim, as diferentes formas de saber são instanciadas nas “múltiplas formas de invenção da linguagem” (Rufino, 2019a, p. 17).

A linguagem-encruzilhada configura-se por dois movimentos que acontecem simultaneamente: é tanto uma ressignificação do sistema-semiótico da colonialidade quanto uma invenção de um sistema semiótico decolonial.

A ressignificação, conforme Bachur (2021), sociólogo branco brasileiro, acontece quando uma construção, termo ou uma expressão linguística, antes tomadas como pejorativas, transformam-se em algo positivo. São usos linguísticos cujos movimentos semântico-discursivos operam com “fins políticos para se fazer frente a algum tipo de discurso, colocando sentidos em disputas” (Gomes; Carvalho, 2022, p. 377). É o caso, por exemplo, dos termos “negro” ou “preto” que, quando em certos contextos usados por pessoas negras e pretas, marcam positivamente suas identidades raciais, além de carregarem semanticamente afetos. (Nascimento, 2020).

Outro exemplo foi a análise que fizemos – eu e Gomes (2022) - sobre a forma como o movimento LGBTQIA+ ressignificou, na #COISADEVIADO, o pronunciamento do ex-presidente Jair Bolsonaro: o agente colonial político afirmou que usar máscara, em um contexto de pandemia COVID-19, era coisa de viado, marcando pejorativamente a sexualidade. A comunidade, por meio da hashtag, nas redes sociais, ressignificou o que é ser viado, relacionando positivamente sexualidade com avaliações positivas como “inteligentes”, “científicos” e “políticos”: ser viado é ser inteligente; ser político, ser científico.

Bachur (2021), ao discutir sobre o processo de ressignificação em uma perspectiva sociológica, busca nos estudos de Butler (1997) o caráter político afirmativo deste processo, mas critica a forma como a autora o subjetiva tanto por não admitir discursos hegemônicos que também utilizam a ressignificação quanto o caráter idealista-subjetivista, ao inserir o processo aos atos de fala. Bachur admite que a ressignificação não acontece apenas nos atos de fala, mas também em manifestações coletivas. É neste sentido que eu e Gomes (2002, p.378) alinharmos à releitura que Bachur (2021, p.281) faz do conceito de ressignificação, ao considerá-la uma práxis política e social” capaz de:

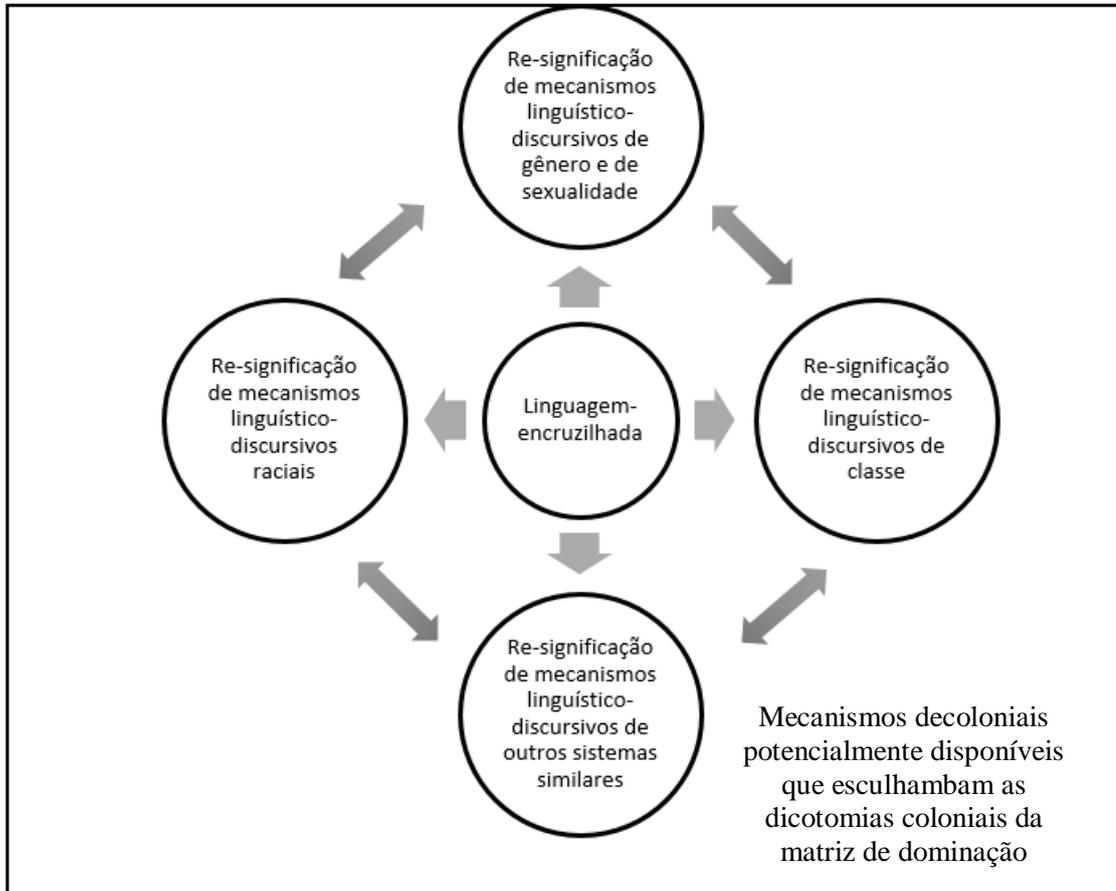
(i) designar o campo semiótico do discurso como uma arena de conflito em que se disputa não apenas a interpretação do presente e do passado, mas também *as possibilidades de sentido abertas para o futuro, pois é a interpretação do passado e do presente que abre ou fecha cursos de ação*

possíveis no futuro; (ii) designar essa luta como uma prática que, enquanto tal, funde aspectos sociais, políticos, institucionais e discursivos, colaborando assim para a construção de uma teoria material do discurso. [...] (Bachur, 2021, p.281, grifos nossos).

Entender a ressignificação como uma práxis social é de extrema importância para nossa proposta ontológica discursiva, pois caracteriza o segundo movimento da linguagem-encruzilhada. Tratar a linguagem-encruzilhada apenas como um movimento que, a partir de um uso pejorativo, se ressignifica de forma afirmativa, ainda coloca como referência a colonialidade da linguagem, já que parte dos mecanismos linguístico-discursivos disponíveis transformados em prol da decolonização. No entanto, a ideia de sentidos abertos e possíveis e cursos de ação possíveis da forma como Bachur (2021) pensa a ressignificação é o ponto de partida para aprofundarmos nossa tese de que formas outras de mecanismos decoloniais do sistema-semiótico possam ser inventados.

Rufino (2019a, p. 20) nos sopra: a “encruzilhada guarda o poder da transmutação, assim faremos como Exu, que, de cada pedaço picotado do seu corpo, se reconstruiu como um novo ser e se colocou a caminhar e a inventar a vida enquanto possibilidade”. É por esse axé vital de Exu, que a linguagem-encruzilhada, além de ressignificar, também significa, e esse duplo movimento nomearemos de *re-significação*. O estrato semiótico da ontologia discursiva crítica decolonial pode, então, ser representado, semioticamente:

Figura 20 – O estrato semiótico da ontologia discursiva crítica



Fonte: elaboração própria.

Ao contrário do monolinguajar, acreditamos nos plurilinguajares, que, a partir das estripulias que culminam na re-significação do sistema semiótico, produzem os mecanismos linguístico-discursivos decoloniais que escolhambam a ordem binária da marafunda colonial. Conforme Rufino,

A linguagem produzida nos jogos ritualizados no cotidiano negociam inúmeros significados e possibilidades de diálogos. O exercício de examinar a linguagem para buscar possibilidades de transgressão à colonialidade nos desafia a adentrar o campo das produções ainda não tão bem encaradas (Rufino, 2019a, p. 34).

Ouvindo Rufino, podemos nos perguntar: como os inúmeros significados e possibilidades da linguagem-encruzilhada são operados nas práticas? Como agentes decoloniais, em suas posicionalidades transgressivas, escolhem os seus mecanismos linguístico-discursivos e como são organizados?

Cruzando o estrato do realizado, concebido como sistema posição-prática (Bhaskar, 1998) com a concepção de discurso da ontologia discursiva crítica (Chouliaraki; Fairclough, 1999; Fairclough, 2003) e a de sistema posicionalidade-prática, com a inserção do corpo em intersecção (Gomes, 2020) da ontologia interseccional, admitiremos, na ontologia discursiva crítica, o estrato do realizado como *práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistências*, que re-significam o discurso, visto como um dos momentos do sistema prática-posicionalidade, que rearticula e internaliza outros momentos da prática: o corpo, a atividade material, os fenômenos mentais e as relações sociais (Gomes, 2020), também re-significados, em prol do projeto de decolonização.

Fairclough (2003) admite o estrato do realizado como o ponto de mediação entre estruturas sociais abstratas – o sistema semiótico – e os eventos concretos – os textos: essa “relação é mediada – há entidades organizacionais intermediárias entre estruturas e eventos. Vou chamá-las de ‘práticas sociais’” (Fairclough, 2003, p. 21). Para sua ontologia discursiva crítica, conforme já mencionamos, o analista discursivo crítico aprofunda o momento “discurso” trazendo seus mecanismos, concebidos como elementos linguísticos das redes de práticas sociais, chamados de ordens do discurso:

esses elementos selecionam certas possibilidades definidas pelas línguas e excluem outros – eles controlam a variabilidade linguística para certas áreas da vida social. Então ordens de discurso podem ser vistas como organização e controle social da variação linguística (Fairclough, 2003, p. 30).

O autor volta-se para as formas pelas quais os mecanismos discursivos da rede de práticas sociais, ou melhor definindo, as ordens do discurso, controlam a vida, pressupondo, assim, a faceta discursiva em seu aspecto hegemônico. Nossa tese é que a ontologia discursiva crítica de Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003) parte da ideia de que as estruturas sociais são organizadas e funcionam com base em um sistema semiótico da colonialidade, que produz, de forma naturalizada, práticas sociodiscursivas de dominação.

O discurso, nesta lógica, é um dos momentos das práticas, cujos mecanismos são operados em prol do projeto colonialista, pois “nesse nível intermediário, estamos tratando com uma ‘superdeterminação’ muito maior da linguagem com outros elementos sociais” (Fairclough, 2003, p.30), porque, segundo o autor, as ordens do discurso são organizadas e controlam não apenas os recursos linguísticos, mas também os *sociais*.

Quais são então os mecanismos operados no momento discursivo das práticas sociais? Para Fairclough (2003), no Discurso, há três recursos/mecanismos: os gêneros, os discursos e

os estilos. Os gêneros são “especificamente aspectos discursivos das formas de agir e interagir por meio dos eventos sociais” (Fairclough, 2003, p.75). A análise de gênero está relacionada à maneira como sua forma interioriza e contribui para as ações e interações que acontecem na vida social, isto é, seu potencial acional e interacional. Além de sua configuração e funcionamento, gêneros articulam poder e (inter)ação sociodiscursiva. Os discursos são, para Fairclough (2003), modos de representação de mundo – em seus processos, suas relações e estruturas do mundo material, seus aspectos mentais; assim que os aspectos do mundo são representados diferentemente, porque pessoas estão posicionadas distintamente:

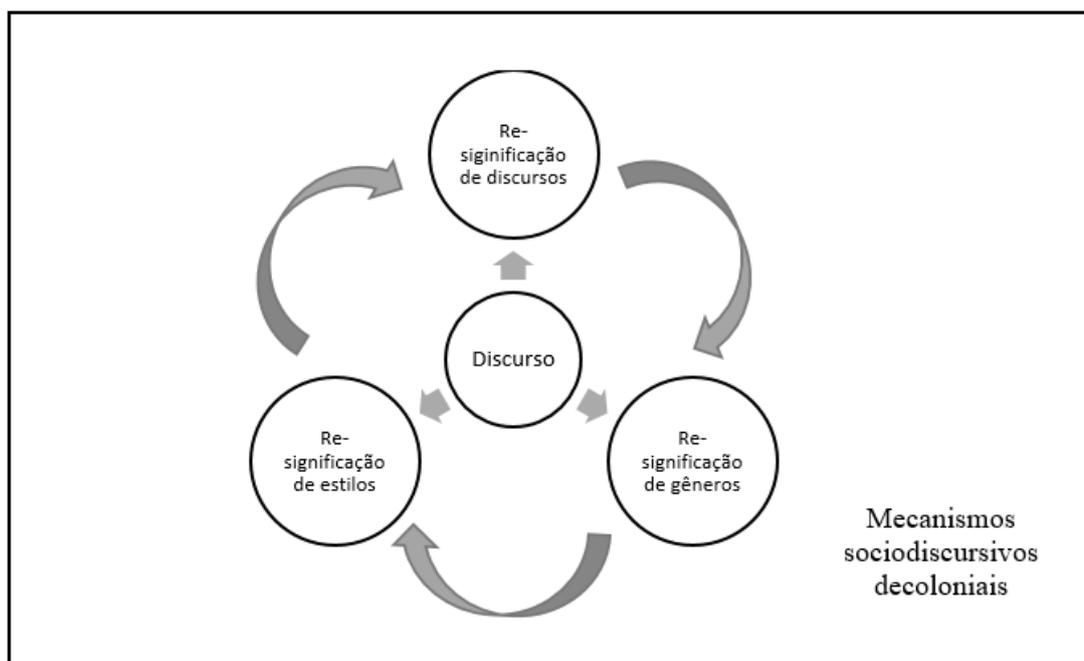
Diferentes discursos são diferentes perspectivas do mundo, e elas estão associadas às diferentes relações que as pessoas têm com o mundo, que, por seu turno, dependem de suas posições no mundo, suas identidades sociais e pessoais, e das relações sociais e com outras pessoas (Fairclough, 2003, p. 140).

Os discursos são mecanismos que permitem analisar como as pessoas se posicionam em relação a outras, porque eles podem *mantê-las* separadas, mas também podem produzir relações de cooperação, de competição e de dominação.

Por fim, o último mecanismo do momento discursivo das práticas são os estilos, aspectos discursivos das formas de ser no mundo. Estão ligados a processos sociodiscursivos de identificação de si e de outros, assim como da maneira como são identificados pelos outros: “no que diz respeito ao processo de identificação, ele envolve efeitos constitutivos do discurso, e deve ser visto como um processo dialético no qual discursos são inculcados em identidades” (Fairclough, 2003, p. 178). As maneiras como nos identificamos, identificamos os outros e como somos identificados estão ligadas as nossas perspectivas particulares de representar o mundo. Ressaltamos que distintas posicionalidades produzem diferentes identificações e representações sociodiscursivas.

Esses mecanismos, estilos, discursos e gêneros, em suas facetas semióticas e regulatórias, interessam à ontologia discursiva crítica interseccional não da maneira como funcionam e operam nas práticas sociodiscursivas de dominação, mas sim na forma como desorganizam a vida social, como esculhambam a ordem colonial. Se o objetivo da ADCI é analisar a maneira como o Discurso em articulação e internalização com os outros elementos não discursivos constituem as práticas e ações de resistência e de reexistências, então nossa tese é que o Discurso está em processo de re-significação, ou seja, como gêneros, discursos e estilos são operados em prol do projeto de decolonização:

Figura 21 – Mecanismos do momento discursivo na ontologia discursiva crítica



Fonte: elaboração própria

Assim, na ontologia discursiva crítica, elegendo Exu como esfera de saber, quando discutimos sobre gêneros discursivos, nossa preocupação é entendermos como agentes decoloniais re-significam as ações e interações discursivas na forma pela qual os usam. Como nos diz Rufino, o

desafio, então, é vadiar na linguagem, em pernadas sincopadas; sambemos. Pra mim, esse desafio só pode ser feito elegendo Exu como esfera de saber, já que ele é a própria linguagem, é ubíquo, se faz presente em todas as palavras, corpos, movimentos, em todo ato criativo e em toda e qualquer forma de comunicação — das letras escritas em tratados e livros raros em suntuosas bibliotecas até a gíria torta parafraseada na esquina; das notas mais valiosas cobiçadas no mercado até a palavra cuspidada no chão da avenida; da assinatura de um decreto ao gole da cachaça na encruzilhada (Rufino, 2019a, p. 35-36).

A re-significação, então, está na maneira como gêneros discursivos já existentes, e que servem como forma de dominância, são transformados. Um exemplo disso é quando leis são modificadas para garantir direitos a todas, todos e todes: é o caso da Lei Maria da Penha que inseriu mulheres trans no texto da lei. Outro exemplo é o caso do uso de gêneros, que antes serviam a funções sociais coloniais, mas foram ressignificados para projetos decoloniais, como plataformas jornalísticas independentes, tais como Mídia Ninja e Notícia Preta. Assim como re-significação de gêneros, podemos também discutir a criação de novos gêneros, inventados

para funcionarem como (inter)ações discursivas potentes de crítica e de afirmação de si, como blogs, memes, slams, rap, funks, tramp. Nomearemos esses construtos de gêneros *de resistência e de reexistência*, que serão descritos na seção metodológica.

Os discursos seguem a mesma lógica de re-significação. Nossa preocupação está na maneira como representações sociais são combatidas, ressignificadas e inventadas. Os *discursos de resistência e de reexistência* estão ligados a posicionalidades de agentes decoloniais que mudam e criam processos, crenças, valores e relações sociais, a fim de decolonizar o mundo. Representações decoloniais sugerem que discursos pautados em racializações, em perspectivas sobre gênero sexualidade classe, entre outras representações de sistemas similares de dominação, cruzadas de forma hierárquicas e promotoras de desigualdades, sejam negadas, assim como discursos outros que podem implodir tais hierarquias, sejam criados. O mundo social representado é o mundo do descarrego decolonial, isso porque “Exu mais uma vez esculhamba os efeitos monológicos dos discursos presentes nos regimes de verdade ocidentais” (Rufino, 2019a, p. 35), pois agentes decoloniais são plurais e heterofônicos (Rufino, 2019a), ou seja, suas práticas sociodiscursivas remontam a distintas vozes que representam suas ancestralidades.

Os estilos, assim, são formas re-significadas de identificação de si e de outros, bem como de combate a identificações coloniais de outros sobre si. *Estilos de resistência e de reexistências*, partindo do sentido disruptivo de self, promovem discursivamente identidades pessoais e sociais que fogem à ordem binária da colonialidade, no momento em que re-significam sentidos sobre si e sobre outros. Aqui, os eixos identitários são articulados de tal modo que quebram identificações discursivas racistas-cisheteropatriarcais-classistas e criam identidades afirmativas tanto pessoais quanto coletivas. Os referenciais identitários do descarrego colonial voltam-se aos capoeiristas, aos jongueiros, aqueles que, em suas gingas e movimentos corporais, driblam a fixidez binária da matriz de dominação e que

em relações de identificação, cruzo e agência, compartilham do mesmo processo de *desmantelamento e reinvenção*. Nesse sentido, nos cabe pensar o assentamento da afrodiáspora como um empreendimento inventivo, intercultural, que se codifica em um processo contínuo e inacabado (Rufino, 2019a, pp. 105-106, grifos nossos).

Ouvimos e concordamos com Rufino. Desmantelar a colonialidade e reinventar em prol do projeto de decolonização é criar estilos de resistência e de reexistências, a partir tanto do cruzo, por serem heterogêneos, quanto da agência decolonial.

Mas como gêneros, discursos e estilos são instanciados e materializados em textos pelos agentes decoloniais? Para Fairclough (2003), os textos são os materiais empíricos: gêneros são materializados em textos, assim como discursos e estilos, como formas de ação, representação e identificação, respectivamente. Este é *o estrato do empírico* na ontologia discursiva crítica. Retomando os construtos da Linguística Sistêmico-Funcional (Halliday, 1994), o autor afirma que “ação, representação e identificação podem ser analisadas em textos inteiros e em pequenas partes do texto” (Fairclough, 2003, p.33). Ainda, estas configurações textuais estão em diálogo com as práticas sociais, reforçando a relação dialética entre as ordens do discurso e as estruturas sociais mais abstratas. Dessa forma, o texto demanda duas tarefas, quando analisados:

- (a) Observando-o em termos dos três aspectos do significado: Ação, Representação e Identificação e como são realizados nos diferentes traços do texto (vocabulário, gramática, etc); (b) estabelecendo a ligação entre o evento social concreto e a prática social mais abstrata ao perguntar que gêneros, discursos e estilos estão ali delineados, e como os diferentes gêneros, discursos e estilos se articulam no texto (Fairclough, 2003, p. 34).

Para o autor, a representação tem a ver com o conhecimento e o controle que ela exerce; a ação, com a relação de si com os outros e sobre os outros; enquanto a identificação com a própria pessoa. A afirmação de Fairclough de que a compreensão do texto só se dará “mediante a conexão dos três aspectos do significado com uma variedade de categorias de teorias sociais” (Fairclough, 2003, p. 35) enriquece a discussão sobre ele pois traz natureza transdisciplinar do método dialético relacional e transformacional. (Chouliaraki; Fairclough, 1999).

Desse modo, o momento semiótico da prática social, em sua articulação e internalização com os outros momentos, materializa, nos textos, gêneros discursivos que produzem significados acionais; discursos que produzem significados representacionais e estilos que produzem significados identificacionais, dialeticamente articulados. A dialética do discurso é configurada dessa forma: “Discursos (significado representacional) interpretados em gêneros (significados acionais). Discursos apontados em estilos (significados identificacionais). Ações e identidades representados em discurso” (Fairclough, 2003, p. 35).

Dessa forma, *o estrato do empírico*, na ontologia discursiva crítica interseccional, é concebido como textos-agentes. Nossa proposta, para atender aos objetivos de um modelo de análise que cruza as teorias interseccionais e a atitude decolonial à Análise de Discurso Textualmente Orientada, que faz com que o olhar para as ordens do discurso os reconheça como elementos de re-significação, coaduna com a concepção de Izabel Magalhães, analista discursiva crítica branca da Universidade de Brasília, de textos como protagonistas sociais, ou

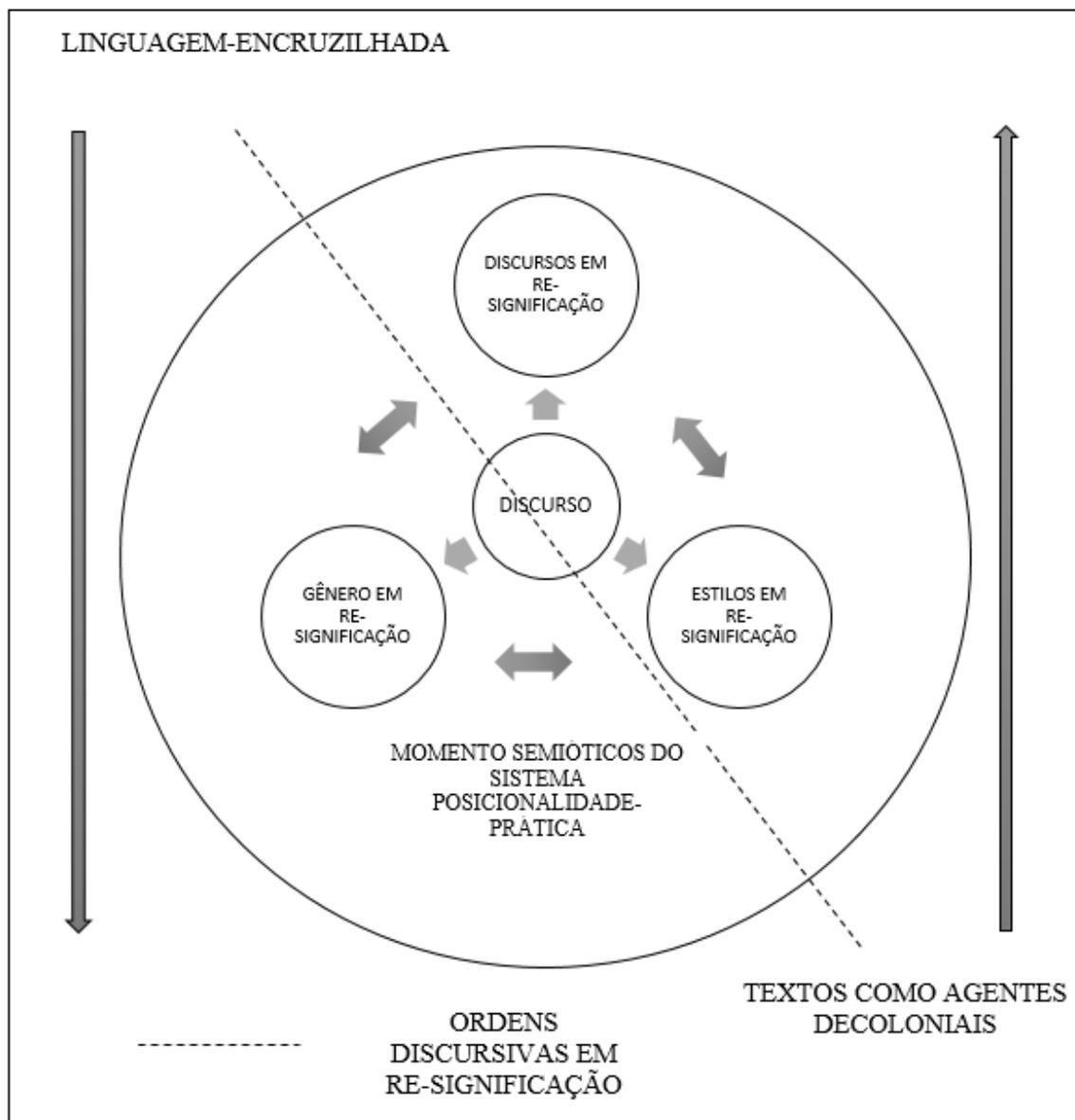
seja, como agentes. Para explicar tal conceito, a autora se opõe “à concepção de linguagem como sistema gramatical e defende, ao contrário, a concepção de signos socialmente situados” (Magalhães, 2017, p. 579).

Além da afirmação de que a linguagem está diretamente ligada às situações históricas, políticas e culturais a que está inserida, a autora aponta para o protagonismo da linguagem que coloca o texto entendido “em relação às práticas sociais e aos discursos específicos em que se situam, pois é aí que podem atuar” (Magalhães, 2017, p. 584). Na ontologia discursiva crítica interseccional, comungando das ideias da analista discursiva crítica branca brasileira, as práticas sociais de resistência e de reexistência e discursos de re-significação situam *o texto como um agente decolonial*, porque desestrutura sistema de poder assim como cria espaços de combate e de afirmação de si. Evidenciemos, aqui, as quatro características dos textos protagonistas:

- a) o poder de produzir significados e evocar lembranças;
- b) a portabilidade no tempo, no espaço e no contexto;
- c) a durabilidade;
- d) os efeitos causais, chamando atenção para determinados aspectos do mundo e construindo identidades (Magalhães, 2017, p. 585)

Admitimos que as características a, b, e c são comuns a todo e qualquer texto, mas a característica *d* se modifica quando pensamos os textos como agentes decoloniais. Os efeitos causais dos textos precisam ser, impreterivelmente, um instrumento de descarrego colonial (Rufino, 2019a). Assim, aspectos do mundo são questionados e formas outras de representar a vida social são criadas, assim como a construção de identidades. Os textos, dessa forma, estão a serviço da ética responsiva de Exu (Rufino, 2019a), que evoca lembranças pautadas nas ancestralidades, que coloca como característica linguística não a reprodução do monolinguajar da colonialidade da linguagem, mas a pluralidade de saberes, as diferentes gramáticas, materializando gêneros, discursos e estilos decoloniais. O texto, é, portanto, um protagonista da mudança social, um agente decolonial que mira e implode a tragédia metafísica (Maldonado-Torres, 2018) da colonialidade. Assim, a ontologia discursiva crítica interseccional se configura:

Figura 22 – Ontologia discursiva crítica interseccional



Fonte: elaboração própria.

Está lançado, pois, o desenho da ontologia discursiva crítica interseccional. Na relação entre ontologia e epistemologia das teorias críticas, que evidencia a importância da forma como o mundo é para as pessoas para as escolhas epistemológicas, reiteramos a forma como a Interseccionalidade vê o mundo, como a atitude decolonial desloca posicionamentos teóricos e metodológicos, como Exu transgride a ordem colonial, e como isso deriva a forma como admitimos e desenhamos o quadro teórico da Análise de Discurso Crítica Interseccional.

A linguagem-encruzilhada decoloniza o sistema semiótico, gerando potências (poderes causais) de escolhas semióticas que desestruturam a binaridade da marafunda colonial. As

práticas discursivas são, então, práticas de resistência e de reexistências, que existem no momento em que articulam e internalizam seus momentos: o corpo em intersecção, o discurso em re-significação, as quebras de hierarquias de relações sociais bem como a criação de relações de solidariedade, fenômenos mentais calcados no amor e na raiva e atividades materiais inclusivas.

Precisamos, assim, pensar um método para essa ontologia. O próximo capítulo debruçará sobre os aspectos metodológicos da ADCI.

4 EXU MO JUBA! A ANALITICA DISCURSIVA CRITICA INTERSECCIONAL: ASPECTOS METODOLOGICOS DO DISCURSO NA ENCRUZILHADA

Três questões metodológicas que decorrem de nossas vinculações teóricas, e, portanto, dos cruzos daí implicados, são fundamentais para que seja possível uma Análise de Discurso Crítica Interseccional. A primeira, relaciona-se à natureza transdisciplinar da ADCI: diferentemente de Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003), a transdisciplinaridade é concebida aqui como decolonial: é preciso, pois, explicar essa diferença. A segunda, à escolha do corpus: com quais discursos a ADCI está preocupada? A terceira, por sua vez, como esses discursos e a inserção do corpo em intersecção como momento da prática social interferem na analítica?

Chouliaraki e Fairclough (1999) admitem que a abordagem da Análise de Discurso Textualmente Orientada coloca distintas teorias em diálogo, principalmente teorias sociais e linguísticas, mais precisamente as sociais críticas e a Linguística Sistêmico-Funcional. Tal diálogo é produzido a partir de uma síntese entre elas, ou seja, teorias são trabalhadas concomitantemente para a elaboração de uma outra. Esse movimento é denominado operacionalização, o que implica “trabalhar uma forma transdisciplinar na qual a lógica de uma disciplina (por exemplo, a sociologia) pode ser trabalhada no desenvolvimento de outra (por exemplo a linguística)” (Chouliaraki e Fairclough, 1999, p. 16).

Preocupada com a linguagem na modernidade tardia, a autora e o autor debruçam-se nas mudanças do dito capitalismo contemporâneo, na forma como ela impacta a vida social. Por esse motivo, lança mão de teorias sociais que o explique, emergindo temas de pesquisa social como o hibridismo, a governança, mudanças de espaço-tempo, globalização, lutas hegemônicas para fins universalistas, ideologias, entre outros, para elaborar categorias discursivo-linguísticas (Fairclough, 2003). Portanto, existe

uma necessidade de desenvolver abordagens de análises textuais a partir do diálogo transdisciplinar com perspectiva na linguagem e no discurso dentro de teorias e de pesquisas sociais para desenvolver nossa capacidade de analisar textos como elementos no processo social (Fairclough, 2003, p. 6).

Levar em consideração os textos como elementos do processo social acarreta, como já discutido na seção teórica, a *orientação social para a análise da linguagem*: eles possuem efeitos sociais pois podem causar mudanças nas formas de conhecimento, de crenças, de atitudes e de valores assim como podem contribuir tanto para a maneira como as identidades sociais são inculcadas obedecendo, primordialmente, à lógica do capitalismo tardio, quanto para a forma como agimos e interagimos discursivamente. Para Fairclough (2003), e partindo da preocupação em investigar discursiva e criticamente as mudanças do capitalismo tardio, um dos efeitos sociais mais importantes são os efeitos ideológicos dos textos, ou seja, como estes trabalham para sustentar ou mudar as ideologias, trazendo, para isso, as discussões, principalmente, de Thompson, teórico branco do Reino Unido:

o conceito de ideologia pode ser usado para se referir às maneiras como o sentido (significado) serve, em circunstâncias particulares, para estabelecer e sustentar relações de poder que são sistematicamente assimétricas – que eu chamarei de “relações de dominação”. Ideologia, falando de maneira mais ampla, é *sentido a serviço do poder* (Thompson, 2000 [1984], p. 16).

Fairclough (2003), então, e concordando com Thompson, explicita que, se a ideologia se relaciona a significados, representações ideológicas podem ser identificadas nos textos revelando, assim, suas contribuições para as relações de poder e de dominação. O que podemos inferir, aqui, é que a ADTO (Chouliaraki e Fairclough 1999; Fairclough, 2003), por mais que reconheça que tais relações sejam instáveis, debruça-se mais fortemente nas representações, identificações e ações/interações discursivas de abuso do poder, partindo de práticas sociodiscursivas de dominação.

Esse é o ponto sobre o qual a analítica discursivo-crítica interseccional distancia-se da Análise de Discurso Textualmente Orientada. Reconhecemos o diálogo entre teorias sociais e linguísticas, mas dentro do que Maldonado-Torres (2016) nomeia como transdisciplinaridade decolonial. O autor, em *Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas*, discute o conceito de decolonialidade e sua analítica a partir de uma visão epistemológica e política que “considere o significado da colonização e a agência do colonizado” (2018, p. 8). Essa posição indica que sentidos sociais imbricados nas práticas podem ainda seguir a lógica do momento da colonização, mesmo que haja uma independência econômica e política: isso é o que o autor chama de colonialidade. Entretanto, a iteração dessa

lógica não significa submissão dos colonizados, ao contrário: a consideração da agência destes, desde o momento da ‘descoberta’, é ponto de partida para analisarmos a vida social atual:

A teoria decolonial, como abordarei aqui, criticamente reflete sobre nosso senso comum e sobre pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização. Esse simultâneo *engajamento construtivo e crítico* é a segunda contribuição fundamental e uma função-chave do pensamento e da teoria decolonial (Maldonado-Torres, 2018, p.7. Grifos nossos).

Em termos metodológicos, a traquinagem exusíaca centra-se no engajamento construtivo e crítico em relação às epistemologias coloniais - predominantemente europeia, estadunidense, produzidas, majoritariamente, por homens e mulheres brancos – ao mesmo que questiona a analítica colonial, constrói saberes e, com isso, ressignifica categorias anteriores e/ou produz outras. Além disso, o engajamento construtivo e crítico coloca sujeitos colonizados como “um questionador e potencial agente” (Maldonado-Torres, 2018, p.12), assumindo a postura de “questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador” (ibidem, p. 27) direcionando-os ao lugar de agenciamento discursivo (Queiroz, 2018) de esferas públicas e privadas, acarretando em deslocamentos de ferramentas conceituais e analíticas a favor da decolonialidade, ou seja, a favor da “luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, *epistêmicos* e simbólicos” (Maldonado-Torres, 2018, p. 15. Grifos nossos).

O que podemos depreender dessa analítica é que, a partir dos sujeitos condenados em uma posição de agenciamento criativo, ela desloca a posição ontológica da análise: saberes e poderes são agenciados por agentes decoloniais e, portanto, questões da vida social que antes eram invisibilizadas ou até mesmo discutidas por um olhar hegemônico de sistemas coloniais – branco, cisheteropatriarcal e capitalista – sejam o ponto de partida da análise. Para isso, metodologicamente, questiona categorias e formas canônicas de análise além de criar outras epistemes. É sob essa perspectiva que a presente tese se encontra: a proposta de uma metodologia discursiva crítica interseccional deve partir dessa posição ontológica decolonial.

A transdisciplinaridade decolonial, segundo Maldonado-Torres (2016), investiga as dinâmicas da colonialidade do poder, do saber e do ser, ou seja, foca-se nas diferenças produtoras da desigualdade, assim posto em Lélia Gonzalez (1988) e, para isso, utiliza-se dos conceitos sobre raça, gênero, classe e outros eixos identitários para explicar a forma hierárquica com que tais categorias são significadas na vida social. No entanto, ao se valer de significados

criativos produzidos pelos condenados, tanto na esfera intelectual, quanto na artística e na vida cotidiana, pauta-se no descarrego colonial (Rufino, 2019a), ou seja, no desmantelamento das colonialidade. Sua analítica, portanto, se apropria

criticamente do uso de múltiplas disciplinas e métodos, sobretudo nas ciências humanas e nas ciências sociais, e a construir novas categorias metodológicas, formas discursivas, práticas pedagógicas e políticas e espaços institucionais que procurem expandir os espaços de emancipação, liberação e decolonização do poder, do ser e do saber (Maldonado-Torres, 2016, p. 3).

Tais formas discursivas é a preocupação da Análise de Discurso Crítica Interseccional. Ana Lúcia Silva Souza (2011), linguista aplicada negra brasileira, no livro *Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip, hop*, discute os letramentos de reexistência, aqueles cujas contribuições desestabilizam os discursos hegemônicos, ditos cristalizados, mais precisamente os usos sociais da língua apreendidos em ambientes escolares formais. São compreendidos como letramentos que reinventam práticas:

É nesse cenário de disputa por ideias e sentidos, em meio a projetos homogeneizantes de cultura, que a “marginalidade” abre *brechas* em busca de formas de ganhar mais espaço na sociedade. Com as transformações resultantes do histórico de lutas e reivindicações em torno do direito à existência de “diferentes diferenças”, surgem novos sujeitos e são produzidas novas identidades em um fluxo marcado pelas “guerras de posição” no cenário cultural, enfrentamentos entre setores dominantes e dominados que, sem sair do intrincado jogo de relações de poder, redefinem cultura e alteram o equilíbrio da hegemonia cultural (Souza, 2011, p.50)

Por mais que a autora esteja pensando a reexistência como letramento, podemos nos vincular à ideia de reexistência para pensarmos a concepção *de discursos de resistência e de reexistência: são práticas sociodiscursivas que combatem a estrutura colonial (que admitimos como discursos de resistência) ao mesmo tempo em que reinventam outras possíveis e que reivindicam a existência humanizada daqueles que os produzem*. Alinhamo-nos à perspectiva do analista crítico discursivo negro brasileiro Gersiney Santos e da teórica da educação negra brasileira Daiane Silva Santos que entendem a *reexistência como um agir estratégico que retoma narrativas antes sequestradas pela colonialidade cujo efeito desse sequestro é a imposição da lógica colonial* (Santos; Santos, 2022).

Estamos defendendo, aqui, é que esta posição ontológica vai produzir escolhas linguístico-discursivas antes constrangidas pelos poderes causais (Bhaskar, 1998) da matriz de opressão (Collins, 2019), fazendo com que discussões teórico-metodológicas tenham que ser reformuladas em prol do projeto de decolonização, produzidas por agentes decoloniais, ou nas

palavras de Maldonado-Torres (2018) resgatando Fanon (1963), dos condenados. Mas quem são esses sujeitos condenados a que se refere Maldonado-Torres (2018)? Estamos propondo discutir esses sujeitos na perspectiva interseccional. Essa escolha evita o universalismo de uma perspectiva decolonial da América Latina, pois reconhece a pluralidade racial e o multiculturalismo, evidenciando o que Gonzalez (2020) admite como diferenças na região e apontando e questionando os sistemas que fazem delas desigualdades. Para entendermos a complexidade dos corpos dos condenados, a perspectiva interseccional,

não é uma narrativa teórica dos excluídos. Os letramentos ancestrais evitam pensarmos em termos como “problema negro”, “problema da mulher” e “questão dos travestis”. Aprendamos com a pensadora Grada Kilomba que as diferenças são sempre relacionais, todas e todos são diferentes uns em relação aos outros. Raciocínio exato sobre interseccionalidade, desinteressada nas diferenças identitárias, mas nas desigualdades impostas pela matriz de opressão (Akotirene, 2019, p. 50).

Admitindo os sistemas cisheteropatriarcal, racista e capitalista como a matriz de opressão colonial moderna, ou seja, como agentes construtores de diferenças que se transformam em desigualdades (Gonzalez, 2020), Akotirene aponta as discussões do feminismo negro e a riqueza epistêmica que delas derivam, a partir de mulheres negras, agentes criativas e questionadoras, pois foram “as feministas negras proponentes da interseccionalidade como metodologia” (Akotirene, 2019, p. 51).

Tal metodologia deve conceber a existência dessa matriz e requer: “instrumentalidade conceitual de raça, classe, nação e gênero; sensibilidade interpretativa dos efeitos identitários; atenção global para a matriz colonial moderna, evitando desvio analítico para apenas um eixo de opressão” (Akotirene, 2019, p.20-21). Propomos aqui uma análise interseccional que deve se ater às estruturas sociais que incidem sobre os sujeitos, ou seja, a uma matriz de opressão colonial moderna que, a partir da coalizão das avenidas identitárias do racismo, do cisheteropatriarcado e do capitalismo, emergem o cruzamento de categorias de raça, gênero, classe, região, tamanho, entre outras.

Assim sendo, a interseccionalidade concebe os sujeitos constituídos, de forma mútua, por “eixos identitários, eliminando qualquer essencialismo das categorias, emergindo as diferenças entre e intragrupos e as vozes marginalizadas” (Carvalho; Costa, 2020, p. 59). Essa forma de ver as diferenças, coaduna-se com as ideias de Akotirene (2019) sobre o aspecto relacional das diferenças: a depender da relação externa com outros grupos e da relação interna com o mesmo grupo (Crenshaw, 2002), eixos identitários são incididos e incidem por/em eixos

de poder e de subordinação de forma complexa, nunca fixa, acarretando categorias também complexas.

Essa discussão metodológica a partir de uma posição ontológica decolonial e epistêmica interseccional justifica a inserção do corpo como elemento da prática social e também baseia a descrição e o funcionamento das categorias que o compõem.

Voltando, então, à segunda pergunta feita no início da discussão metodológica, a Análise de Discurso Crítica Interseccional está preocupada com os discursos de resistência e de reexistência produzidos por pessoas que sofreram “discriminação interseccional” (Crenshaw, 2004), ou seja, de pessoas nas quais a matriz colonial moderna opera desigualdades, as quais são vistas como o “outro” e que a catástrofe metafísica (Maldonado-Torres, 2018) as colocou como inferiores e que sofrem violências simbólicas e físicas justificadas pelas relações de poder derivadas de sistemas de opressão. São, entre outras, mulheres – ou homens - negras, indígenas, pobres, periféricas, pessoas com deficiência, lésbicas, transgêneras, gordas que interseccionam diferentemente esses eixos identitários bem como outros. Isso demonstra a complexidade discursiva fruto dos agenciamentos discursivos.

A complexidade da interseccionalidade foi discutida, metodologicamente, por McCall (2005), ao trazer três grandes abordagens dos estudos interseccionais, a autora faz uma discussão de como as categorias são vistas por esse campo do saber e reitera a concepção de que formas distintas de se conceber as categorias geram produções de conhecimento distintos sobre o aspecto complexo de se olhar a vida social levando em conta as colisões identitárias dos sujeitos e os eixos de subordinação e de poder que neles incidem e vice-versa. Para a autora, existem as abordagens anticategorial, intracategorial e intercategorial, cada qual assumindo distintas posturas das categorias diante à complexidade de uma análise interseccional.

A abordagem anticategorial é uma metodologia que desconstrói categorias analíticas, emergindo a noção de que estas não são fixas nem simplistas, principalmente quando admitimos uma postura epistemológica interseccional. Nela, categorias prévias são recusadas e, conseqüentemente, a necessidade de criar categorias são evidentes. Na abordagem intracategorial, as categorias prévias são admitidas, mas problematizadas pois são dissolvidas a partir das diferenças que delas decorrem, analisando, por comparação, grupos sociais que antes eram homogêneos. Essa abordagem é interseccional por natureza já que emergem as diferenças dentro do grupo e coloca em xeque qualquer universalização. A abordagem intercategorial, por sua vez, adota categorias analíticas já existentes, mas com o intuito de documentar relações de desigualdade e mudanças em suas configurações, o que dialoga com o trabalho transdisciplinar adotado pelos estudos discursivos críticos (Chouliaraki; Fairclough,

1999; Fairclough, 2003) ao operacionalizar as teorias e métodos da teoria social crítica e da Linguística Sistêmico-Funcional.

Exu sopra aqui. Trazendo as vozes, como senhor da comunicação, afrocentradas, ele zomba e esculhamba a lógica científica eurocentrada que compartimenta a produção de saberes em categorias. Como pensar, na ADCl, uma forma de romper com a denominação categoria, para pensarmos uma ciência decolonial? Ele nos mostra seu ogó, ferramenta e instrumento de desordem, que o simboliza como poder da transformação e invenção.

As ferramentas dos orixás são, segundo Lucas Marques (2018), antropólogo negro brasileiro, artefatos que compõem o chamado assentamento que é um “um conjunto de materiais que expressa e medeia a relação entre as divindades e seus filhos humanos” (Marques, 2018, p.2). Os assentamentos são, dessa forma, a maneira pela qual as divindades e seus filhos se comunicam assim como os primeiros se materializam no mundo, com matérias primas próprias e formatos específicos. Cada ferramenta tem, portanto, um sentido ligado tanto à força da natureza que cada orixá emana quanto à sua atuação no mundo.

O Ogó de Exu é o instrumento em forma de falo que representa o poder de criação, que esculhamba a lógica binária com a terceira cabaça que mistura os polos negativos e positivos do mundo (Rufino, 2019). Além de representar a criação como povoamento da Terra, o ogó simboliza as formas outras de re-invenção do mundo, simbolizando materialmente a desordem que organiza o caos. É uma ferramenta de poder do orixá, pois dá a possibilidade de Exu transmutar e estar em distintos espaços e tempos, uma maneira de romper com a lógica cronológica e espacial da colonialidade.

Dessa forma, na analítica discursiva crítica interseccional, o ogó será interpretado como instrumento analítico, da mesma maneira que, nas sabedorias de terreiro, será um instrumento para Exu criar formas outras de vida social e esculhambar a marafunda colonial (Rufino, 2019a), transmutando espaço-tempos. Na ADCl, tal ferramenta será compreendida como instrumentos capazes de analisar as reinvenções das práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência, levando em consideração as ontologias e epistemologias do discurso na encruzilhada. Não falaremos, então, em categorias analíticas mas sim em ogós analíticos.

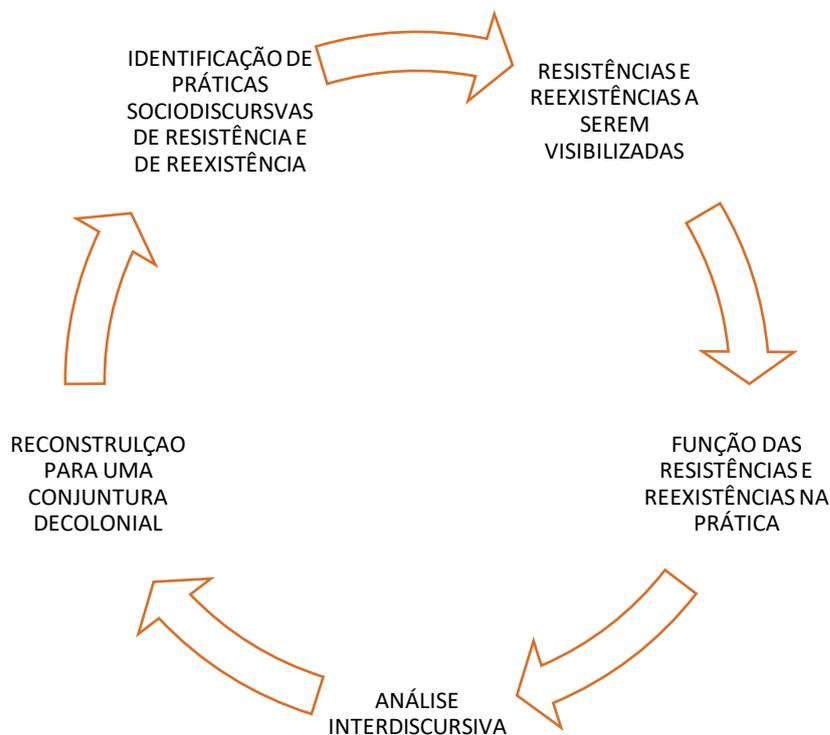
Retomamos, assim, à terceira pergunta que inicia essa seção: como esses discursos e a inserção do corpo como momento da prática social interferem nos ogós analíticos? Em outras palavras, como isso ocorre discursivamente? Se estamos preocupados em analisar os discursos dos condenados, aqui admitidos como agentes decoloniais, e que esse agenciamento discursivo produz efeitos de sentidos sociais distintos daqueles produzidos pela matriz colonial moderna

(Akotirene, 2019), como as categorias discursivas feitas até então pela Análise de Discurso Crítica devem ser (re)vistas? A proposta de uma Análise de Discurso Crítica Interseccional abordará essas questões: na descrição e no funcionamento, fruto da inserção do momento corpo na prática social, de eógos analíticos discursivos que sejam capazes de serem ferramentas para uma análise crítica, discursiva e interseccional de tais discursos.

4.1 A Analítica discursiva-crítica interseccional

Em termos analíticos, a ADCI propõe um método circular representado a seguir:

Figura 23 – A analítica discursiva-crítica interseccional



Fonte: elaboração própria.

Nossa analítica inicia-se com a Identificação *de práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência*. Estamos interessadas nas distintas práticas sociais que combatem as visões colonialistas e que reivindicam o lugar tanto de existência fora dos binarismos essencialistas quanto de combate a um modo de organizar o mundo advindo das posições inter cruzadas eurocentradas: brancas, capitalistas e cisheterossexistas. Partir de tais práticas é colocar o discurso na encruzilhada já que ela, conforme Leda Martins, crítica literária negra brasileira, aponta ser o

lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens performáticas e também discursivas, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sónica diversificada e, portanto, de sentidos plurais. Nessa concepção de encruzilhada destaca-se, ainda, a natureza cinética e deslizante dessa instância enunciativa e performativa dos saberes ali instituídos (Martins, 2021, p. 35).

Portanto, a identificação de práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência nos posiciona nas encruzilhadas discursivas nas quais a produção de sentidos torna-se múltipla e reinventora, cuja função é esculhambar a lógica do carregamento colonial (Rufino, 2019a) já que coloca em evidência saberes de agentes decoloniais que deslizam, desviam, alteram, divergem, rompem, convergem, pluralizam e disseminam formas outras de vida social. Essa discussão implica sobre quais textos vamos selecionar para a análise pois na ADCI “corpo e discurso são os elementos que estão sempre evidenciados e esse posicionamento metodológico é o ponto de partida da seleção do corpus” (Gomes, Carvalho e Ribeiro, 2022, p.38).

Isso implica dizer que quando identificamos as práticas, devemos ter em mente quem são as/os produtores assim como seus possíveis interlocutores para conseguirmos uma amostra discursiva que seja “típica ou representativa de uma certa prática” (Fairclough, 2001 [1992], p. 277). Os corpos presentes na prática devem ser de agentes decoloniais que produzem textos protagonistas (Magalhães, 2017) também decoloniais, ou seja, práticas sociodiscursivas de agentes combatentes, críticos e inventivos, pessoas negras lgbtqia+ pobres periféricas, entre outros eixos identitários em intersecção, que reiteradamente sofreram invisibilização de uma sociedade epistemicida (Carneiro, 2005) e linguicida (Nascimento, 2020). Caso sejam discursos de pessoas que se conformam corporalmente à matriz colonial, que sejam de um posicionamento crítico tanto do sistema quanto deles próprios.

Conforme discutimos anteriormente, reverberando os ensinamentos do ori da intelectual negra linguista aplicada Ana Lúcia Silva Souza, práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistências são práticas produzidas por agentes decoloniais que, no movimento de resistência, combatem a marafunda colonial (Rufino, 2019a) enquanto no movimento de reexistência criam, a partir de seus potenciais agentivos, formas outras de existência de si, dos outros e do mundo. Tais movimentos podem acontecer isoladamente ou não, a depender da forma como os discursos e suas rearticulações e desarticulações com outros momentos não discursivos acontecem.

O segundo momento é denominado como *Resistências e reexistências a serem visibilizadas*. Ele começa com a análise da conjuntura moderno-colonial, ou seja, quais sistemas

de poder, em seus domínios (i) estruturais, (ii) disciplinares, (iii) culturais e (iv) interdisciplinares (Collins, 2022) são operados a favor da dominação, da exploração e do extermínio. Aqui, a analítica debruça-se na discussão sobre a matriz de dominação e colonial (Akotirene, 2019; Collins, 2019), mais precisamente em quais (i) políticas públicas, e suas regras e normatizações, estão funcionando ou como elas são freadas, (ii) como agentes reproduzem tais normatizações a fim de gerar desigualdades, (iii) quais sentidos sociais são produzidos e como isso afeta (iv) as relações entre os agentes.

A fim de trazer possíveis eixos para analisar a conjuntura, operacionalizaremos a discussão de Herbet José de Souza (1984), mais conhecido como Betinho, sociólogo branco brasileiro, em seu livro *Como fazer análise de conjuntura*. Para o autor, a análise da conjuntura

é uma mistura de conhecimento e descoberta, é uma leitura especial da realidade e que se faz sempre em função de alguma necessidade ou interesse. Nesse sentido, não há análise de conjuntura neutra, desinteressada: ela pode ser objetiva mas estará sempre relacionada a uma determinada visão de sentido e do rumo dos acontecimentos (Souza, 1984, p. 8).

Dessa maneira, para a ADCI, tal análise tem como interesse emergir as operações ideológicas da matriz de dominação e colonial e quais aspectos são combatidos, re-significados e reinventados pelas práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência. Tem como finalidade o exercício reflexivo sobre os sistemas de poder como uma forma de evidenciar aquilo que deve ser excluído para uma vida social justa e emancipatória.

De acordo com Souza (1984), existem cinco elementos que devem ser levados em consideração para uma análise conjuntural: os acontecimentos, os cenários, os atores, as relações de forças e a articulação entre estrutura e conjuntura. Os acontecimentos são fatos que acontecem na vida social que adquirem significados para o país, para determinados grupos sociais e para indivíduos. Assim, ao focarmos nos acontecimentos, devemos trazer fatos que antecederam a prática sociodiscursiva particular em análise e que são importantes para que esta tenha ocorrido.

Além disso, é importante trazermos os cenários onde acontecem tais fatos. Estamos, aqui, posicionando os espaços onde as lutas sociais acontecem, que podem ser privados e ou públicos (Souza, 1984), em ambientes “reais” e ou virtuais. Essa categoria de análise é de extrema importância pois quanto maior é a disseminação espacial dos fatos, ou seja, fatos que acontecem em espaços públicos, maior é a possibilidade de antagonismos, assim como o contrário: quanto mais privado, menor é este antagonismo. No caso do último, visibilizar

espaços privados é uma forma de combater as desigualdades produzidas pela conjuntura colonial, pois dá a possibilidade de maior reflexividade sobre ela.

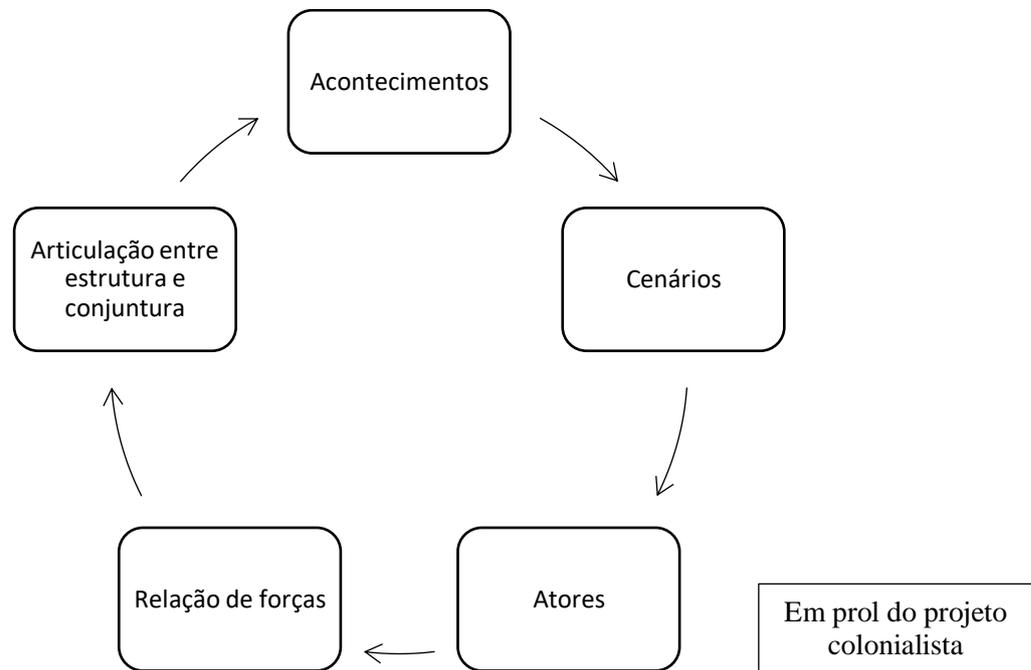
É importante observarmos, também, a migração de espaços: onde a operação ideológica da matriz colonial começa e quais outros espaços são colonizados por ela. Um acontecimento que se inicia, por exemplo, nas redes sociais pode afetar espaços políticos, educacionais e cotidianos, por exemplo. Uma outra observação é fulcral: o hibridismo dos espaços públicos e privados, característica fundamental de uma sociedade mediada digitalmente.

O terceiro elemento a ser discutido na conjuntura são os atores que participam efetivamente dos acontecimentos, em prol do projeto colonialista, espacialmente situados. Para Souza (1984, p.12), ator “é alguém que representa, que encarna um papel dentro de um enredo, de uma trama de relações [...] quando representa algo para a sociedade (para o grupo, a classe, o país). Para o autor, atores podem ser pessoas, classes e instituições como sindicatos, partidos políticos, empresas, que atuam fortemente para a realização dos acontecimentos. A ADCl, transdisciplinarmente, dialoga com a análise dos atores com a lente interseccional (Akotirene, 2019, Collins, 2022; 2020): desvelar tais atores deve, obrigatoriamente, discutir os eixos identitários que os compõem e sistemas de opressão relacionados a eles, emergindo a racialidade, a classe, o gênero, a posição geopolítica, inter cruzados, assim como qualquer outro eixo importante de poder gerador de opressões.

O quarto elemento, por sua vez, é a análise das relações de forças: a forma pela qual os atores relacionam-se uns com os outros, confrontando-se, coexistindo e cooperando-se. Essas relações revelam sempre uma relação de “força, de domínio, igualdade ou de subordinação” (Souza, 1984, p. 13). Esse momento é crucial para pensarmos a conjuntura pois além de identificar os autores, revela as relações assimétricas de poder que certos corpos imputam sobre outros, relações de pactos que privilegiam uns e marginalizam outros, indicativos dos movimentos coloniais que atravessam os séculos na vida social. Assim como Souza (1984) admitimos que as relações são mutáveis e que estas sofrem mudanças permanentes.

O último elemento é a articulação entre as estruturas e a conjuntura. Esse momento insere a última em uma historicidade pois relaciona-se com “a história, com o passado, com relações sociais, econômicas e políticas estabelecidas ao longo de um processo mais longo” (Souza, 1984, p.14). É possível, assim, conforme o autor, situar a conjuntura em determinadas estruturas que definem seus alcances e limites. Pensando em termos realísticos críticos, é a discussão dos poderes causais (Bhaskar, 1998) que permitem e constroem mecanismos que serão operados – ou não – nas práticas sociais. A análise da conjuntura pode ser resumida semioticamente como a seguir:

Figura 24 – Análise dos elementos da conjuntura colonial



Fonte: elaboração própria.

O segundo momento *Resistências e reexistências a serem visibilizadas* continua com a *análise da prática particular de resistência e de reexistência*, é um momento analítico de discutir a internalização e a articulação entre os elementos discursivos e não-discursivos de tal prática. Retornemos, então, brevemente, como a Análise de Discurso Crítica Interseccional admite ser os elementos. Para nossa abordagem, a prática social é composta por cinco elementos: (i) o discurso; (ii) o corpo; (iii) as atividades materiais; (iv) os fenômenos mentais; (v) as relações sociais.

A análise da prática (ou das práticas) particular(es) evidencia, analiticamente, um ponto teórico importante dos estudos discursivos críticos que se alinham à abordagem da Análise de Discurso Textualmente Orientada (Chouliaraki e Fairclough, 1999; Fairclough, 2003): de que o discurso é um dos momentos da prática social que internaliza e se articula a outros momentos não-discursivos. Para a ADCI, este momento focaliza a forma pela qual o corpo (ou corpos) relaciona-se aos outros momentos, já que tal elemento da prática, em uma posicionalidade de resistência e de reexistência,

transcende os limites do emprego usado pela lógica ocidental. O mesmo é suporte de sabedorias múltiplas que baixam e o encarnam; é também um elemento de imantação e diálogo constante (cruzo) com o campo

multidimensional. O corpo potencializado pelo transe (deslocamento e trânsito por múltiplas dimensões) passa a não ser meramente passivo às violências a ele empregadas, se desgarrar da fixidez material imposta pelo substantivo racial e passa a operar inventando/inventariando ações de transgressão e montagem (Rufino, 2019b, p. 68).

O duplo movimento de transgressão e montagem nos leva a entender que corpos de agentes decoloniais, ao mesmo tempo que esculhambam a lógica hierarquizante e binária da colonialidade, criam formas outras de identificação, de representação e de (inter)ação da mesma forma que internaliza e rearticula formas outras de discursos, de atividades materiais, de fenômenos mentais produzindo relações sociais emancipatórias de solidariedade e de equidade, decolonizando, assim, ser, poder e saber.

O corpo é visto, então, para ADCI, constituído de eixos identitários que, de forma flutuante (Laclau; Mouffe, 1985) se articulam e se internalizam para suas posicionalidades nas práticas particulares que atuam transgredindo e criando novas formas de vida social. Leda Maria Martins (2021) nos *ori-enta*, dentro de um lócus de enunciação preto, de que o corpo e linguagem transcendem a lógica hierarquizante da colonialidade já que os

mínimos gestos e olhares, as eleições de nossos paladar e olfato, nossa auscultação e resposta aos sons, nossa vibração corporal, nossos torneios de linguagem, nossos silêncios e arrepios, nossos modos e meios de experimentar e interrogar o cosmos, nossa sensibilidade; enfim, em tudo que somos, e nos modos como somos, respondemos a cosmopercepções que nos constituem (Martins, 2021, p. 13).

Assim, de acordo com a autora, o corpo ao constituir linguagem tem o poder de estabelecer e apresentar uma concepção tanto ontológica como teórica e cotidiana de apreender e compreender o mundo, tornando-se, assim, uma forma de constituição de saber: “O que no corpo e na voz se repete é também uma episteme” (Martins, 2021, p. 14). E é por essa razão, que se distancia da forma pela qual a colonialidade percebe os corpos, que a autora afirma que inscrições de conhecimento corporificados devem ser pensadas por “meio de epistemologias e reflexões alternas e alternativas” (*Ibidem*, p. 24).

Dessa forma, é importante: (i) identificar os corpos presentes na prática: produtores, interlocutores e o próprio corpo de quem analisa; essa identificação tem que (ii) levar em conta os eixos identitários que os compõe e sistemas de opressão ou de subordinação que operam e são operados pelos corpos e (iii) os movimentos de resistência e de reexistência produtores de conhecimento que estão acontecendo na(s) prática(s) particular(es) em questão.

Entretanto é importante pontuar que tais corpos não estão isolados nas práticas, eles estão em constante relação dialética com outros momentos. Portanto, é crucial pensarmos como tais corpos mobilizam fenômenos mentais: quais crenças, valores, desejos e sentimentos fazem parte do movimento de transgressão e de montagem em prol do projeto decolonial. Assim, como amor e raiva, por exemplo, podem estar atuando? Quais sabedorias e valores afrodiaspóricos e ameríndios (entre outras sabedorias e valores não-brancos/anticapitalistas/ não-cisheteropatriarcal) são recuperadas? Quais desejos típicos das traquinagens exusíacas são colocadas em prática?

Além disso, corpos estão em constante relação com atividades materiais que os rodeiam. Chouliaraki e Fairclough (1999) nos orienta de que, esse momento da prática social está ligado a aspectos materiais não semióticos, ou seja, atividades semióticas, como voz e marcas de semiose são aspectos do momento discursivo. Assim, o acesso a recursos materiais, como papéis, materiais digitais, como notebook e celulares, assim como a utilização de elementos típicos socioespaciais (catracas em ônibus, câmeras em uniformes policiais) adereços e roupas, por exemplo, podem ter funções importantes para a análise da prática particular no momento em que internaliza/articula e é internalizado/articulado pelos outros momentos (Gomes; Carvalho; Ribeiro, 2022). Citamos também as pesquisas discursivas de Gomes (2022;2023) sobre a pobreza menstrual no Brasil, que trazem à tona a multidimensionalidade de tal problema interseccional de faceta semiótica. A falta de acesso à água, a banheiros, a insumos menstruais, são condicionantes para a manutenção deste problema que afeta pessoas cis, trans e não-binárias, em especial negras e que vivem em espaços periféricos e rurais.

Essas articulações e internalizações produzem, então, relações sociais que podem ser de cooperação, de combate e de resignificação. Na ADCI, a preocupação maior é daquelas relações de combate e de resignificação, ou, quando de cooperação, entre agentes decoloniais. Dessa maneira, como corpos que, em posicionalidade de resistência e reexistência, mobilizando fenômenos mentais e em contato com atividades materiais combatem relações coloniais? Como resignificam formas de ser, de representar e de agir? Como podem cooperar entre si, aquilombando-se criticamente (Santos, 2022)? Quais redes são criadas para transgredir e inventar formas outras de ser, saber e poder?

Por último, voltemos aos aspectos semióticos das práticas particulares, ou seja, como o Discurso, como momento semiótico da prática, é internalizado/internaliza e é articulado/articula com os outros momentos da prática. Aqui, quais gêneros, discursos e estilos re-significados são identificados? Como formas discursivas decoloniais de (inter)agir de representar e de identificar a si a a outros (Fairclough, 2003) podemos reconhecer? Esse

momento, no entanto, é mais de identificação do que de análise, pois os recursos linguístico-discursivos, bem como sua interpretação e explanação serão feitas posteriormente. Para entendermos melhor a forma pela qual a análise da prática particular de resistência e de reexistência, observemos esse exemplo:

Figura 25 – Notícia preta sociedade



Fonte: https://www.instagram.com/p/C0kZILLv9ey/?img_index=1.

Este post foi publicado no dia 8 de dezembro de 2023, em um perfil do Instagram do Notícia Preta, @noticia.preta, um portal de notícias antirracista, como se autodenominam. O perfil utiliza-se da rede social para circular, de forma mais breve, as notícias que são circuladas em sua página oficial “noticiapreta.com.br”. Cada post tem, ao final da legenda, a informação de que a notícia completa pode ser recuperada pelo link que se encontra na Bio do perfil.

A seção que compreende a postagem é “sociedade”, na qual as notícias representam aspectos sociais/raciais que acontecem, principalmente, no Brasil. Os corpos que compõem essa prática social particular são produtores/jornalistas negros, em posicionalidade de resistência, pois combate o evento de violência descrito na notícia, cujos seguidores/consumidores são expressivamente, também, negres, negras e negros. Meu corpo branco participa da análise da prática, com o objetivo de investigar qual prática antirracista está sendo produzida, e, portanto, quais investimentos contra-ideológicos e contra-hegemônicos estão sendo constituídos discursivamente. Meu corpo é visto aqui dentro de um sistema de opressão da branquitude em

uma posicionalidade que tenta combater tal reprodução. Outro corpo importante na prática social é o corpo da foto, uma mão branca de um homem, ensanguentada com um soco inglês – elemento predominante da atividade material.

A atividade material, portanto, indica a forma como a violência de pessoas brancas contra corpos que são naturalizados como criminosos – corpos negros – atua. O sangue, outro elemento de atividade material, representa a violência como extrema, mobilizando fenômenos mentais de raiva e de desumanização que corpos brancos imputam sobre negros. Esses fenômenos, internalizados e articulados com o corpo e a atividade material, produzem uma relação de poder assimétrica, denunciado pelo portal de notícias. Dessa forma, o portal atua como uma prática de resistência, pois combate essa lógica racializada, classista e cisheteropatriarcal. Todas essas evidências são instanciadas por recursos linguísticos-discursivos como o uso do discurso direto que coloca a fala dos homens brancos agressores, em tom de justiça com as próprias mãos e também com um viés pedagógico: “pra não roubar mais”. Podemos pensar, também, na iterabilidade do racismo quando o post relata outra agressão que ocorre na mesma semana. Dessa forma, o gênero post articula discursos racistas e pedagógicos de homens brancos para combatê-los já que ressignificam tanto a forma naturalizada de como identificações de corpos negros são vistos como criminosos e corpos brancos como detentores da justiça. Aqui, o corpo branco é identificado como criminoso, apesar de não marcar linguisticamente o léxico “criminoso”.

Como a Análise de Discurso Crítica Interseccional tem como objetivo geral propor uma abordagem *discursiva-crítica* para a análise de práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência, o terceiro momento da analítica debruça-se com um olhar apurado ao momento semiótico da prática particular: *a análise interdiscursiva*. Aqui, a análise mobiliza ogós analíticos discursivos e linguísticos que descrevem tais discursos para, assim, interpretá-los e explaná-los articulando teorias linguísticas a teorias sociais. O capítulo posterior versará sobre esse momento.

O quarto momento de nossa analítica é a *Função das resistências e reexistências nas práticas*. Esse é um momento no qual a análise recai sobre alguns mapeamentos importantes que têm como finalidade de discutir como as práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência funcionam e operam na vida social.

A Análise de Discurso Crítica Interseccional é uma proposta que visa lutar contra o epistemicídio (Carneiro, 2005) e contra o projeto colonial que violenta, tortura, dizima, invisibiliza a atuação política de agentes decoloniais. Dessa forma, mapear o funcionamento de tais práticas é uma maneira de organizar politicamente o projeto de decolonização, um projeto

ético, estético e político (Rufino, 2019), a partir da pedagogia das encruzilhadas e das traquinagens exusíacas dos saberes de fresta (Rufino, 2019) e da análise do poder sob a perspectiva interseccional das resistências e da reexistências. Conforme Collins,

Como a interseccionalidade, que emergiu de várias tradições de resistência, desenvolveu-se uma visão analítica de poder em que a ideia de uma matriz de dominação em seu núcleo, pode lançar luz sobre estratégias de resistência. Os grupos subordinados têm interesse em descobrir, analisar e avaliar como a dominação molda suas experiências com desigualdades sociais e problemas sociais (Collins, 2022, p. 21).

A função das resistências e das reexistências na prática lança luz então às suas estratégias. Aqui mapeamos as escolhas linguísticas-discursivas utilizadas: quais (co)ocorrências lexicogramaticais foram identificadas nos eixos analíticos? Essa identificação é importante pois nos orienta a funcionamentos discursivos típicos do projeto de decolonização que tem como implicação a emergência do lócus enunciativo de populações pilhadas pela colonialidade podendo, assim, ser um instrumento de produção de uma gramática de resistência e de reexistência.

Além do mapeamento linguístico-discursivo, o terceiro momento da analítica também identifica estratégias não-discursivas: quais são esses corpos de agentes decoloniais? Como eixos de subordinação e de privilégios são rearticulados e desarticulados? Quais relações de poder identificamos e como elas são transformadas? Que atividades materiais são utilizadas e que fenômenos mentais são recuperados para o projeto de decolonização? Tal mapeamento pode ser capaz de identificar como práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistências formam estratégias para romper com o continuum da colonialidade, ajudando a montar, por exemplo, políticas públicas, currículos, e outras formas de ação social decoloniais.

O quinto momento da analítica é a *Reconstrução para uma conjuntura decolonial*. Aqui, a análise se firma no descarrego decolonial: Exu sopra novos acontecimentos, cenários, atores, relações de força e rearticulação entre conjuntura e estrutura (Souza, 1984) em prol da decolonização. É a descrição da prática sociodiscursiva de resistência e de reexistência em sua conjuntura, que não só visibiliza o que acontece na vida social, mas também onde ocorre, quais corpos e relações de solidariedade e combate se produzem. Além disso, descreve a forma como esta nova conjuntura pode rearticular ou desarticular a estrutura social, ou mais precisamente como atua decolonialmente sobre os sistemas de poder (2002). Assim, a reconstrução da conjuntura versa sobre a montagem e reinvencão de políticas públicas – sistema decolonial estrutural – de regras e usos institucionais – sistema decolonial (in)disciplinar – de relações entre

peças na vida cotidiana – sistema decolonial interpessoal – e de sentidos sociais – sistema decolonial cultural – se configuram em prol do projeto de decolonização.

Propomos, nesse momento da analítica, que a reconstrução pode ser feita pela descrição do que estamos admitindo como *sistema decolonial do contra-poder*, mas que também pode ser feita por outras formas de escrita/oralidade. Aqui, por exemplo, podem ser produzidos documentários, sequências didáticas, vídeos, poesias, post carrossel, reels, entre uma infinidade de possibilidades que sejam capazes de reconstruir a conjuntura. A finalidade de construir novas conjunturas é a esperança de mudança e transformação social. Tal reconstrução pode ser utilizada para ser base para futuras identificações de prática de resistência e de reexistências.

A encruzilhada se firma, Exu enuncia: o discurso na encruzilhada é uma oferenda teórica e analítica para que a decolonização se efetive. O próximo capítulo discutirá, de forma aprofundada, os ogós analíticos discursivos e críticos de nossa analítica.

5 OS OGOS ANALITICOS LINGUISTICO-DISCURSIVOS: A ANALISE INTERDISCURSIVA DE GENEROS, DISCURSOS E ESTILOS RE-SIGNIFICADOS

Assim como Akotirene (2019) nos ensinou, Exu é a divindade da comunicação que enuncia a partir de sua linguagem inventiva. Este capítulo tem como objetivo, então, mobilizar e discutir alguns ogós de natureza linguística e discursiva. *Exu ri e no momento de sua gargalhada, ele anuncia formas novas de organização do discurso.*

As três categorias “guarda-chuvas”, retomando Fairclough (2003) são os gêneros, discursos e estilos. Todavia, serão admitidos como ogós analíticos, na ADCI, conforme a discussão teórica apreendida, pois re-inventam formas de agir e interagir, de representar e de ser, sendo, pois, gêneros ressignificados, assim como discursos e estilos re-significados. Isso porque, em discursos de resistência e de reexistências, tais ogós são vistos pelo movimento de transgressão e montagem, cujas escolhas nas práticas particulares ou recorrem sistematicamente a elementos lexicogramaticais pouco utilizados em discursos hegemônicos ou transformam efeitos de sentido sociais das ditas “categorias” canônicas.

O momento semiótico da prática particular, o Discurso, portanto, tem como mecanismos o que Fairclough (2003) denomina como ordens do discurso. Para o autor:

uma ordem do discurso é uma rede de práticas sociais em seus aspectos de linguagem. Os elementos das ordens do discurso não são coisas como sentenças e pronomes (elementos de estrutura linguística), mas discurso, gênero e estilo. Esses elementos selecionam certas possibilidades definidas pela linguagem e exclui outras – eles controlam a variabilidade linguística de

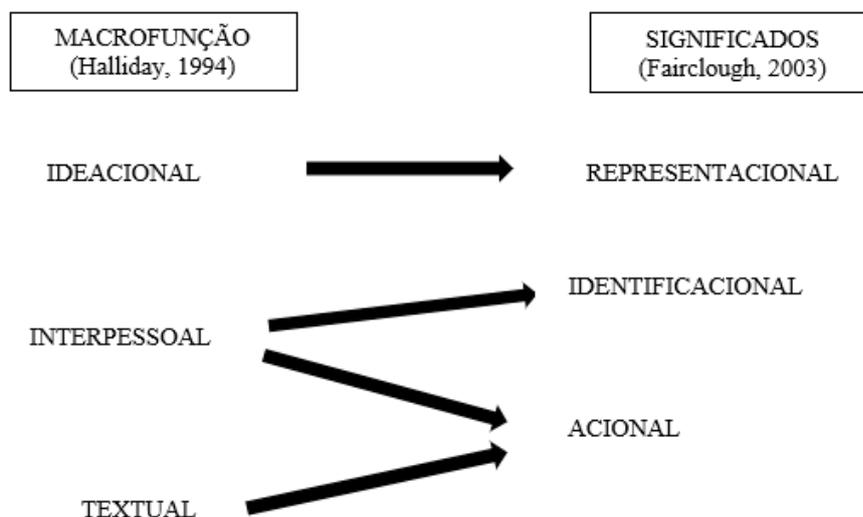
áreas particulares da vida social. Então, ordens do discurso podem ser concebidas como a organização social e controle de variações linguísticas (Fairclough, 2003, p. 24).

O que podemos depreender sobre a definição do autor é o fato de que ordens do discurso possuem, ao mesmo tempo, características linguísticas e sociais cuja função também hibridiza tais caracteres pois, por estarem em uma posição intermediária, ou seja, medeiam a relação entre estruturas mais abstratas – sistema semiótico – e mais concretas – o texto, ao mesmo tempo que organiza a sociedade controla a variedade linguística. Assim, certos potenciais linguístico-discursivos são permitidos e outros constrangidos fazendo com que sejam causa e efeitos de estruturas sociais, regulando, pois, a vida social.

É por isso que Fairclough (2003) admite a analítica da ADTO como uma *orientação social para linguagem* e, partindo disso, comunga com perspectivas linguísticas que concebem a linguagem em relação a aspectos sociais, de forma dialética, ou seja, com perspectivas linguísticas funcionais. Assim, o texto, material empírico de tais abordagens, são multifuncionais, ou seja, funcionam, concomitantemente, para fins distintos e simultâneos, conforma já discutimos na seção teórica da tese. A ADCI, assim como a ADTO, utiliza-se de construtos da Linguística Sistêmico-Funcional (Halliday, 1994), principalmente daqueles que categorizam este aspecto multifuncional, entretanto operacionaliza-os a fim de discutir aspectos semióticos de efeitos de sentido decoloniais.

Para Halliday (1994) há três macrofunções: a função ideacional; aspectos sociosemióticos de representação do mundo; a função interpessoal, aspectos de interpretação das relações sociais que se configuram assim como atitudes e aspectos subjetivos dos participantes na tessitura do texto e a função textual, responsável pela forma coesa e coerente de conectar partes do texto assim como a conectar textos com os contextos que se inserem. O que Fairclough (2003, p.36) focaliza e amplia de Halliday é a ideia de significado: “as pessoas fazem tudo isso no processo de construção de significados nos eventos sociais, que inclui a tessitura de textos”. É por isso que em vez de funções, para o autor, o texto possui três principais tipos de significações: a ação, a representação e a identificação. A operacionalização de Fairclough (2003) sobre as macrofunções da linguagem podem ser assim assumidas:

Figura 26 – Processo de operacionalização dos significados na ADTO



Fonte: elaboração própria.

O que temos que ter em mente é o fato de que os significados incorporam discussões das macrofunções, mas olham para os efeitos de significação de forma distintas. Isso implica dizer que categorias lexicogramaticais dos sistemas de cada macrofunção serão utilizadas, porém a forma como elas são interpretadas sob a lente da ADTO é distinta: tanto pela operacionalização dos significados quanto pela necessidade de explicar tais recursos lexicogramaticais no diálogo transdisciplinar com teorias sociais.

Assim, Fairclough (2003) admite a macrofunção ideacional operacionalizada com o significado representacional e elege, principalmente, o sistema de transitividade da Linguística Sistêmico-Funcional um dos recursos linguísticos de tal significado. Desse modo, o significado representacional são formas discursivas de representar o mundo a partir da maneira pela qual processos, participantes e circunstanciadores (Halliday, 1994) são mobilizados nos textos.

Além disso, a macrofunção interpessoal é dividida em dois significados: o identificacional e o acional, isso porque Fairclough (2003) afirma que no momento em que relações sociais são produzidas nos textos, é preciso considerar os participantes que inter(age)m para que tais relações se efetivem. Assim, o significado identificacional dá conta de analisar como identificações de si e de outros são configurados e configuram a maneira pela qual relações interpessoais se efetivem nos textos. Algumas categorias lexicogramaticais (Halliday, 1994) são utilizadas e operacionalizadas pelo significado identificacional como as modalidades e as avaliações.

O significado acional, por sua vez, dá conta de discutir, em uma perspectiva discursiva e crítica, as formas como esses participantes agem e interagem nos eventos sociais, tessiturados nos textos, pensando na estrutura textual e nas atividades dos agentes sociais para, enfim, consolidar discursivamente relações sociais. Aqui, categorias lexicogramaticais (Halliday, 1994) também são operacionalizadas como relações semânticas entre as orações, trocas e funções de fala. Partindo disso, podemos, então, configurar os significados da Análise do Discurso Textualmente orientada (Chouliaraki; Fairclough, 1999; Fairclough, 2003) suas categorias sociodiscursivas e principais categorias linguísticas, respectivamente desse modo:

Figura 27 – Significados, categorias sociodiscursivas e linguísticas



Fonte: elaboração própria.

Como Fairclough (2003) olha as ordens dos discursos como instrumentos sociodiscursivos que regulam a vida social e controlam a variação linguística, gêneros, discursos e estilos são analisados com o intento de entender como formas de agir e interagir age com e sobre as pessoas, assim como discursos e estilos estabilizam formas de representar e identificar a vida social. A preocupação com as mudanças da Modernidade Tardia leva o autor a discutir como tais transformações acontecem na sua faceta discursiva. Tal olhar sobre o caráter regulatório e do controle faz com que as categorias e a análise se debruçam sobre formas de poder, e sob a lente decolonial, sobre formas sociodiscursivas que ajudam a estabilizar sistemas de opressão da matriz colonial.

Entretanto, a ADCl, volta-se para significações que desestabilizem tais formas. É por isso que admitiremos gêneros, discursos e estilos re-significados, conforme discutido na

seção teórica. O movimento de produção de sentido re-significados de práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência implodem a lógica que regulam a sociedade e, por extensão, de variabilidade linguística. Então, há a necessidade de entendermos como o processo de instabilidade da forma colonial, que regula o social e controla a variação, produz formas outras, decoloniais, de regulação social e de estabilização (parciais) da variabilidade linguística. É nessa posição ontológica e epistemológica da ADCI que discutiremos os significados e seus respectivos eógos analíticos.

Como forma de sulear e decolonizar as discussões linguísticas, a ADCI operacionaliza a forma como Fuzer e Cabral (2023), pesquisadoras sistematicitas brancas brasileiras, e outros autores e autoras, no livro *Introdução aos sistemas discursivos em Linguística Sistêmico Funcional*, fazem a releitura da Linguística Sistêmico-Funcional, ao trabalhar a noção de sistemas discursivos. Orlando Vian Jr., no capítulo “Discurso pela perspectiva sistêmico-funcional: os significados além da oração” já aponta o diálogo entre a LSF e a Análise de Discurso, admitindo a importância do primeiro como base de descrição linguística do segundo, principalmente nas abordagens discursivas críticas. Para o autor,

Dessas vertentes teóricas de AD, um dos diálogos mais comuns entre a LSF e perspectivas discursivas é com a ADC, para a qual Martin (2012, p. 159) afirma que “a LSF fornece (...) uma linguagem técnica para falar sobre a língua”, como se verifica na coletânea organizada por Young e Harrison (2004) com o diálogo entre ambas as teorias, e outras publicações brasileiras a partir dessa interface (Júnior, 2023, p. 23).

Assim como já discutimos na seção teórica da presente tese, a LSF admite a língua em uma perspectiva estratificada. A noção de discurso, portanto, também é vista organizada em estratos: o discurso é o ponto de mediação entre a gramática e as atividades sociais e, por essa razão, não podemos considerar apenas a identificação das ocorrências lexicogramaticais presentes no texto, mas sobretudo os potenciais de significação que seu uso promove: significações da experiência (ideacionais), das relações interpessoais e das textuais. Dessa forma, Vian Júnior (2023) reitera a concepção da LSF de que não há discurso sem gramática.

Partindo disso, o autor explicita a noção de sistemas, retomando a discussão de Halliday sobre rede de sistema. Esta compreende uma teoria que concebe a linguagem como um recurso que tem como objetivo a construção de significados na qual cada sistema representa um conjunto de potencialidades a serem escolhidas. Dessa forma,

O sistema inclui (1) a “condição de entrada” (onde a escolha é feita), (2) o conjunto de opções possíveis e (3) as “realizações” (o que deve ser feito - isto

é, quais são as consequências estruturais de cada uma das opções). (Halliday, 1994, p. xxvi).

As realizações são instanciadas, ou melhor dizendo, concretizadas nos textos. Isso implica dizer que, para a LSF, e para as abordagens que se utilizam dela, o conceito de escolha é de extrema importância, pois ela nos orienta para a agência discursiva situada na prática particular. Desse modo, quando nos debruçamos no material empírico de análise, os textos, devemos pensar que cada escolha manifestada é uma das opções em uma gama de outras possibilidades e que esta escolha é parcialmente moldada pelos contextos e pelas posicionalidades dos agentes. É, pois, orientada socialmente.

Na ADCI, estamos preocupadas em como as escolhas são motivadas contra-ideologicamente, ou seja, como agentes decoloniais escolhem e instanciam em textos aspectos lexicogramaticais que resistem aos efeitos ideológicos coloniais e montam escolhas, dentro de sistemas discursivos, outras, de caráter decolonial.

Assim como Vian Júnior admitimos que quando nos

referirmos aos sistemas discursivos, portanto, estamos tratando das escolhas feitas nos textos e como estas constroem significados a partir das realizações manifestadas nos textos que, em conjunto, constroem os significados do texto como um todo (Vian Júnior, 2023, p. 27).

Tomando como base as discussões de Martin e Rose (2007) sobre os seis sistemas discursivos, Vian Júnior (2023) nos mostra a seguir:

Figura 28 – Os sistemas discursivos

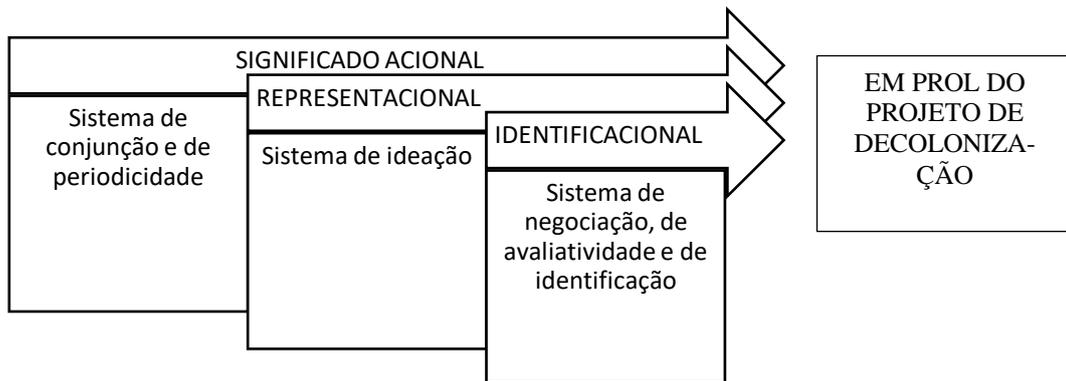


Fonte: Vian Júnior, 2023, p. 29.

A figura nos mostra que os sistemas, semioticamente representados de forma circular, não possuem um ponto de partida e chegada, ou seja, os sistemas discursivos acontecem de forma dialética e concomitante, fazendo com que o discurso seja realizado e instanciado a partir dos sistemas articulados simultaneamente.

Conforme Vian Júnior (2023), a metafunção ideacional realiza-se e instancia-se a partir do sistema de ideação e o de conjunção, cuja funções são representar a experiência e conectar os eventos. A metafunção interpessoal, por sua vez; pelos sistemas de negociação e de avaliatividade, que têm como função promover trocas e negociar atitudes. Por fim, a metafunção textual, pelos sistemas de identificação e periodicidade, que rastreiam pessoas e acompanham o fluxo das informações. Tendo como base a operacionalização de Fairclough (2003), tais metafunções e seus respectivos sistemas, serão admitidos na ADCI, a partir dos significados acional, representacional e identificacional, assim resumidos:

Figura 29 – Os significados e seus sistemas discursivos



Fonte: elaboração própria.

Dessa maneira, as formas de agir e interagir do significado acional serão analisadas linguisticamente pelas maneiras como as atividades discursivas produzidas pelos agentes decoloniais são conectadas e posicionadas nos textos e quais relações sociais são frutos dessa organização, assim como as formas de representação do mundo do significado representacional pelas experiências e, por fim, as formas de identificar a si e a outras/es/os pelas maneiras como negociam atitudes, avaliam e rastreiam pessoas, de forma dialética e articulada em prol da decolonização da vida social. Os capítulos a seguir, tratam de cada significado e sua analítica na Análise de Discurso Crítica Interseccional.

5.1 O primeiro eógo analítico: o significado acional na Análise de Discurso Crítica Interseccional - a analítica de gêneros de resistência e de reexistência

O significado acional tem como principal eógo analítico os gêneros que são formas potenciais de agir e interagir discursivamente, ou seja, como a forma do texto interioriza e contribui para ações e interações sociais. *Na ADCI, gêneros de resistência e de reexistências serão concebidos como formas de ação e de interação discursivas que interiorizam formas decoloniais, resistindo a regulações que contribuem para a divisão binária e hierarquizante da Colonialidade ao mesmo tempo que produzem formas outras de (inter)ação discursiva.*

Dessa forma:

- (i) gêneros são definidos por práticas sociais de resistência e de reexistência (Santos, 2019) e pelas maneiras nas quais se organizam em redes de comunicações decoloniais;
- (ii) transformações sociais advindas de uma posição ontológica decolonial modificam formas de comunicação e, por isso, a ação e interação. Isso inclui mudanças de gêneros e emergência de certos gêneros antes constrangidos bem como produção de novos;
- (iii) gêneros podem ter ação e interação mais locais enquanto outros mais globais;
- (iv) mudanças no gênero são mudanças na forma como distintos gêneros são combinados, ou seja, novos gêneros são “combinações de gêneros anteriores” (Fairclough, 2003, p.66);
- (v) uma cadeia/sistema
- (vi) de eventos sociais, discursivamente vistos nos textos, envolve um sistema de rede de comunicações que, por sua vez, interconectam textos em um sistema de gêneros.

Ao debruçarmos sobre a análise do significado acional, nossa preocupação não se pauta na descrição da estrutura do gênero, embora possamos fazer, mas na forma como significam *formas de ação de solidariedade e equidade* ao mesmo tempo como significam as *interações entre agentes decoloniais*. Isso confirma a ideia de que os gêneros discursivos se realizam dentro de práticas de resistência e de reexistências que modificam redes de comunicação, antes coloniais, *re-significando* gêneros discursivos, produzindo outros, a partir dos seus hibridismos.

No entanto, é importante salientarmos que, pela abordagem relacional-dialética da ADCI, é preciso “verificar o caráter interdiscursivo de um texto (a mistura particular de gêneros, discursos e estilos) como realizada na semântica, na gramática e no léxico (vocabulário)

características do texto nos vários níveis de organização textual” (Fairclough, 2003, p. 67). Isso nos leva a entender que a análise do significado acional não está isolada do representacional e do identificacional, traço importante analítico que evita a rigidez das categorias.

Para Fairclough (2003), a definição de gêneros discursivos pode ser feita em relação ao nível de abstração desta categoria discursiva. *Pré-gêneros* são definições mais abstratas do gênero, constituídos de narração, descrição, argumentação, exposição e injunção. Gêneros discursivos combinam formas de relatar algo ou algum acontecimento; descrevem características e detalhes sobre os participantes, cenários; produzem pontos de vista e defendem teses; explicam conceitos e podem ordenar, pedir, demandar. O que nos interessa não é apenas a identificação destes níveis abstratos, mas sim como, *ao combiná-los, podem nos sinalizar a maneira pela qual pessoas potencialmente agem e interagem discursivamente, ou seja, como tais níveis se comportam dentro de práticas sociais situadas.*

Gêneros desencaixados são definições de intermediação entre níveis mais abstratos e concretos. Fairclough (2003), partindo da discussão de Giddens (1991) sobre o desencaixe da modernidade, discute sobre como certos gêneros transcendem redes de comunicação de uma prática particular e atuam sobre outras práticas que, “originalmente” não estariam. Essa noção de desencaixe é fundamental para entendermos como certos hibridismos acontecem, pois *em práticas sociodiscursivas de resistência e reexistência, os gêneros desencaixados, e os hibridismos que deles decorrem, servem a projetos de emancipação social.* Observemos o exemplo a seguir:

Figura 30 – Ato de manifestação contra a PEC205



Fonte: <https://noticias.uol.com.br/album/mobile/2013/10/23/monumentos-e-construcoes-publicos-sao-pichados-durante-protestos.htm#fotoNav=9>.

Na manifestação contra a PEC 215, uma proposta de emenda constitucional que transferia ao Legislativo brasileiro o poder de demarcar terras indígenas, que aconteceu em setembro de 2013 em São Paulo, o gênero pixação age de maneira desencaixada.

O pixo é uma intervenção urbana, feita principalmente com sprays tendo como características enunciados e desenhos que, em termos acionais, podem ser vistos como uma forma de comunicação mais estreita, por ser uma prática proibida, mas que tem se modificando cada vez mais com mensagens para redes de comunicação mais amplas (Diógenes; Pereira; 2020, p. 761). As pixações acontecem, em sua maioria, em fachadas de prédios, mas na prática particular da manifestação, o desencaixe se concretiza exatamente na mudança do espaço no qual é produzido. O desencaixe aqui é usado para fins específicos de resistência e não para reforçar saberes e poderes das matrizes de dominação e colonial.

Devemos entender que essa agência reflexiva escolhe o “Monumento às Bandeiras”, uma obra que homenageia os Bandeirantes, agentes coloniais que exploram o interior do Brasil nos séculos XVII e XVIII, feita pelo escultor Victor Brecheret. É um dos monumentos, entre muitos no Brasil, que agracia figuras do nosso Brasil Colonial, traço artístico da expressão da colonialidade. A pixação com os dizeres “Bandeirantes assassinos” contextualizado por pelo “x” em cima dos dizeres “PEC 2015” reiterado pelo “não” desencaixa a função do monumento, de condecoração, para uma comunicação que denuncia os bandeirantes. Podemos admitir que há uma relação entre a demarcação indígena e os bandeirantes, colocando os últimos como um dos responsáveis pelas perdas territoriais das comunidades indígenas do Brasil. Há, portanto, um hibridismo entre dois gêneros – o monumento e a pixação, que se realiza pelo desencaixe da pixação e que demonstra uma das formas como práticas de resistência e de reexistências implodem a matriz colonial.

Os gêneros situados são as formas relativamente estabilizadas de agir e interagir discursivamente, ou, conforme Bakhtin (1929), tipos relativamente estáveis de enunciados. No exemplo dado anteriormente, por exemplo, podemos distinguir três gêneros: o monumento e a pixação, e o gênero híbrido que decorre do desencaixe da pixação.

O significado acional, de acordo com Fairclough (2003), além das cadeias de gênero e dos hibridismos, analisa o gênero individualmente a partir das atividades, das relações sociais e da tecnologia da comunicação, que o autor admite ser *a análise da estrutura genérica*. *O que a Análise de Discurso Crítica Interseccional operacionaliza são seus efeitos de sentidos sociais, ou seus efeitos causais, aqueles que atuam sobre o projeto decolonial*. Assim sendo, as

atividades tentam responder à pergunta: o que pessoas (e quais corpos as representam), em posicionalidades de resistência e de reexistência, fazem discursivamente? Essa pergunta nos leva a entender que gêneros estão inclusos em eventos de comunicação, com ações reflexivas, que possuem propósitos sociocomunicativos (Fairclough, 2003).

No caso da ADCI, estamos preocupadas em atividades cujos objetivos comunicativos denunciam, questionam, criticam, reinventam e/ou criam a vida social, em prol do projeto de decolonização. Tais propósitos se realizam de forma mais ou menos hierarquizada, demonstrando o fato de que um gênero situado pode carregar em si mais de um propósito comunicativo. É a força de Exu que desordena hierarquias em termos de ação e interação discursiva.

Tomemos o exemplo da pixação no monumento: o propósito comunicativo explícito é *manifestar* contra A PEC 215, no entanto, outros propósitos podem ser identificados como a *crítica* aos bandeirantes e, por extensão, a *denúncia* ao processo colonial, que, historicamente contribui para a elaboração e aprovação da PEC, todos eles de forma articulada.

Se a atividade é a forma pela qual analisamos formas de ação discursiva, as relações sociais é a maneira de análise das interações. Conforme Fairclough (2003, p. 75), “relações sociais são relações entre agentes sociais, os quais podem ser de diferentes tipos: organizações [...], grupos [...], ou indivíduos”, que podem entre mesmos agentes ou entre distintos. Partindo de um estudo de sociolinguística, Fairclough (2003) operacionaliza a concepção de Brow e Gilmen (1961) sobre duas dimensões: a de poder, ou de hierarquia social, e a de solidariedade ou distância social. A primeira preocupa-se com a forma como hierarquias e, portanto, operação de poderes, são construídas na interação comunicativa enquanto a segunda com a circulação espacial – global, nacional, regional ou local - dessas hierarquias.

A ADCI, ao analisar as formas de interação no significado acional, preocupa-se, na dimensão do poder, com as quebras de hierarquias coloniais e as formas mais horizontalizadas de interação entre agentes e, e na dimensão da distância, como tal quebra e horizontalidade atuam em níveis de distância social.

Essas formas de ação e interação discursivas acontecem e podem se modificar dependendo da tecnologia de informação utilizada nas redes de comunicação das práticas sociodiscursivas particulares. Isso implica dizer que, dependendo das tecnologias, podemos analisar como elas atuam (facilitando/ dificultando) para o processo de produção de sentido das atividades e das relações sociais. Para Fairclough (2003), em um contexto que analisa conjunturas coloniais, resgatando os estudos de Martin (2012), há duas distinções para eventos comunicativos: eles podem ser unidirecionais, quando o produtor comunica e não há

possibilidade de um potencial consumidor responder, por exemplo, a leitura; ou podem ser bidirecionais, quando tal possibilidade existe. Ao mesmo tempo, eles podem ser mediados – quando há uma tecnologia física ou digital que suporta a ação e interação discursivas, como no caso de gêneros digitais ou revistas físicas; ou não-mediados, quando a ausência de tais tecnologias, no caso de um diálogo face-a face.

Conforme Fairclough (2003) as modificações do capitalismo tardio têm, cada vez mais, privilegiado comunicações mediadas, principalmente em redes digitais. As novas tecnologias de informação propiciaram, e ainda propiciam, comunicações mais globais, pelo alto potencial de circulação de textos, partindo de distintos agentes sociais. O que podemos perceber é o fato de que mudanças sociais mais amplas são causa e efeito de novas tecnologias e analisar o potencial acional dos gêneros em relação às tecnologias de informação

tem uma contribuição importante para pesquisar as relações entre mudança tecnológica, mediação (Silverstone, 1999), mudança econômica, e amplas mudanças sociais – ambas em termos de como a integração das novas tecnologias dentro de processos econômicos, políticos, sociais e culturais é tornado imediato por meio de novos gêneros, e em termos de como cadeias de gêneros (capítulo 2) são formadas dentro do tecido da ‘sociedade da informação’ (Fairclough, 2003, p. 77).

Não podemos deixar de pensar na nossa atual conjuntura tecnológica, da produção de conhecimentos na internet, das redes sociais, dos algoritmos, das viralizações desencaixadas, e de como isso afeta as relações sociais, as ações discursivas, as identidades, possibilitando, inclusive, a base do ativismo em todas as frentes.

Na ADCI, a análise da estrutura genérica das práticas sociodiscursivas de resistência de reexistência, cujas ações discursivas voltam-se para a análise de que pessoas e o que elas fazem discursivamente e cujas interações discursivas, para a relação de horizontalidade e de quebra de poder assimétrico, tem como objetivo, na analítica das tecnologias de informação, responder como a comunicação é produzida, de forma uni, bi, e multidirecional, mediada ou não, para fins emancipatórios do projeto decolonial.

Pelo fato de a tendência da contemporaneidade ser predominantemente mediada digitalmente, é importante discutirmos a noção de gênero-suporte para, conforme Acosta e Resende (2014), analistas críticas discursivas brancas brasileiras, refinar o estudo dos gêneros. É importante, no entanto, afirmar que, na ADCI, não há uma obrigatoriedade em analisar gêneros digitais, ao contrário, gêneros orais sem mediações também são importantes para se discutir resistências e reexistências.

Assim, para as autoras, suportes discursivos são espaços físicos e *virtuais* onde os textos ocorrem: a relação entre os espaços e o texto, entretanto, não se dá de forma direta, já que outros elementos participam dessa (inter)ação discursiva, sendo os centrais os gêneros. No entanto, pela

perspectiva social do discurso, entende-se que os suportes são, também, espaços sociais, no sentido de que são socialmente construídos, respondendo a interesses e propósitos particulares, e assim funcionam nas práticas sociais. Estão associados ao significado acional do discurso, pois internalizam e expressam, de maneira relativamente estável, a ação de atores sociais em práticas sociais específicas. Assim, quando tomados como potencialidades, estão no mesmo enquadre dos gêneros, como elementos constituintes das OD [ordens do discurso] (Acosta; Resende, 2014, p. 135).

Dessa forma, o que as autoras apontam é o fato de que o estudo do suporte, como um dos elementos das ordens do discurso, leva em consideração tanto aspectos textuais mais concretos, realizados nos textos empíricos, quanto aspectos sociais, já que ele também está vinculado à prática social particular e a rede de práticas a que se insere. É por essa razão que admitimos, como Acosta e Resende (2014) o fato de textos serem materializações de gêneros que, por sua vez, como potencial ou como realizado, só existem pela localização em suportes físicos, virtuais e sociais situados em (redes) de prática sociais. Dessa forma, entendemos suporte como “elementos internos ao discurso que possibilitam e constroem a ação discursiva (significado acional do discurso)” (Acosta; Resende, 2014, p. 136).

Assim como em Fairclough (2003) os gêneros nos estratos de mediação e de concretude são concebidos como gêneros desencaixados e situados, teremos suportes de desencaixe e encaixados. Acosta e Resende (2014), entendem, por exemplo, que o suporte físico (e também digital) revista pode ser utilizado para diversos fins e com estruturas genéricas distintas, sendo, pois, um suporte desencaixado. Podemos também observar um alto grau de desencaixe de suportes digitais, o que facilita os hibridismos dos gêneros discursivos digitais e a mescla de objetivos comunicativos que deles derivam com as viralizações. Ao admitirmos, como as autoras a categoria gênero-suporte em vez de separá-los em ogós distintos, nossa análise do significado acional faz, ao mesmo tempo, a discussão das ações e interações discursivas e do espaço onde acontecem e estão alocados.

Sendo assim, na ADCI, estamos preocupadas tanto em como o gênero-suporte pode permitir ações e interações discursivas decoloniais quanto em como pode constroer outras interações, quando estas assumem posicionalidades colonialistas.

Conforme já discutimos na seção teórica, a oralidade foi altamente atacada na colonialidade da linguagem. Leda Maria Martins nos ensina que “a escrita, como lugar de memória, é um dos instrumentos de expressão mais enaltecidos e habita os lugares de memória privilegiados no Ocidente” (Martins, 2021, p. 18). Isso implica dizer que práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistências privilegiam a oralidade, como forma de resistir às imputações de linguagem e de assumir uma posição que humanize as vivências dos agentes decoloniais. Em uma perspectiva afrocentrada da linguagem, leva-se

em conta toda a gama de conhecimentos da performance oral como significativa para a inscrição das experiências de temporalidade e para sua elaboração epistêmica. A palavra oraliturizada se inscreve no corpo e em suas escansões. E produz conhecimento (Martins, 2021, p. 20).

Podemos perceber, nas palavras da crítica literária negra brasileira, que a oralidade coloca em evidência o corpo, elemento importante para a analítica discursiva-crítica interseccional. A forma como a colonialidade excluiu gêneros orais, excluindo, também, sociedades predominantemente oralizadas e retirando delas a condição de ser pensante, produziu a dicotomia hierarquizada entre escrita e oralidade. Na contramão desse raciocínio, gêneros orais desafiam a concepção de que a escrita seja a única possibilidade de produção de saber, principalmente no que tange à fixação dos conhecimentos. A autora evidencia que África possui, sem hierarquia, textualidades tanto escritas quanto orais e que apesar de toda repressão, práticas sociodiscursivas orais resistem e garantem a sobrevivência do conhecimento de povos colonizados.

Dessa forma, a oralidade restaura saberes decoloniais, resistem ao carregamento colonial (Rufino, 2019a) recriando formas outras de linguagem, no hibridismo fruto do processo colonizador que coloca culturas – colonizadoras e colonizadas – em disputa. Assim, na diáspora, e na sua continuidade nos tempos atuais, culturas africanas e ameríndias, ao colocar a oralidade como forma privilegiada de produção, de inscrição e de disseminação de conhecimento, centram-se nas performances corporais, “por meio de ritos, cantos, danças, cerimônias sinestésicas e cinéticas” (Martins, 2021, p. 23). Por isso,

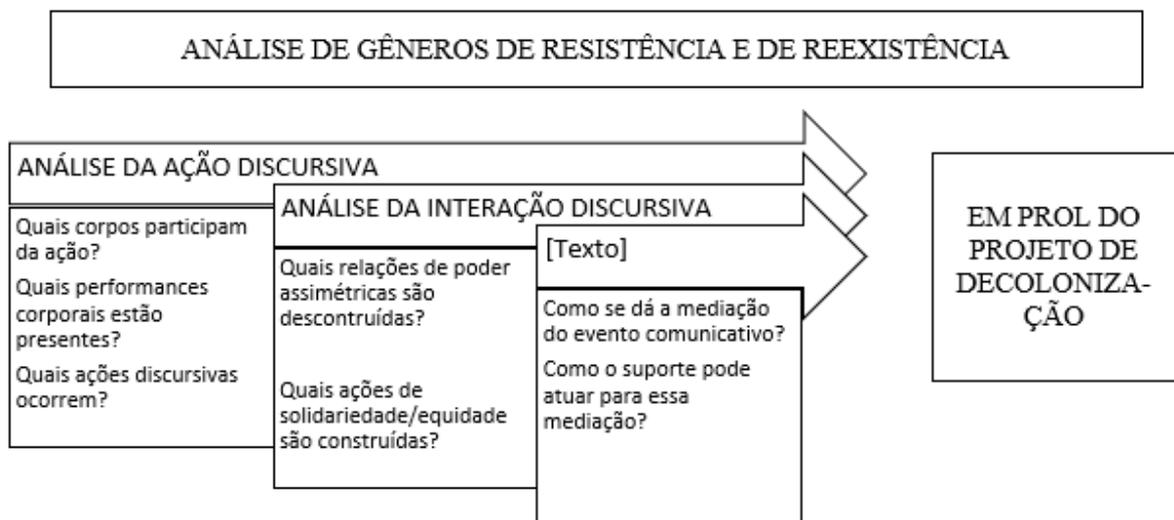
Grafar o saber não era, então, sinônimo de domínio de um idioma escrito alfabeticamente. Grafar o saber era, sim, sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorpado, que encontrava nesse corpo em performance seu lugar e ambiente de inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo movimento ressoava uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada da pele, uma sonoridade de cores.

Isso é de extrema importância para analisarmos formas de ação e interação do significado acional. Quando nos debruçamos na ação discursiva, além de pensarmos em quais corpos participam de tal ação, temos também, que entender quais performances corporais são escolhidas: como se dá a dicção? Há momentos mais altos que outros? Como esse corpo está grafado? Há pigmentações que indicam símbolos ancestrais? A performatividade corporal é a forma pela qual podemos assegurar a internalização e articulação do corpo com o momento semiótico da prática particular de resistência e de reexistência. Além disso, nos gêneros orais, a voz é o suporte (Travaglia, 2013), produzido para ser realizado oralmente independente se existe ou não uma versão grafada dessa forma de agir e interagir. Por isso a importância das sonoridades, das formas como as palavras dançam e produzem conhecimento (Martins, 2021).

Outro deslocamento importante que a oralidade nos traz é em relação à mediação. Práticas sociodiscursivas orais de resistência e de reexistências indicam a prevalência de formas multidirecionais e sem mediação, o que faz com que a forma de mediação se distancia das maneiras canônicas colonialistas de interação discursiva.

Toda essa discussão pode ser assim resumida semioticamente:

Figura 31 – Análise de gêneros de resistência e de reexistências



Fonte: elaboração própria.

Mas como essas inter(ações) discursivas se realizam linguisticamente? Para entendermos as atividades e relações sociais que delas implicam em gêneros-suportes, podemos lançar mão da análise da forma pela qual os eventos comunicativos são interconectados textualmente, ou seja, como tais inter(ações) vão sendo construídas dentro de relações lógicas, *na análise das relações semânticas*. Isso nos permite entender quais atividades estão em jogo,

como elas se relacionam (em termos semânticos) e que relações sociais derivam dessa dinâmica. Na ADCI, o sistema discursivo responsável por tais conexões é chamado de “sistema de conjunção”:

O sistema discursivo de conjunção possibilita examinar as formas como os eventos estão interconectados por meio de recursos linguísticos que relacionam logicamente as informações em textos, interpretando a experiência como uma série de atividades em desenvolvimento (MARTIN; ROSE, 2007). Relações como adição, tempo, comparação e consequência contribuem para o desenvolvimento do fluxo de informações nos textos (Fuzer; Cargnin, 2023, p. 75).

Assim sendo, pelo fato de tal sistema interpretar as experiências (e essa é uma característica que demonstra o caráter dialético dos significados, pois é uma forma de recursos acionais colocarem em prática os representacionais) em atividades em desenvolvimento, as autoras admitem o sistema de conjunção como um conjunto de significados potenciais que funciona para organizar as sequências de tais atividades sociais – do campo da experiência - e de textuais, realizadas e instanciadas pelas conjunções externas e internas, respectivamente. Em termos de significado acional, tais conjunções organizam as ações discursivas e, no momento que estabelece entre elas relações de sentido, produzem interações que, textual, discursiva e socialmente, produzem relações sociais entre os participantes.

Na ADCI, estamos preocupadas, na análise que se debruça sobre o sistema de conjunção, em identificar, interpretar e explicar organizações textuais, discursivas e sociais que ao mesmo tempo que desarticulam relações assimétricas, constroem formas outras de relações, tendo como intento a solidariedade e equidade.

Portanto, tal sistema permite olhar o gerenciamento das expectativas das atividades no seu aspecto textual-discursivo: alguns gêneros-suportes permitem mais facilmente certos tipos de encadeamento de atividades enquanto constroem outros, ou seja, cada gênero-suporte possui uma expectativa de organização textual. Essa concepção de sistema de conjunção (Fuzer; Cargnin, 2023) dialoga com a ideia de ordem do discurso de Fairclough (2003) pois demonstra a faceta regulatória das inter(ações) discursivas assim como das sociais. Dessa maneira, muitas das vezes, tais expectativas de sequenciamento não são marcadas textualmente por uma escolha lexicogramatical, já que são mais facilmente interpretadas.

Entretanto, o fato de cada gênero-suporte possuir encadeamentos típicos não anula a possibilidade de quebras de expectativas. Aqui, há uma necessidade analítica importante: se existe um encadeamento lógico-semântico não esperado, qual o efeito de sentido social ele produz? Quais quebras de expectativas, tanto textual (conjunções que não são esperadas pelo

gênero), discursiva (qual regulação está confrontando/ criando) e social (qual comportamento está modificando/inventando) acontecem? Essa é uma questão cara à ADCI, já que a quebra de expectativa de sequenciamento lógico do texto pode nos revelar tanto o questionamento da matriz colonial (a posicionalidade de resistência) quanto a invenção de formas outras de vida social (a posicionalidade de reexistência) articuladas.

Fuzer e Carginin (2023) operacionalizam de Martin e Rose (2007) as conjunções externas, tendo como referência não as potencialidades lexicogramaticais do inglês, mas do português:

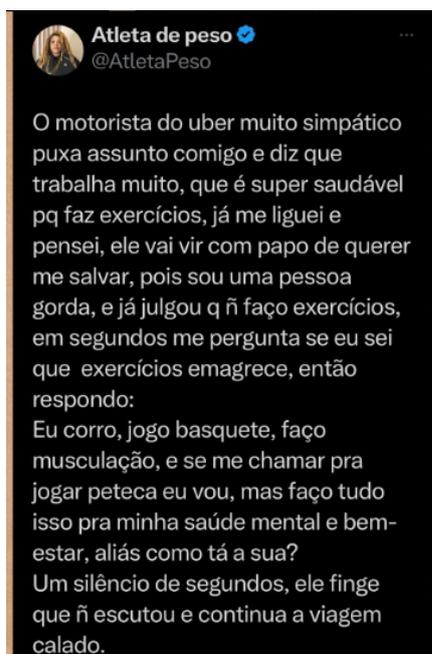
Quadro 2 – Relações semânticas do fluxo de informação

Adição	Adição	Adição Subtração	e, além de, além do que, mas também nem, nem...nem...
	Alternativa		ou, se não... então, seja...seja..., alternativamente
Comparação	Igualdade		como, como se, similarmente
	Contraste	Oposição Substituição Exceção	mas, ao passo que, por outro lado, e ao invés de, em vez de, no lugar de exceto, salvo, menos, afora
Tempo	Sucessão	Impreciso Imediato	então, depois que, antes que, previa- mente, subsequentemente logo que, assim que
	Simultaneidade		enquanto, ao mesmo tempo, quando
Consequência	Causa	Expectativa Concessão	porque, por isso, assim, portanto, embora, mesmo que, mas, contudo,
	Meio	Expectativa Concessão	por, assim, por meio de mesmo por, mas
	Condição	Aberta	se, contanto que, desde que, mesmo se, quando
	Finalidade	Fechada Desejo Receio	a menos que para que, a fim de que, no caso de mesmo assim, por medo de

Fonte: Fuzer; Carginin, 2023, p. 80.

O quadro sintetiza as relações lógicas entre os eventos, ou mais precisamente, entre as atividades da experiência: adição, comparação, tempo e consequência, subdividas em outras formas semânticas de realização. Para a análise da ADCI, devemos nos perguntar como essas relações semânticas organizam a experiência fruto de uma posicionalidade decolonial. Observemos o exemplo a seguir:

Figura 32 – Post Ellen Varias



Fonte: Instagram, @AtletaPeso

O motorista do uber muito simpático puxa assunto comigo *e* diz que trabalha muito, que é super saudável *pq* faz exercícios, já me liguei *e* pensei, ele vai vir com papo de querer me salvar, *pois* sou uma pessoa gorda, *e* já julgou q ão faço exercícios, em segundos me pergunta se eu sei que exercícios emagrece, então respondo: Eu corro, jogo basquete, *e* se me chamar pata jogar peteca eu vou, *mas* faço tudo isso pra minha saúde mental *e* bem-estar, aliás, como tá a sua? Um silêncio de segundos, ele finge que ão escutou *e* continua a viagem calado (Varias, online, marcações nossas).

O exemplo acima foi coletado da página de Elen Varias, @AtletaPeso, uma mulher preta gorda educadora física que atua socialmente contra o racismo e gordofobia, principalmente, em espaços de atividade física. O texto é um relato de um evento social acontecido com ela, um diálogo no qual retrata tanto a fala do motorista e dela como as percepções que ela tem sobre a fala do primeiro, em um transporte público, o Uber. As conjunções, em *itálico*, representam o sistema de conjunção marcado textualmente, que produz um encadeamento lógico de tal evento, sequenciando as atividades comunicacionais do relato: a conjunção “*e*”, aditiva, as conjunções “*pq*” e “*pois*”, causais e a conjunção “*mas*”, constrativa.

O primeiro encadeamento, por *adição*, representa a forma como o motorista é identificado por Elen “muito simpático” assim como é identificado por ele mesmo “trabalha muito” / super saudável”. A última representação é sequenciada por uma causalidade “faz

exercícios”. Fairclough (2003), ao discutir sobre as relações semânticas entre as orações, distingue duas lógicas: a da aparência e a explanatória: a primeira, puramente descritiva, sem relações causais entre elas; a segunda, expositiva/argumentativa, que indica relações causais entre as orações. O que, inicialmente, parece ser uma lógica de aparências, ao somar, marcadas textualmente pelas conjunções aditivas, as representações sobre o motorista são deslocadas para a lógica explanatória: a conjunção “pq” indica os poderes causais (Bhaskar, 1998) das estruturas sociais de um sistema de opressão – a gordofobia são ativadas na prática sociodiscursiva em questão. Isso pelo fato de que “ser saudável” está ligado a “faz exercícios”. A gordofobia é explicada no encadeamento de adição e causalidade que indica o pensamento de Elen sobre a fala do motorista “já me liguei e pensei, ele vai vir com papo de querer me salvar, *pois* sou uma pessoa gorda, e já julgou q ã faço exercícios”. O que faz com que a lógica explanatória ocorra é a intercalação entre adição e causa: o papo de querer salvar uma pessoa gorda, que, de forma naturalizada, é vista como alguém sedentária. Isso é confirmado com a pergunta feita pelo motorista recontextualizada “me pergunta se eu sei que exercícios emagrece”.

A gordofobia é questionada pelo uso da conjunção “mas” em “: Eu corro, jogo basquete, e se me chamar pata jogar peteca eu vou, *mas* faço tudo isso pra minha saúde mental e bem-estar, aliás, como tá a sua?”. O contraste é, portanto, a marca lexicogramatical de resistência pois coloca em xeque a relação naturalizada entre corpos gordos e sedentarismo assim como a ideia de que praticar exercícios físicos tem como fim o emagrecimento, implodindo, também, a concepção de que saúde se relaciona com corpos magros. Dessa forma, adição, causalidade e contraste encadeiam logicamente uma prática sociodiscursiva de resistência, em termos acionais, que quebram relações sociais hierárquicas, a partir das atividades comunicativas de Elen Varias.

O encadeamento lógico, no entanto, pode não vir marcado textualmente. Observe o exemplo a seguir:

Figura 33 – Post Erika Hilton



Fonte: Instagram.

No dia 13 de setembro, Erika Hilton, deputada federal preta travesti brasileira, postou, em sua rede social, a inclusão de seu nome, pela segunda vez, na revista Time, entre as 100 lideranças da nova geração. A imagem é uma reprodução da revista Time, com a deputada centralizada, olhando diretamente para a câmera com o seguinte texto: “Erika Hilton (com fonte em negrito e maior, dando ênfase a seu nome) está na lista Time 100 das lideranças da nova geração”. Em termos de atividade e interação discursiva, a imagem coloca a agente decolonial Erica Hilton em uma posição de legitimidade e combate à lógica misógina, transfóbica, e racista do congresso nacional, o que confere uma dimensão de poder de quebra de hierarquias assim como uma dimensão de solidariedade que transcende o espaço-tempo da postagem.

O que podemos analisar, linguisticamente, é o fato de que o sistema de conjunção, na imagem, não é marcado linguisticamente, porque as relações semânticas estão implícitas, obedecendo à expectativa do gênero-suporte capa de revista. A forma implícita de organização das atividades – a imagem e o texto verbal, devem ser, portanto, interpretadas pelos consumidores em articulação com a legenda, reproduzida a seguir:

ESTOU NA LISTA TIME 100

É com muito orgulho que *pela segunda vez* faço parte da lista Time 100 de novas lideranças escolhidas pelo impacto na formação do futuro.

Esse ano, ao lado de figuras como a liderança indígena Txai Suruí, e minha colega de Parlamento, Duda Salabert.

É uma honra e responsabilidade fazer parte desse *novo* imaginário que representa a *mudança* na sociedade e na representação política.

#EricaHilton

Vamos analisar, dentro do sistema de conjunção no significado acional, as relações temporais implícitas reiteradas nas marcações em itálico no excerto. É claro que outras marcas lexicogramaticais fazem parte da analítica, mas tomemos apenas as de tempo para uma melhor explicação sobre a analítica discursiva-crítica interseccional. A escolha lexicogramatical típica dessa relação é a estrutura “esse ano” que conecta e inicia a segunda parte do texto. Esta informa, utilizando também uma estrutura temporal “pela segunda vez”, a inserção do nome da deputada pela revista Time Next. A conjunção “esse ano” sequencia a atividade discursiva de que além dela, dois outros nomes também estão na revista: a liderança indígena Txai Suruí e uma deputada trans, Duda Salabert. O que estas instanciações temporais nos dizem sequenciam atividades reiteradas “segunda vez”, legitimando a voz de Erica Hilton, e novas atividades, com a inserção dos nomes de dois outros corpos de agentes decoloniais.

A temporalidade é sequenciada por duas outras escolhas lexicogramaticais “novo” e “mudança”, que nos indicam um movimento de antes e depois: antes demonstrando que esses corpos não habitavam o espaço político, pressupondo um velho imaginário marcado pela branquitude e pela maioria de homens no congresso e um novo; depois, um novo imaginário no qual corpos que fogem da matriz branca/masculina, mesmo sendo minoria, possa habitar e agir politicamente, como representantes da nossa nação. Essa visão antes/depois é marcada linguisticamente por “mudança”. Há aqui, portanto, uma quebra de expectativa sobre as relações temporais, que estão aqui, não apenas marcando uma temporalidade cronológica, mas uma mudança social, cujo antes/depois não está a serviço de sequenciar atividades, mas sim de explicar suas mudanças.

Conforme discutido na seção teórica e na análise da conjuntura desta seção metodológica, a ontologia discursiva crítica interseccional se preocupa em como práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistências que podem desarticular sistemas de poder da matriz de opressão (Collins, 2019). Esse é um ponto de distanciamento da analítica crítica discursiva de Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003). O poder, aqui, analiticamente discutido a partir de sua organização por sistemas, nos leva a entender como as escolhas linguístico-discursivas e seus efeitos de sentido sociais podem desestruturar os sistemas estrutural, disciplinar, cultural e interpessoal (Collins, 2022). Analisar discursivamente o poder é pensar

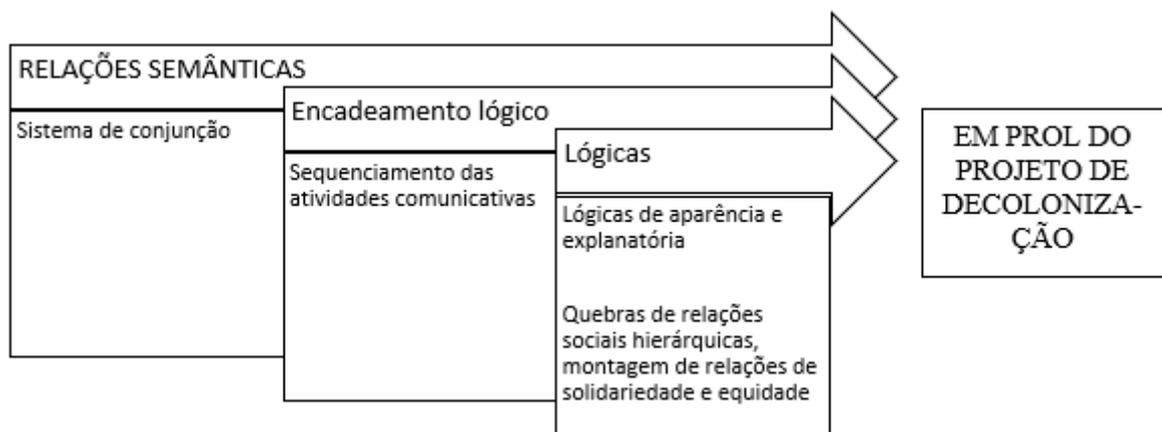
- 1) como as análises de intersecção/opressões estruturais que se cruzam sustentam os sistemas de dominação; (2) como uma estrutura de domínios de poder fornece um conjunto de ferramentas conceituais para analisar e responder às relações de poder que se cruzam; e (3) como uma análise mais

robusta do coletivo ilumina a ação política de grupos subordinados (Collins, 2022, p.15).

Assim, no significado acional da ADCI, formas de ação e interação discursivas são analisadas dentro de uma conjuntura que discute a matriz de opressão a partir da intersecção de opressões estruturais, e de como tais formas podem combater as opressões, desarticulando os sistemas de poder, tendo como efeito de sentido social ações decoloniais. Observemos os exemplos usados aqui, até então. O sistema de conjunção, que organiza as atividades comunicativas do texto, desarticularam o sistema estrutural, porque deslocam o poder hegemônico das redes sociais. Dessa forma, tanto o post de Elen Varias quanto o da Érika Hilton usaram regras e regulamentos da vida social – utilizaram a rede social para expor seus pontos de vista sobre a gordofobia e sobre a atuação política – para desafiar a gordofobia e o sexismo e racismo da política, desarticulando sistemas disciplinares de poder. Além disso, circularam ideias contra-hegemônicas sobre tais sistemas, desarticulando, assim, sistemas culturais. Ao mesmo tempo, produziu formas outras de experienciar a realidade, tanto para elas quanto para as/os seguidoras/es, desarticulando sistemas interpessoais de poder. Linguisticamente, adição, causa, contraste e temporalidade serviram como a faceta semiótica de desarticulação de sistemas de poder, em prol do projeto de decolonização. É a construção do outro saber, do outro poder pelo ativismo, em especial no espaço-tempo das redes sociais, espaço aberto para todo tipo de problematizações, informações, construção de saberes, poderes e identidades.

Resumidamente, a análise das relações semânticas, em termos acionais, pode ser assim esquematizada:

Figura 34 – Análise das relações semânticas



Fonte: elaboração própria.

Outro sistema discursivo que realiza linguisticamente as formas de ação e interação discursiva, ou seja, os gêneros de resistência e de reexistência, na perspectiva da ADCI, é o *sistema de periodicidade*. Nele, analisa-se como se dá o fluxo de informação: se o sistema de conjugação se debruça sobre como as informações são conectadas e quais relações semânticas são produzidas por essas conexões, e a lógica que dela decorre, o sistema de periodicidade foca na forma como cada informação conectada aparece no texto. Para explicar tal fluxo, Rossi, Khun e Moreira recorrem à metáfora da onda:

Para explicar como se efetiva tal fluxo, Martin e Rose (2007) chamam a atenção para a metáfora das ondas. Estabelecida por Pike (1982) e corroborada por Halliday (1985), a metáfora é uma forma de explicar como as informações vão “fluindo juntas como ondulações na maré, fundindo-se uma na outra, na forma de uma hierarquia de pequenas ondas (...) e de ondas ainda maiores” (Pike, 1982, p. 12) (Rossi; Khun; Moreira, 2023, p.183).

Para explicar tal metáfora, as autoras e o autor explicam que, como as marés possuem ondas maiores e menores com uma certa regularidade, o fluxo de informações textuais possui informações mais ou menos proeminentes, de forma também regular. Isso quer dizer que, quando estamos analisando o gênero, devemos nos ater a como as informações são hierarquizadas nos textos e como tais hierarquizações contribuem para os sentidos acionais: “por meio da periodicidade, portanto, podemos observar a regularidade das informações à medida que um texto se desenvolve” (Rossi; Khun; Moreira, 2023, p.184).

Para melhor entendermos a organização das informações, o sistema de periodicidade utiliza-se de dois outros sistemas: a estrutura temática e a estrutura da informação. A primeira, de acordo com Rossi, Khun e Moreira (2023), retomando as discussões de Halliday e Mathiessen (2014), produz significações a partir do Tema, que é o ponto de partida e que orienta a significação do restante da informação, o Rema. Assim, o que vem primeiro é proeminente e informa o que vem depois, ou seja, a posição temática é vista como as ondas maiores que influenciam as ondas menores. A segunda é vista como Dado e Novo. Operacionalizaremos a análise sobre tema-remas e dado-novo apenas como tema-remas, já que, de acordo com as autoras, eles se coincidem: portanto, tema-remas será reconhecido tanto em relação à posição que as informações são colocadas no texto quanto à informação gerada por esse posicionamento. Observemos o título da notícia do portal digital noticiapreta.com.br:

Figura 35 – Reportagem notícia preta

Home > Entretenimento > “Não é só por mim”, diz jovem que entrou para história com festa de 15 anos no Copacabana Palace

Entretenimento Notícias

“Não é só por mim”, diz jovem que entrou para história com festa de 15 anos no Copacabana Palace

Published: 12 de dezembro de 2023 | 14:07
Matheus Ramos

No último sábado (9), o adolescente Pedro Henrique fez história sendo o primeiro jovem negro, gay a ter uma festa de 15 anos no Copacabana Palace, Zona Sul do Rio de Janeiro. Com uma festa para 400 convidados, o evento lotou os salões Golden e Nobre do hotel.

Fonte: print da página noticiapreta.com.br.

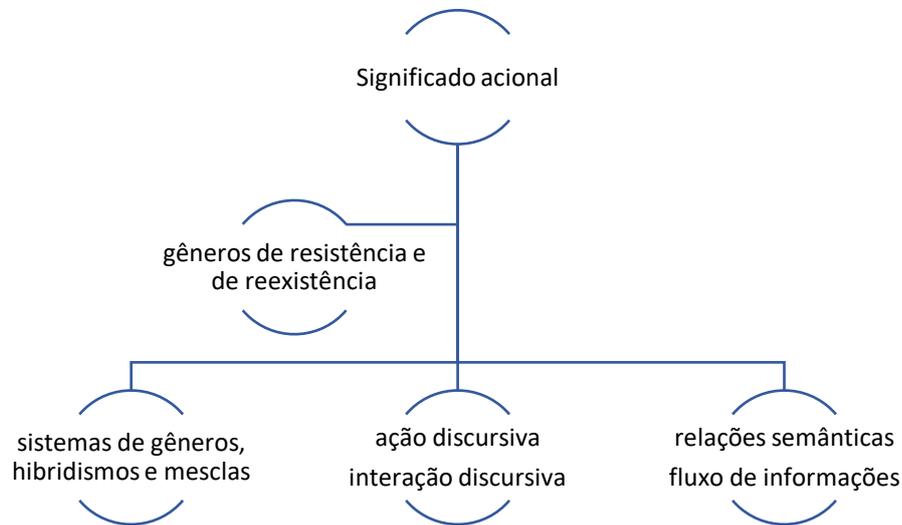
A notícia, divulgada no site da noticiapreta.com.br, no dia 12 de dezembro de 2023, relata a festa de 15 anos de Pedro Henrique, jovem negro gay, realizada no Copacabana Palace, um hotel tradicional do Rio de Janeiro, que é frequentado por pessoas de classe alta. O título da notícia coloca em posição temática uma fala, em discurso direto – aquele que reproduz os falares das pessoas – proferida por Pedro Henrique “Não é só por mim”. A posição temática, então, orienta o Rema “diz jovem que entrou para história com festa de 15 anos no Copacabana Palace”. Os efeitos de sentido social implicados pela posição temática nos orientam para a consciência coletiva do jovem, que, mesmo sabendo de seus privilégios de classe, demonstra a representatividade de corpos negros gays existindo em espaços que são, predominantemente brancos cisheterossexuais. A reivindicação de Pedro é realizada linguisticamente pela construção argumentativa “não só...mas também”, embora “mas também” esteja presumindo e implique na representatividade, isto é, o “eu-nós” da existência: “não é só **por mim**” é a condição de existência; o evidente que não precisa ser explicado. A notícia, então, não focaliza a festa em si, mas como ela se caracteriza como um ato de reexistência, pois coloca em evidência a existência humanizada de um corpo negro gay ao mesmo tempo em que combate a matriz de dominação colonial branca cisheteropatriarcal.

É interessante a forma como o sistema de poder é organizada: Não, há, aqui, uma desarticulação do sistema de poder estrutural: o jovem negro gay dá uma festa no Copacabana Palace, uma instituição que estrutura desigualdades sociais, pois é um hotel elitista, portanto,

racismo e classicismo se articulam para a existência dele. Entretanto, tal sistema é rearticulado, já que o aniversariante é um adolescente negro gay, um corpo desviante da matriz de dominação. A rearticulação acontece quando se utilizam as ferramentas de opressão, mas as rasuram, deslocam, provocando formas outras de experiências, sem, contudo, implodir majoritariamente as opressões que operam. O sistema disciplinar também é rearticulado: a festa usa de regulamentos e normas do hotel, mas as desafiam, assim como ideias rearticuladas foram produzidas no sistema cultural. Além disso, sistemas de poder interpessoais se rearticulam no momento em que corpos que, teoricamente, não circulam reiteradamente no espaço do hotel, agora os fazem. O que acontece, então, não é uma desarticulação dos sistemas de poder, mas sim uma rearticulação. Linguisticamente, a posição temática da manchete, a fala em discurso direto “Não é só por mim”, evidencia a rearticulação ao pressupor o privilégio de classe do agente social e o desejo de se estender a outras pessoas como ele a possibilidade de experimentar um aniversário dessa magnitude e principalmente neste espaço físico – material – de privilégios sociais.

Podemos sintetizar a análise do significado acional da seguinte maneira:

Figura 36 – Síntese do significado acional



Fonte: elaboração própria.

Os gêneros de resistência e de reexistência devem ser, então, analisados, *de forma articulada* (i) situando-os em sistemas de gêneros e possíveis desencaixes promotores de hibridismo e de mesclas ; (ii) discutindo-se as ações (quem são os agentes decoloniais, quais performances corporais e o que fazem em termos de propósito); (iii) e as interações (relações

de solidariedade e equidade) e (iv) descrevendo, interpretando e explanando linguística, discursiva e socialmente as relações semânticas (sistema de conjunção) e o fluxo de informações (sistema de periodicidade) em prol do projeto de decolonização em diálogo com a rearticulação ou desarticulação dos sistemas de poder.

A próxima seção terá como objetivo a discussão do significado representacional da ADCI. Caminhemos rumo ao discurso na encruzilhada.

5.2 O segundo ogó analítico: O significado representacional na Análise de Discurso Crítica Interseccional: os discursos de resistência e de reexistência

Conforme já discutimos, na ontologia discursiva crítica de Fairclough (2003) assim como na da ADCI, o momento semiótico da prática social – o Discurso – possui três mecanismos: os gêneros, os estilos e os discursos. O significado representacional são produções de sentidos de discursos nas práticas sociais particulares, internalizadas e articuladas com gêneros e estilos.

Discursos são, portanto, um dos mecanismos do aspecto semiótico da prática particular que são maneiras pelas quais se representa “aspectos do mundo – os processos, relações e estruturas do mundo material, o “mundo mental” dos pensamentos, sentimentos, crenças e assim por diante, e o mundo social” (Fairclough, 2003, p. 124). Formas de representar o mundo a nossa volta assim como subjetividades sobre esse mundo são produções de sentido que discursos fazem. Se um mesmo evento social é representado de maneira diferente, ou melhor, por perspectivas distintas, admitimos que existem diferentes explicações e saberes sobre ele:

Diferentes discursos são diferentes perspectivas do mundo, e elas estão associadas às diferentes relações que as pessoas têm com o mundo, que, por seu turno, dependem de suas posições no mundo, suas identidades sociais e pessoais, e das relações sociais com outras pessoas (Fairclough, 2003, p. 124).

O fato de que as perspectivas de mundo, representadas discursivamente pelos discursos, serem associadas às relações de pessoas no mundo, resultando em suas posições, identidades e relações sociais é importante porque evidencia o aspecto interdiscursivo da ADC e da ADCI: discurso não existe sem gênero (relações sociais em seu aspecto discursivo) e sem estilo (identidades sociais e pessoais discursivamente materializadas). No entanto, para a ADCI, o foco está em como as posicionalidades são constituídas na prática particular e nas redes de prática em que estão inseridas.

Retornemos brevemente aos princípios da ontologia interseccional: o estrato do realizado, ou seja, o das práticas sociais, onde se encontram as ordens do discurso, é concebido

como um sistema de posicionalidades (Alcoff, 2006), cujas identidades visíveis e invisíveis são fundamentais para a forma como agentes se posicionam – ou são posicionados – nas múltiplas práticas sociais das quais participam. Sob a lente da interseccionalidade (Akotirene, 2019), as posicionalidades são percebidas pelos eixos identitários intercruzados – como raça, classe e gênero – de forma flutuante (Laclau e Mouffe, 1985) e contingencial (Bhaskar, 1998).

Assim que os sistemas de poder (Collins, 2022) da matriz de dominação e opressão colonial são operados nas práticas sociais em formas de diferenças (Akotirene, 2019) que produzem desigualdades socioculturais e políticas (Gonzalez, 2020). Discursos são, pois, aspectos semióticos que produzem significados sobre representações de como tais posicionalidades, e por extensão, sobre como as diferenças, são assumidas pelas pessoas/corpos, de forma reflexiva ou impositória.

Ressaltamos que este é um dos princípios e fundamentos de divergências entre a Análise de Discurso Textualmente Orientada (Chouliaraki; Fairclough, 1999; Fairclough, 2003) e a Análise de Discurso Crítica Interseccional, quando focamos na análise das ressignificações (Bachur, 2021; Gomes; Carvalho, 2023): nossa analítica não se concentra nas formas como a matriz de dominação e opressão colonial opera nas práticas, mas sim como ela é questionada, denunciada e, em extensão, como outras formas de vida social são construídas e explicadas.

A ADCI objetiva analisar discursos que representam posicionalidades que questionam, denunciam, problematizam a divisão binária e hierarquizada (Collins, 2022), divisa esta fruto da organização racializada do sistema mundo-moderno (Macedo, 2023) das diferenças e que reinventam formas outras de representar o mundo, ou seja, em discursos de resistência e de reexistência que produzem representações cujos sentidos sobre o mundo material, mental, sobre processos e relações estejam comprometidos com a decolonização.

Fairclough (2003), ao discutir os níveis de abstração dos discursos, admite que o discurso está estreitamente conectado com o grau de iterabilidade e de conformidade das representações produzidas entre grupos sociais. Essa discussão é importante pois certos discursos atravessam tempos e sociedades exatamente pelo fato de serem admitidos como verdadeiros, adequados e, portanto, naturalizados: é o caso, por exemplo, dos discursos da colonialidade que atravessaram séculos e ainda moldam e são moldados, mesmo que parcialmente, a forma como representamos a realidade. Discursos classistas, como o da meritocracia, sexistas como o da fragilidade feminina e racistas como o da hipersexualização de corpos negros, são maneiras colonialistas de representar o mundo.

Fairclough (2003, p.124) afirma que “discursos diferem no grau de repetição, de comunalidade, de estabilidade ao longo do tempo, e naquilo que poderíamos chamar sua

“escala”, isto é, quanto do mundo eles incluem, e, conseqüentemente, na variedade de representações que eles produzem” . Tais questões nos levam a pensar então sobre quais discursos se repetem? Quais os grupos sociais que aderem a ele? Mais importante: quais discursos combatem a estabilização? Quais grupos sociais admitem esse combate? Qual o grau de variação de representação ocorre quando discursos tendem a desestabilizar representações canônicas/naturalizadas? São questões assim que orientam uma analítica discursiva crítica interseccional.

Observemos o exemplo a seguir:

Figura 37 – Charge sobre racismo



Fonte: Folha de São Paulo, 2020.

A charge foi produzida por Triscila Oliveira, escritora negra brasileira cyberativista, circulada na Folha de São Paulo, no dia 25 de novembro de 2020. Em termos representacionais, a charge representa modos particulares de representar aspectos do mundo, semioticamente representado, no primeiro quadro, por dois homens brancos, cujas roupas nos fazem inferir ter um status social privilegiado em termos de classe social. Ainda nesse quadrinho, não há elementos que nos levam a situar temporalmente esses corpos agentes: parecem ser pessoas do nosso tempo, inclusive.

O diálogo entre os dois homens brancos trata da morte de um homem negro, e a sequência discursiva “tão dizendo que foi racismo” presume que outras vozes, de outras pessoas, estão explicando o fato: representação de que a morte tem como causa aspectos raciais de desigualdade. Constrói-se a perspectiva de que o racismo executa violências, um tipo de poder causal que opera sobre a morte de um homem negro. O rosto dos homens brancos e suas feições já nos indicam que eles não concordam com essa explicação, o que é reiterado pela

resposta dada por um deles, no segundo quadrinho: “Bobagem! Não existe racismo no Brasil!”. O texto da charge, realizado por tal diálogo, constitui dois discursos sobre o mesmo evento social (a morte do homem negro) de maneira com pontos críticos de tensão (Fairclough, 2003): o discurso de que há racismo e o de que não há. Há assim articulação entre as duas perspectivas sobre a existência do racismo no Brasil em um mesmo texto, isso nos mostra, analiticamente, que precisamos [...] identificar quais discursos estão sendo constituídos e como eles estão articulados.

A maneira como os discursos estão constituídos no texto da charge nos permite observar que o segundo discurso é colocado em xeque a partir dos recursos imagéticos: os homens brancos, em um transporte que tem como força motor homens negros, em um espaço (ruas, casas) que remontam à época colonial, cujas roupas dos negros sugerem uma pós-abolição. Essas imagens possuem duas funções: primeiro, a de demonstrar que há racismo, e a segunda, de quebrar as expectativas de leitura sobre o tempo para os consumidores do texto da charge. Isso porque a cena em close parece acontecer no nosso tempo, mas a cena panorâmica está situada em um passado. Essa quebra de expectativas tem a ver com a discussão dos níveis de abstração: discursos de que não há racismo remontam a um passado colonial que é iterado e perpassado até os dias atuais. A charge, como um gênero-suporte de crítica, coloca o discurso racial branco sobre a ausência de racismo em xeque, reivindicando a legitimidade daquele que reitera o racismo no Brasil. Trata-se, pois, um discurso de resistência.

Patrícia Hill Collins (2022, p.20), ao discutir a análise de poder, afirma que, “embora os sistemas de poder estejam teoricamente presentes e potencialmente disponíveis dentro de uma matriz de dominação, na realidade, alguns poderes são mais relevantes do que outros em contextos sociais específicos”. Os pontos de vista tensionados, no texto da charge, sobre o racismo fazem emergir a desarticulação do sistema cultural: ideias são explicitadas, contrastadas, e uma delas legitimada, desarticulando a opressão racial ao reivindicar a existência do racismo. O sistema cultural, portanto, é o sistema visível, que acarreta a desarticulação dos outros sistemas, de maneira mais implícita e gradual.

Esse exemplo demonstra a maneira como se identificam e se caracterizam os discursos: conforme Fairclough (2003), discursos podem tanto representar algo do mundo quanto representá-lo por uma perspectiva particular. Assim, na análise, identificam-se “as principais partes do mundo (incluindo áreas da vida social) que estão representadas – os ‘temas’ principais” e “a perspectiva, o ângulo ou o ponto de vista particular do qual eles são representados” (Fairclough, 2003, p. 129), observando traços semióticos que são escolhidos pelas, peles/pelos produtoras/es. *Em termos da analítica da ADCl, pontos de vistas que*

implodem a matriz de dominação e colonial e que montam a vida social decolonialmente, pela lente de uma mulher escritora negra.

Linguisticamente, um dos traços mais evidentes para entendermos como diferentes discursos produzem representações distintas sobre o mesmo evento social é o vocabulário, ou seja, a forma pela qual se lexicaliza aspectos sociais e seus possíveis efeitos sociais de sentido. Discutimos, na seção teórica, o que Nascimento (2020), no livro *Racismo Linguístico*, afirma sobre o termo “negro” e suas mudanças no decorrer do tempo. Tal vocábulo era usado, e ainda o é, para determinar relações raciais assimétricas, hoje é utilizado, também, como forma de potência política: a comunidade negra ressignificou o termo para evidenciar um caráter identitário positivo. A maneira como se lexicaliza o mundo é uma forma de classificá-lo a partir de esquemas classificatórios que podem ser naturalizados quando são reiteradamente utilizados. Distintas formas de lexicalização geram representações diferentes sobre a vida social, calcadas em sistemas de dominação e resistência: “o poder desses sistemas semânticos pré-construídos de gerar visões particulares do mundo podem ter o poder performativo de sustentar ou *refazer o mundo em sua imagem*” (Fairclough, 2003, p. 133).

Antonio Bispo do Santos (2015), mais conhecido como Nego Bispo, intelectual negro brasileiro quilombola e ativista, discute essa questão no livro *Colonização, Quilombos: modos e significação*. Ao refletir sobre as guerras de denominações, o autor discute como as denominações exógenas, aquelas produzidas pelos colonizadores, foram “um instrumento de domesticação e/ou interferência nos comportamentos” (Santos, 2015, p. 29). A forma como os colonizadores se auto-denominavam e denominavam os povos africanos e ameríndios, bem como suas formas de organização da vida, foram fundamentais para instaurar e reproduzir as hierarquias antes e depois do processo de colonização no Brasil. No cruzo com os estudos discursivos críticos, formas de denominar, ou de lexicalizar (Fairclough, 2003) o mundo é fundamental para entendermos como perspectivas são construídas e quais efeitos de sentido social derivam delas.

*Na ADCI, estamos preocupadas com a forma pela qual as denominações endógenas, ou seja, aquelas produzidas por agentes decoloniais, são construídas tanto para denominar a si mesmos e suas formas de organização social quanto os outros, no sentido de implodir instrumentos de domesticação (Bispo, 2015), além de inventar lexicalizações potentes e emancipatórias, ou seja, de representações do mundo cujo efeito é a decolonização.*¹⁹

¹⁹ Nego Bispo assume uma posicionalidade contra-colonial, ou seja, por admitir ser um sujeito que não foi tocado pela colonização, ele argumenta que as denominações endógenas são movimentos de lexicalização feita por

Para isso, o sistema discursivo responsável pelo significado representacional é o sistema de ideação aquele que constroi a representação do mundo experienciado. Para Cecchin e Cargnin, tal sistema

compreende o estudo do léxico e das relações lexicais estabelecidas na oração, sob o ponto de vista da gramática experiencial, para construir o campo do discurso, definido por Halliday (1985) como o ambiente em que ocorrem as atividades nas quais os participantes se envolvem e no qual as informações se revelam (Cecchin; Cargnin, 2023, p. 45).

O que as autoras brancas brasileiras propõem será compreendido, na ADCI, como forma de articulação entre o significado representacional e o acional, já que assim como a ideação realiza linguisticamente as formas de representar a vida social, também pode nos informar sobre como o fluxo das atividades comunicativas acontecem. Dessa forma, tal sistema considera o significado das denominações a partir do estudo do léxico, a maneira pela qual a escolha dos agentes em lexicalizar participantes, processos e circunstâncias produzem perspectivas, ou melhor, discursos.

Para Halliday (1994), o estrato lexicogramatical responsável pela significação do campo da experiência é o sistema de transitividade e também das relações lógicas. De acordo com Cecchin e Cargnin (2023, p. 46), “o sistema de transitividade é considerado para analisar os itens lexicais que constroem experiência”. Ele é realizado, desse modo, a partir da análise dos processos, dos participantes e das circunstâncias: sintagmas verbais, nominais e adverbiais respectivamente. Conforme Fuzer e Cabral (2014) a transitividade são potenciais linguísticos-discursivos que agentes lançam mão para representar suas experiências exteriores e interiores do mundo, assim como as relações que pessoas fazem, na forma de experienciar a realidade, para atribuir ou identificar coisas e a si mesmos.

Para a Gramática Sistêmico-Funcional, existem três processos centrais: os materiais, que representam as experiências externas, as ações e os eventos; os mentais, as experiências internas, como lembranças, reflexões e estados de espíritos; e os relacionais, as relações de atribuição e de identificação. Nas fronteiras entre os materiais e os mentais, existe o comportamental, que representa comportamentos psicológicos e fisiológicos do ser humano; na fronteira entre os mentais e os relacionais, os processos verbais, que são sintagmas verbais de dizeres, e entre os relacionais e os materiais, os existenciais, que representam a existência do ser humano (Fuzer; Cabral, 2014), todos eles considerados processos secundários. A

agentes contra-coloniais. Nessa tese, as denominações endógenas também são admitidas no movimento decolonial, na medida que agentes decoloniais utilizam, também, dessas formas de lexicalizar.

representação semiótica dessa maneira de conceber os processos, hierarquizando-os entre centrais e secundários é assim produzida:

Figura 38 – O sistema de transitividade



Fonte: Herbele, 2018, p. 95.

Na ADCI, não concebemos os processos na hierarquização entre centrais e secundários. Isso porque, nos discursos de resistência e de reexistência, há predominâncias de processos do tipo secundário: os processos existenciais, por exemplo, são recorrentes já que corpos pilhados pela colonialidade precisam, reiteradamente, reivindicar seu ser/estar no mundo. O processo de desumanização da tragédia metafísica (Maldonado-Torres, 2018) que colocou corpos não-brancos como não-seres é a razão pela qual tal reivindicação precisa ser feita. Tal desumanização é vista, também, e repetidamente discursada, pelos setores conservadores ao falarem sobre corpos trans.

No entanto, o sistema de transitividade, como forma de analisar a oração por completo (Halliday, 1994), possui também os participantes que, dependendo do processo ao qual é vinculado, recebe distintas denominações. Gramaticalmente, são grupos nominais os quais, conforme Fuzer e Cabral (2014, p.46) “são representados por atributos e coisas”: humanos, materiais e semioses, essas últimas sendo instituições, objetos semióticos como a notícia e abstrações como evidência, fatos, pressuposição.

A lexicalização dos participantes, para a ADCI, é uma forma estratégica de se analisarem as guerras das denominações (Bispo, 2015). Litiane Barbosa Macedo, no artigo

“Notas em negrito: contribuições das epistemes afroperspectivistas contra os ruídos coloniais na produção de saberes no campo dos Estudos Críticos do Discurso” (2023), nos ensina que a “guerra de denominações remete a potencialidade transformadora e material resultante de práticas discursivas. Portanto, Nego Bispo também vê a possibilidade de transformação pelos sujeitos subalternos (também) através do discurso, engajando, então, em ações transgressoras” (Macedo, 2023, p.671).

Nas orações materiais, os participantes são analisados como atores – aqueles que fazem a ação – e a meta – aquilo projetado pela ação; nas orações mentais, como experienciador – aquele que representa interiormente a experiência – e o fenômeno – aquilo que “é sentido, pensado, percebido ou desejado” (Fuzer; Cabral, 2014, p. 55); nas orações relacionais, quando o processo representa uma atribuição, os participantes são designados de portador e atributo. Quando o processo relacional representa uma identidade, os participantes são denominados como identificado e identificador. Nas orações verbais, aquele que se pronuncia é concebido como dizente e o que se diz, como verbiagem; nas orações existenciais, o participante é o existente e, por fim, nas orações comportamentais, o comportante e o comportamento (Fuzer; Cabral, 2014).

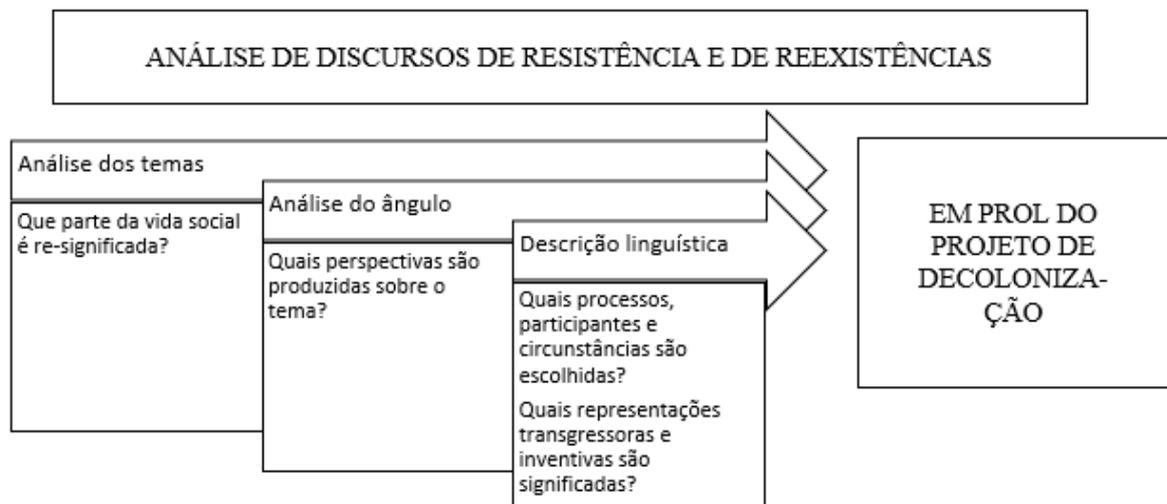
Mais do que identificar processos, participantes e circunstâncias, a analítica discursiva crítica utiliza-se desses instrumentos linguísticos operacionalizados para descrever linguisticamente os significados representacionais. Além de identificarmos, é preciso interpretá-los, como perspectivas, pontos de vista, e explicações sobre o mundo, e explaná-los com base em teorias sociais. *O importante, portanto, é perceber como a escolha iterada desses processos, participantes e circunstâncias produzem discursos sobre o evento social, e, no caso da ADCI, como se tornam parte de representações transgressoras e inventivas, em prol do projeto de decolonização.*

Outro elemento do sistema de transitividade são as circunstâncias. O grupo Afecto, em suas pesquisas, identificou que discursos de resistência e de reexistência tem alta iterabilidade de circunstanciadores (Carvalho, 2018; Ribeiro, 2020; Silva, 2015), muitas vezes em posição temática. Para Fuzer e Cabral (2014, p.53) “as circunstâncias adicionam significados à oração pela descrição do contexto em que o processo se realiza”, dando a possibilidade de representar tais processos em termos de suas funções nos eventos sociais: finalidade, modo, tempo, extensão, localização, causa, contingência, acompanhamento, papel, assunto, ângulo. Os circunstanciadores são potenciais linguístico-discursivos que colocam participantes e processos em contextos definidos, refinando ainda mais a forma de representar a realidade, e complexificar os diferentes discursos, esmiuçando as perspectivas de mundo e os grupos

sociais. Este reiterado uso de circunstanciadores, dentro de nossa perspectiva, é um marcador linguístico que corporifica as experiências. Isso acontece porque, ao situar a experiência em termos de tempo, lugar, causa, consequência, entre outras relações semânticas, corpos também são situados, marcando suas formas de representar, e por isso, formas de discurso, a partir de seus pontos de vista sobre espaço-tempo, causalidades e efeitos, entre outros.

As discussões feitas até agora podem ser assim resumidas semioticamente:

Figura 39 – Análise de discursos de resistência e de reexistências



Fonte: elaboração própria.

Observemos, como exemplo, parte do discurso de posse do Ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania, Sílvio Almeida, transcrito a seguir:

Trabalhadoras e trabalhadores do Brasil, vocês existem e são valiosos para nós.
 Mulheres do Brasil, vocês existem e são valiosas para nós.
 Homens e mulheres pretos e pretas do Brasil, vocês existem e são valiosos para nós.
 Povos indígenas deste país, vocês existem e são valiosos para nós.
 Pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais, travestis, intersexo e não binárias, vocês existem e são valiosas para nós.
 (...) Com esse compromisso, quero ser Ministro de um país que ponha a vida e a dignidade humana em primeiro lugar.

Sílvio Almeida, professor jurista e filósofo negro brasileiro, proferiu seu discurso de posse no dia 2 de janeiro de 2023. A tônica do discurso, ao mesmo tempo em que confronta os anos de governo de Bolsonaro, traz a agenda e a perspectiva da pasta do Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania. O excerto que escolhemos para exemplificarmos como o sistema de

transitividade pode ser um instrumento eficaz para a análise de discursos de resistência e de reexistência apresentai um paralelismo: as orações, com exceção da última, são produzidas a partir da repetição da estrutura, que é uma anáfora, uma figura retórica: “X, vocês existem e são valiosos para nós”. Essa estrutura paralelística confere uma rítmica que aproxima das discussões de Leda Maria Martins (2020) sobre “oralidades”: a oralidade, ao performatizar saberes ancestrais-corporais e, predominantemente orais, tece uma poética na qual o ritmo se concretiza como uma forma de decolonizar a linguagem, Essa rítmica, então, se confirma no paralelismo do discurso do Ministro.

A estrutura X funciona como um tipo de vocativo, pois interpela as pessoas que se identificam com as ideias ditas no discurso, uma estratégia de aproximar aqueles esquecidos/excluídos pelo governo anterior do governo atual. A escolha do item lexical “vocês” é, ao mesmo tempo, existente e portador, respectivamente, dos processos existencial “existem” e relacional “são”.

Observa-se neste texto a guerra das denominações (Bispo, 2015) em seu caráter endógeno, já que produz efeitos de sentido transgressores: “Trabalhadoras e trabalhadores do Brasil”, uma lexicalização que, além de refutar a generalização no masculino, ainda coloca a desinência feminina em posição temática, circunstanciando-as espacialmente, trazendo, para a agenda, a população mais vulnerável do Brasil.

Além disso, re-significa a noção de pátria; “Mulheres do Brasil”, assim como coloca de volta a pauta de gênero na agenda do governo, amplamente atacada e excluída no governo anterior: “Pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais, travestis, intersexo e não binárias”; também identifica, de forma interseccionalizada, a pauta racial, em “Homens e mulheres pretos e pretas do Brasil”, interpela ainda os “Povos indígenas”, marcando a preocupação étnico-racial no que concerne aos Direitos Humanos e à Cidadania. Tais denominações materializam, no discurso, a existência de tais corpos (agentes condenados) como parte da sociedade, legitimando suas lutas. Lexicaliza o ser, humaniza estes corpos que, desde a colonialidade, são pilhados (Rufino, 2019). É, portanto, um discurso de reexistência, por reivindicar a humanização e, portanto, o estatuto de ser.

É interessante a forma como o processo existencial é articulado ao relacional: tais corpos existentes também são portadores de um atributo altamente positivo: “valiosos”. Essa escolha é recorrente em discursos de resistência e de reexistências, e as articulações dos processos nos mostra o enfraquecimento das fronteiras dos processos, colocando-os em uma espiral lexicogramatical. Isso faz, nesse caso, com que a perspectiva e, portanto, o discurso, funcione em prol do projeto de decolonização pois re-significa formas de atribuir, e portanto, de constituir identidades que não se conformam à matriz de dominação e opressão (Collins, 2022)

da colonialidade. Aqui, os sistemas de poder estrutural, disciplinar, cultural e interpessoal são desarticulados, e perspectivas, que representam agentes decoloniais positivamente, são re-significadas. Políticas públicas, o uso de regras e regulamentos, ideias e forma de experienciar a realidade, partindo do compromisso do Ministro, desarticulam os sistemas de poder da agenda da ultra-direita.

Tal desarticulação pode ser discutida na oração “Com esse compromisso, quero ser Ministro de um país que ponha a vida e a dignidade humana em primeiro lugar”. Nela, há um circunstanciador de modo em posição temática: “com esse compromisso”, re-significando a legitimidade da existência dos corpos e de seu valor positivo, como um compromisso, ou seja, como uma premissa que orienta as políticas públicas do Ministério. Isso é reafirmado a partir de um processo instanciado em uma locução verbal “quero ser” que articula processos mentais e relacionais cujos efeitos de sentido nos demonstram que a forma de experienciar o mundo, em sua posicionalidade de Ministro, parte do mundo interior e da forma pela qual Sílvia Almeida se identifica e como entende e explica para quem o Ministério irá atuar. Portanto, “Ministro” é, ao mesmo tempo, fenômeno e identidade, o que reafirma tanto a concepção do enfraquecimento das fronteiras dos processos quanto da divisão corpo-mente da colonialidade (Rufino, 2019a) não se fazer presente aqui. Ser-agir-sentir, ou o projeto ético, estético e político da encruzilhada (Rufino, 2019a), acontecem concomitantemente, representado lexicogramaticalmente pela junção dos processos mentais e relacionais.

Outra questão interessante, que também já foi inicialmente mapeada nos estudos e pesquisas do grupo Afecto, é o fato de que os processos mentais, relacionais, comportamentais e existenciais desaguam para os materiais. Isso é uma escolha que reitera a noção ser-sentir-agir: “Ministro”, que já identificamos como fenômeno e atributo, torna-se ator do processo material “ponha” cuja meta é “a vida e a dignidade humana” circunstanciada “em primeiro lugar”. Em outras palavras, o sentir e o identificar-se de Sílvia Almeida é a orientação de seu agir. Ele, confrontando a lógica das matrizes de dominação e colonial, é um agente decolonial. Essa sequência discursiva traz ainda uma presepunção valorativa de que o governo anterior não colocava a vida e a dignidade humana em primeiro lugar, especialmente para as pessoas referidas e designadas por ele,

Na esteira desse mapeamento inicial, Macedo (2023, p. 669) sugere a taxonomia como forma de lexicalizar aspectos da vida social: “aspecto que notamos fortemente presente nos textos analisados é o alto grau taxonômico, isto é, o uso constante de termos específicos de uma determinada área de conhecimento”. A pesquisadora indica os campos das ciências sociais e humanas, mas queremos evidenciar, já que admitimos a pluralidade das vozes e dos corpos produtores de conhecimento, o uso também de léxicos típicos da oralidade, usados como forma

de produzir discursos de resistência e de reexistências. É o que Macedo, ao resgatar Bispo (2015), nos *ori-enta*:

Como um modo de enfrentar o colonialidade, ele argumenta que é preciso dominar as armas do inimigo para defesa e, portanto, é pelas palavras - a denominações (conceitos) – que esse pensador busca tensionar práticas hegemônicas, trazendo saberes ancestrais da oralidade para a escrita (Macedo, 2023, p.671).

A taxonomia ocorre em prol da decolonização trazendo assim saberes ancestrais da oralidade. Para observarmos o uso desta estratégia linguística em discursos de resistência, transcrevemos, aqui, a legenda de um post do perfil pessoal da intelectual negra Carla Akotirene:

Hoje a Justiça devir saúda o caminho de *Ejilaxeborá!*
 “Eu te saúdo, Inimigo!”
 “Você está bem, Inimigo?”
 “Boa noite, Inimigos!”
Sàngó cumprimenta os inimigos para eles não se multiplicarem.
 Assim dizem os mais velhos...
 Agradeço imensamente ao pensado e professor de direito penal, advogado e militante antirracista @prof.marinhosoares pelos aprendizados de sempre.
 Pelas defesas em meu nome.
 Pela capacidade ori em ta da de arriar o repertório junrídico anticolonial em prol da Comunidade Negra.
 Agradeço.
 Lembro-me quando o conheci. Eu voltava de uma reunião do movimento negro, trajando um pedaço de pano sustentado ao pescoço.
 Ali apontavam a escassez de quem visivelmente nem tinha o que vestir.
 E dificilmente conseguiria voltar para casa sem a carona do professor.
 Nunca esqueci da aula gratuita sobre Direitos, Governança e Guerra de Posição.
 @prof.marinhosoares é *oboró!*
 Seu masculino é nobre, competente e autor da obra “Segurança Pública: uma guerra contra o povo brasileiro”.
 Já desfizeram de mim!
 E deram pouco caso para você, né?
 Zombaram do Presidente Lula por não possuir ensino superior, como se a intelectualidade de alguém tivesse a ver com credenciais acadêmicas.
 Pelo dia, é preciso lembrar:
Tem gente que nasceu com o rei na barriga.
A gente nasceu com o Rei na cabeça!!!
Caô tem aos montes por aí mas as nossas epistemologias são de *Kawo Kabiesili*
Asé. (Akotirene, on-line, 2024. Grifos nossos).²⁰

²⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CmFrzerJDfh/?igsh=aWtvndnd6c2w5emp0>

Este texto foi postado no dia 12 de dezembro de 2023 e traz uma foto de Carla Akotirene e do professor Marinho Soares, dois intelectuais negros ativistas antirracistas. O post tem como objetivo saudar o professor. Para fins analíticos, e como forma de exemplificar a taxonomia como forma decolonial de lexicalizar a experiência do mundo, nos atentaremos aos léxicos que remetem às sabedorias do terreiro. O primeiro encontra-se na oração “Hoje a Justiça devir saúda o caminho de *Ejilaxeborá!*”. *Ejilaxeborá* é um *odu*, ou seja, um destino, interpretado no jogo de búzios, rito típico dos Candomblés. Quando tal *odu* aparece no jogo, isso significa que o orixá Xangô responde às questões do consultante. O fato de Marinho Soares ser um professor da área de direito faz com que Carla o represente a partir de tal orixá, signo da justiça, instanciado no post em sua denominação em iorubá “Sàngó”, o que reitera os saberes africanos ao lexicalizá-lo a partir de uma língua de tal continente.

A taxonomia continua em “@prof.marinholsoares é *oboró!*”. *Oboró* é uma denominação geral para os orixás masculinos, fazendo com que a intelectual negra estabeleça uma significação outra de masculinidade: “Seu masculino é nobre, competente”, uma forma de re-significar valores cisheteropatriarcais na intersecção com raça. Tal intersecção pode ser revelada pelos traços linguísticos da taxonomia, assim como da relação com a foto do post. A foto é reproduzida a seguir:

Figura 40 – Post Carla Akotirene



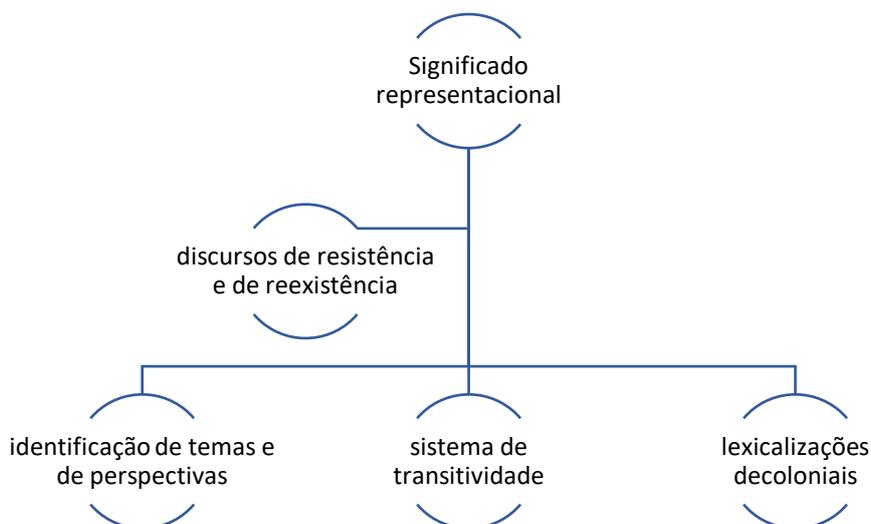
Fonte: perfil @Carlakotirene

A representação do professor relacionada a Xangô continua no texto: “Tem gente que nasceu com o rei na barriga/ Nós nascemos com o Rei na Cabeça!”. Apropriando-se da expressão colonialista “ter rei na barriga”, que se refere ao período monárquico português, por ocasião da sucessão do trono, de forma irônica, já que presume valorativamente sobre aqueles que são propotentes e privilegiados, joga com os saberes e poderes, de maneira crítica e decolonial, criando, outra explicação, a partir do conhecimento do terreiro: nós ⇔ nascemos ⇔ Rei na Cabeça. Observem que a denominação “rei”, com letra maiúscula, refere-se ao ditado colonialista, contrastando, assim, com “Rei na Cabeça”, em maiúscula, designando Xangô, rei de Oyó, e Cabeça, como ori, pressupondo o fato de Carla Akotirene e o professor Marinho serem filhos deste orixá. Usa o nós-eu da práxis ético-política para se constituir como pertencente a este saber ancestral.

A oralidade também se faz presente no uso do item lexical “caô”, em “*Caô* tem aos montes por aí mas as nossas epistemologias são de *Kawo Kabiesili*”, que significa mentira. Usa estrategicamente a figura retórica paronomásia, contrastando palavras com semelhança fônica, mas com sentidos diferentes: “caô”, mentira e “*Kawo Kabiesili*”, saudação dada a Xangô. As epistemologias *Kawo Kabiesili* nos revelam que produção de saberes de terreiro são, conforme Nogueira (2015), legitimadas e não apenas crenças religiosas, como muitos a concebem. O post termina com a taxonomia “Asé”, força vital dos terreiros. Este post nos demonstra que a lexicalização taxonômica em yorubá decoloniza a escrita, corporificando a linguagem, porque apresenta saberes ancestrais produzidos na oralidade, reafirmando a “guerra das denominações” de Bispo (2014). É preciso ressaltar o trabalho ético-político e decolonial realizado pela Carla Akotirene em sua conta pessoal no Instagram; ela performa a atitude decolonial, tal como discutida por Maldonado-Torres (2018), por meio do ativismo sociodigital, teoriza os saberes, com o pensar-sentir, por meio da arte e da espiritualidade, produzindo outra cultura, decolonizando as estruturas moderno-coloniais, em outro tempo-espaço.

Podemos sintetizar, assim, a análise do significado representacional:

Figura 41 – Síntese do significado representacional



Fonte: elaboração própria.

Os discursos de resistência e de reexistência devem ser, então, analisados, *de forma articulada* (i) identificando quais temas – partes da vida social- e as perspectivas sobre eles; descrevendo, interpretando e explanando (ii) o sistema de transitividade e os enfraquecimentos das fronteiras dos processos, participantes e circunstâncias; (iii) e as lexicalizações decoloniais, como, por exemplo, as taxonomias, em prol da decolonização, fruto da desarticulação de discursos e sistemas de poder.

A próximo capítulo terá como objetivo a discussão do significado identificacional da ADCI. Caminhemos rumo ao discurso na encruzilhada.

5.3 O terceiro ogó analítico: O significado identificacional na Análise de Discurso Crítica Interseccional - os estilos de resistência e de reexistência

Conforme Fairclough (2003), o terceiro mecanismo que atua no momento semiótico da prática social são os estilos. Essa ordem do discurso organiza e regulamenta discursivamente as formas como “pessoas identificam a si mesmas e são identificadas pelos outros” (Fairclough, 2003, p.159). É um aspecto discursivo de como identidades são construídas, em sua relação dialética com as formas de representação (discursos) e que, ao mesmo tempo, coloca em prática formas de ação e interação discursivas (gêneros). O analista de discurso crítico escolhe não pensar nas identidades em si, mas na identificação, ou seja, ele focaliza no processo discursivo das formas de identificar (-se).

Neste ponto, encontramos um tensionamento importante para a analítica da ADCI: ao deslocar sua análise para a identificação e não para a identidade, acontece um deslocamento epistemológico entre a ADTO e ADCI, pois, para nós, a identificação descorporifica a análise do estilo. Ressaltamos que, na ADCI, o corpo é um dos momentos não-discursivos que constituem as práticas sociais, por tal motivo focaremos nos fundamentos e princípios interseccionais e suas avenidas (e/ou) eixos identitários, tal como chama atenção Carla Akotirene:

analisam-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modelados por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma de suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas (Akotirene, 2019, pp. 41-42).

Escolher metodologicamente o processo de identificação em detrimento do conceito de identidade gera um esvaziamento analítico, pelo fato de focar nas maneiras pelas quais discursivamente as identidades são construídas em vez de discutir como esses processos estão estreitamente ligados aos corpos dos agentes – e seus significados subjetivos (des)estabilizados pela matriz da opressão e da resistência a ela, ou seja, pelas suas intersecções identitárias nas práticas sociais. *A identidade, na ADCI, alinhando aos estudos da teórica negra brasileira Carla Akotirene, será tão importante quanto o processo de identificação, pois nos possibilitará questionar: quais corpos e quais posicionalidades estão interagindo e agindo, produzindo pontos de vista outros e colocando em prática discursivamente identidades e identificações outras? Tais identidades estão desestabilizando experiências coloniais, ou apenas rearticulando-as? De que forma isso ocorre? Quais saberes corporais (Martins, 2021) são ativados por essas desestabilizações e/ou rearticulações? Essas são algumas preocupações da ADCI ao analisar os estilos re-significados.*

Evidenciar as identidades para analisar os significados identificacionais é uma rasura epistemológica e metodológica, fruto da inserção do corpo, como um elemento da prática social, é, pois, uma traquinagem exusíaca (Rufino, 2019) que coloca, mais uma vez, o discurso na encruzilhada.

Fairclough (2003), para explicar o processo complexo da identificação, retoma os estudos de Archer (2000) sobre agência e identidade e reafirma a premissa de que há uma corporificação, acontecendo como um tipo de prática engajada que atua na identificação. Isso é “confirmado” a partir da concepção do sentido contínuo do ser tal como proposto nos estudos

de Archer, ao assumir que os sujeitos possuem uma consciência de si que perpassa a sua vida, construída em práticas personificadas. Isso evidencia a descorporificação do processo de identificação: admitir um sentido contínuo de ser, que faz com que agentes se reconheçam como o mesmo agente, mesmo em tempos distintos, é uma maneira de universalizar os corpos. De acordo com Akotirene (2019), tal universalização homogeneiza a experiência, colocando em proeminência o ponto de vista dos brancos/ricos/homens. *Dessa forma, na ADCl, identidade e identificação são analisados dialeticamente, e estilos serão investigados tendo como ponto central as identidades corporificadas, em uma perspectiva interseccional, para entender as maneiras pelas quais pessoas se identificam, são identificadas e identificam outras e outros, rearticulando e desarticulando sistemas de poder (Collins, 2022) em prol do projeto de decolonização. Nosso foco são os agentes decoloniais, corpos pilhados pela colonização, principalmente, negros e ameríndios, que tem um sentido disruptivo do ser; aqueles que a colonização fraturou, violentamente, suas formas outras de ser.*

Winnie de Campos Bueno, pesquisadora negra brasileira da área do Direito, e José Carlos dos Santos, professor e pesquisador negro brasileiro da Antropologia, no artigo *Da interseccionalidade à encruzilhada: operações epistêmicas de mulheres negras nas universidades brasileiras*, afirmam que a “formulação da interseccionalidade enquanto práxis e paradigma teórico foi fundamental para se constituir uma ferramenta analítica que visa compreender as dinâmicas das identidades” (Bueno; Santos, 2021, p. 362). Partindo da experiência das mulheres negras, a interseccionalidade deu dimensão ao corpo constituído de múltiplos eixos identitários que se articulam, rearticulam e desarticulam, - ou são articulados, rearticulados e desarticulados contingencialmente. Portanto, identidade e corpo coexistem dialética e transformacionalmente, fato que evidencia a articulação e internalização entre o momento corpo e o momento semiótico da prática social.

Colocamos, então, o discurso na encruzilhada: os estilos re-significados levam em conta o corpo, que produz conhecimento (Martins, 2021). Tal saber corporal, em sua faceta semiótica, influencia escolhas lexicogramacais (e também é influenciado) cuja finalidade, assim como nas facetas não-discursivas, é a produção de identidades. Para Rufino (2019b), o saber corporal:

é a edificação de espaços onde as identidades sejam vigoradas. Assim, nas práticas cotidianas, as ações advindas dessa sabedoria operam na tessitura de identidades reivindicadas a partir de seu próprio núcleo. Esse processo enuncia identidades corpóreo-gestuais. Nessas vias, as dimensões dos ritmos corporais e a movimentação gestual apontam as encruzilhadas em que as culturas negras estão lançadas. Encruzas essas que alinhavam os permanentes conflitos, embates, adaptações e negociações em que esses saberes estão lançados (Rufino, 2019b, p.2).

O corpo é o lócus da construção identitária, de maneira tanto a vigorar tais corporeidades em posicionalidades de resistência e de reexistência, quanto a respeitar o lócus de enunciação de si mesmo e da comunidade onde se insere. O corpo se encontra numa encruzilhada, cujas avenidas identitárias (Akotirene, 2019; Collins; Bilge, 2021) se colidem assim como os aspectos discursivos de tal construção. Na esteira da discussão de Rufino, agente decoloniais re-significam estilos no momento em que conflitam, embatem, adaptam, re-inventam discursivamente as identidades nas práticas e nas redes de práticas sociais das quais fazem parte.

Como isso ocorre linguisticamente? Para Fairclough (2003), questões textuais do significado identificacional devem ater-se a como agentes se relacionam uns com outros e que tipos de hierarquia são produzidas e contestadas a partir do grau de mutualidade e simetria que acontece na prática sociodiscursiva. *Formas de ser são, discursivamente, identidades e identificações que constroem relações sociais. No caso da ADCI, re-significando modos de ser que rearticulam e desarticulam sistemas de poder, desestabilizando a matriz de dominação e opressão (Collins, 2019), e produzindo significados que colocam os corpos em disputa.*

Um dos sistemas discursivos que instancia lexicogramaticalmente as disputas identitárias é o sistema de negociação. Conforme Cintia Cocco e Cristiane Fuzer, systemicistas funcionais brancas brasileiras, tal sistema descreve as interações no discurso, situado, pois, na macrofunção interpessoal da linguagem. O sistema de negociação atua na forma como estilos são significados na interação verbal, nos diálogos construídos em termos de trocas de informação e de bens e serviços. Para Cocco e Fuzer (2023, p. 139), foca “na interação como uma permuta entre os falantes, os quais não só adotam papéis como também nos atribuem uns aos outros nas interações, além de enfocarem como os movimentos são organizados em relação aos interlocutores.” A “configuração do sistema de negociação proposta por Martin e Rose (2007) provém de recursos para tomadas de funções de fala na conversação já descritas por Halliday (1985): pergunta, declaração, comando e oferta” (Cocco, Fuzer, 2023, p. 140).

O aspecto discursivo da macrofunção interpessoal, operacionalizada no significado identificacional, admite que aspectos textuais identificacionais podem ser organizados dentro de um evento social em que um falante ou escritor interage com uma audiência, negociando suas identidades, e atribuindo-as, nessa interação.,

Quando se analisa a negociação de identidades, é preciso observar quais são as informações ou quais bens e serviços, ou seja, o que está sendo negociado, o que implica investigar também se as trocas estão sendo dadas ou solicitadas. Para Cocco e Fuzer (2023), a interação pode acarretar dois movimentos: as trocas de informações esperam uma reação verbal, enquanto as trocas de bens e serviços, uma ação.

Cocco e Fuzer, (2023, sintetizam dessa forma essas discussões:

Figura 42 – Aspectos textuais da negociação discursiva

Papel na troca	Iniciação	Reação esperada	Reação de confronto
Dar informação	Declaração O caderno está cheio de rabiscos.	Reconhecimento Hã, hã.	Contradição Não está, não.
Solicitar informação	Pergunta O que você tem nas mãos?	Um caderno.	Desconsideração Não sei. Desaprovação Por que quer saber?
Dar bens e serviços	Oferta Quer ajuda?	Aceitação Sim, por favor.	Rejeição Não, obrigada.
Solicitar bens e serviços	Comando Venha me ajudar.	Empreendimento Estou indo.	Recusa Agora não.

Fonte: Cocco; Fuzer, 2023, p. 141.

Entretanto, *admitimos que pensar os estilos re-significados em termos de negociação é uma forma de reiterar a lógica capitalista de se ver a linguagem. Negociar é um léxico proveniente de trocas comerciais. O que estamos propondo é pensar a interação verbal como forma de co-construção de indenticidades, e, assim, repensar as formas de interação verbal. Dessa forma, Na ADCl, preocupamo-nos em examinar quais identidades ocupam posicionalidades audíveis de trocar informações e e de formas de dar e solicitar para além dos bens e serviços e como tais posicionalidades rearticulam e desarticulam sistemas de poder (Collins, 2019). Na ADCl, as trocas verbais, e por extensão a co-construção das identidades, é investigada sob duas lentes: (i) a lente interseccional, que nos orienta a analisar quais corpos estão posicionados na prática social e que posicionalidade eles ocupam, e como isso pode desestabilizar a matriz de opressão, (ii) e a lente decolonial, que nos orienta a pensar como ocorre discursivamente o projeto de decolonização, ou seja, como as identidades estão sendo re-significadas. Tais princípios nos geram questões importantes: quais corpos assumem trocas de informações e como as fazem: declarando ou perguntando? Existem outras formas? Quais corpos reconhecem e contradizem tais informações? Quais corpos ofertam bens e serviços e quais corpos os aceitam e rejeitam? Quais corpos solicitam bens e serviços? Como o fazem: ofertando ou comandando? Quando ofertados, quais corpos aceitam ou rejeitam? Quando comandados, quais corpos empreendem ou recusam? Existem outras formas?*

Já que a ADCI parte da análise de práticas sociais de resistência e de reexistência, como as trocas rearticulam ou desarticulam a matriz colonial que, ao estabilizar identidades, colocam corpos não-brancos/ricos e que fogem da estabilização patriarcal, em posicionalidades subalternas? Como agências decoloniais re-significam, assim, as identidades e identificações em prol do projeto de decolonização?

Fairclough (2003), ao discutir o significado identificacional, entende o sistema de negociação em termos de modalidade. Admitiremos as modalidades como formas de co-construção. A modalidade epistêmica, como troca de conhecimento, operacionalizando as trocas de informação, e a modalidade deôntica, como troca de atividades, operacionalizando a troca de bens e serviços. Na modalidade epistêmica, o conhecimento é co-construído a partir de três movimentos discursivos: a afirmação, a modalização e a negação. Como o significado identificacional está relacionado a formas discursivas de ser, então identidades e identificações podem ser analisadas pelo grau de comprometimento que agentes sociais operam no momento em que trocam conhecimento: a afirmação e a negação são formas de alto comprometimento, enquanto a modalização, de médio ou pouco engajamento.

O importante, aqui, é nos atermos aos efeitos sociais de sentido contra-ideológicos que são construídos em práticas de resistência e de reexistência, ou em outras palavras, como o grau de engajamento funciona em prol da desestabilização dos sistemas de poder (Collins, 2019). Nos mapeamentos iniciais do Grupo Afecto, encontramos majoritariamente, informações do tipo afirmativo e negativo, revelando, assim, um maior comprometimento sobre os conhecimentos trocados. Entre os afirmativos e negativos, os primeiros funcionam como legitimação dos saberes decoloniais, ecoando vozes ancestrais; os segundos, como combate e questionamento dos saberes coloniais (Carvalho, 2018; Silva, 2023; Macedo, 2023; Macedo, 2024). Observemos o exemplo a seguir:

Em particular, eu gosto de ser a Diaba do Ocidente quando escrevo. Meu projeto de vida envolve o ato de escrita como explosivo para esta estrutura social que lança verdades brancas universais e que controla e limita tudo, epistemologias e afetos. Escrevo, porque não pertencço ao mundo da forma como o forjaram, escrevo para me manter viva, ora uso como tinta as lágrimas, ora as gargalhadas. Minha escrita orí-enta-me a ser o melhor que eu posso ser, principalmente para as pessoas que se veem em mim (Sankofa, 2023, on-line)²¹

²¹ Disponível em: <https://blogueirasnegras.org/meu-uso-da-raiva-a-escrita/>. Acesso em: 13 de jan. de 2023,

Esse texto foi retirado do site *Blogueiras Negras*, um blog cujos textos circulados são produzidos por mulheres negras que discutem suas vivências em distintos âmbitos. O título deste texto é “Meu uso da raiva: a escrita” e está disponível na seção “escrita e resistência”. A própria denominação da seção nos orienta para uma prática sociodiscursiva de resistência e de reexistência: ao mesmo tempo que Juliana Sankofa, uma mulher negra gorda pretativista, assim como se denomina, combate a matriz colonial, reivindica seu lugar no mundo, sua existência. Sua identidade de escritora é construída, em termos identificacionais, por modalidades epistêmicas: declarações afirmativas e negativas, que constroem o conhecimento de si, ou seja, seu processo de identificação discursiva. Há um alto grau de comprometimento em suas informações, o que demonstra um alto engajamento na construção de sua identidade.

As trocas de conhecimento sobre si revelam afirmações potentes: o fato de gostar de se identificar como a “Diaba do Ocidente”, uma metáfora interessante. A autora escolhe uma estratégia de autodenominação que utiliza léxicos ocidentais para rebatê-los: ser Diaba não está, aqui, reiterando o binarismo Deus e Diabo cristão, mas se colocando em uma posição de combate à lógica colonial/cristã. Além disso, declara afirmativamente que sua escrita explode uma “estrutura social”, brancocêntrica, funcionando, discursivamente, como uma resistência à matriz de dominação e opressão. Sua identidade também se dá por declarações negativas como em “não pertencço ao mundo da forma como o forjaram”, que a posiciona, legitimando seu lugar de existência no mundo e resistindo à maneira violenta que a colonialidade moldou a vida social. Constroi, assim, sua identidade relacionando seu ser a sua escrita: “Minha escrita orienta-me a ser o melhor que eu posso ser”, e o sentido de coletividade em “principalmente para as pessoas que se veem em mim”. Usa portanto o ativismo social e digital, por meio de sua arte e espiritualidade, para teorizar sobre si, sobre sua cultura e seus modos de se relacionar com outros e de combater o Cistema moderno-colonial e suas matrizes de dominação e opressão.

Para Collins (2022), o projeto da interseccionalidade, como teoria e como práxis, só acontece em ações comunitárias. De acordo com a autora, a “ideia de comunidade constitui uma dimensão integral das relações de poder; é o alicerce para teorizar a resistência de grupos subordinados, bem como, a ação política de indivíduos dentro de tais grupos” (Collins, 2022, p. 17). Quando Juliana Sankofa afirma que sua escrita é o melhor de si para pessoas que se identificam com ela, ela produz sua identidade em termos de ação política individual mas pertencente a um grupo social. Ela constrói sua identidade de mulher negra ativista escritora que integra dimensionalmente, e contrariamente, os sistemas de poder (Collins, 2019): desestabiliza o sistema cultural, porque lança sentidos sociais de formas de ser contrárias à lógica colonial – corpos negros como enunciadores e produtores de conhecimento.

Desestabiliza, também, sistemas disciplinares, porque usa de regras e regulamentos, como a escrita e o blog, para implodir relações sociais assim como sistemas interpessoais, no momento em que negocia suas identidades, em posicionalidades de resistência e de reexistência, com possíveis leitoras e leitores.

A troca de informação também pode ser construída por trocas de bens e serviços, entre outras possibilidades de troca: a partir de ofertas e comandos. Para Fairclough (2003), a modalidade deôntica constrói significados de trocas de atividades. A oferta está comprometida com a obrigação e a necessidade que podem ter um alto grau de engajamento, como nas prescrições e recomendações, e um médio ou baixo grau de engajamento, nas orações modalizadas. Na oferta, por sua vez, agentes se comprometem com a realização de ações em declarações afirmativas e negativas que produzem informações engajadas sobre fazer ou não fazer; ou em declarações modalizadas que colocam a efetividade agentiva em um nível de possibilidade.

Na ADCI, estamos preocupadas em como agentes decoloniais ofertam e comandam trocas de atividades, assim como respondem a tais trocas, a depender de suas interlocutoras e interlocutores. A partir da análise das identidades, e, portanto, dos corpos que agem e interagem nas práticas sociais, como os processos de identificação em sua co-construção de identidades são capazes de implodir a matriz colonial? Como atribuições identitárias podem romper o binarismo da catástrofe metafísica (Maldonado-Torres, 2018)? E como relações de solidariedade podem ser construídas a partir dessa ruptura?

Observemos mais um excerto do texto “Meu uso da raiva: a escrita”, da Juliana Sankofa:

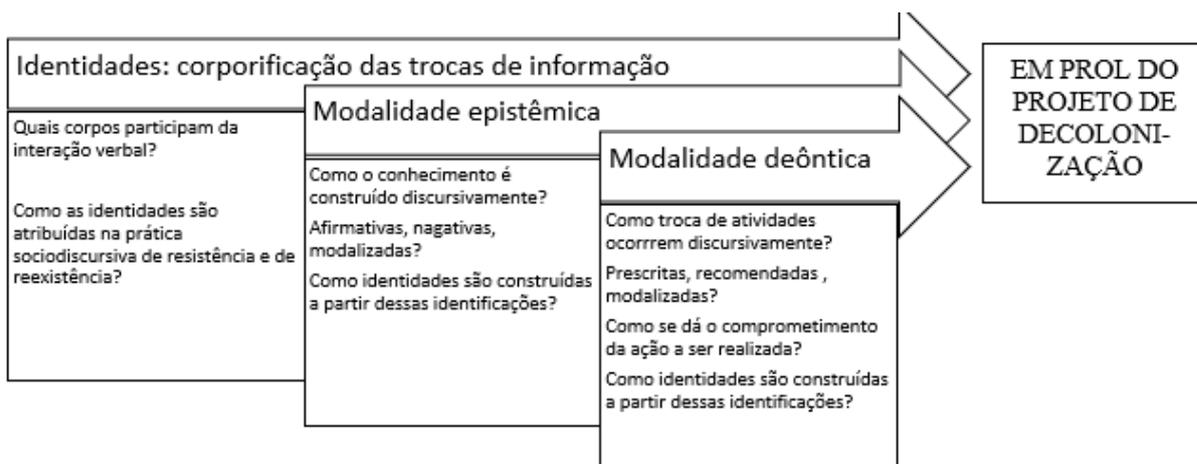
Comece a escrever sobre o que sente, a escrever aquilo que tem vontade de dizer e por vários motivos não pode verbalizar pela voz. Escrevam! Independente da invisibilização em torno de tudo que produzimos, escrevam! Escrevam até terem a possibilidade de dizer em alto em bom tom quem são (Sankofa, 2023, on-line)

O texto nos demonstra como modalidades epistêmicas, na condição de comando por recomendação, altamente engajada, negocia a identidade e promove relações de solidariedade. Uma mulher negra que convoca outras e outros a escreverem para, assim como ela, dizer quem são, trata-se de uma estratégia discursiva de circulação de sentidos sobre si, ou formas de ser re-significadas. Se a identidade é relacionada à escrita, escrever é uma maneira de combater as opressões e reivindicar a existência, mesmo que, reiteradamente, pela lógica colonial, invisibilizada. O discurso resistente e reexistente de Juliana Sankofa se alinha ao que Rufino (2019) nos *ori-enta* sobre o saber transformador de Exu se a colonialidade utilizou a escrita

como forma de silenciar os saberes de corpos não-brancos, transgredir a isso, além de valorizar a oralidade, é a tomada re-significada da escrita como forma de visibilizar conhecimentos gerados pelos agentes decoloniais. O descarrego colonial se firma e identidades são ressignificadas.

A discussão, até então, pode ser assim resumida, semioticamente:

Figura 43 – A analítica da negociação de identidades



Fonte: Elaboração própria.

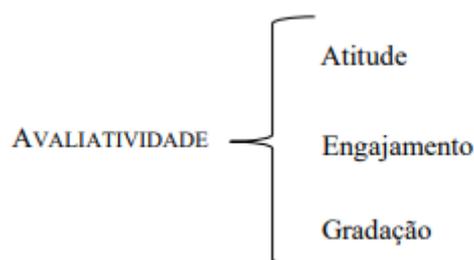
Dessa forma, estilos re-significados, quando analisados em termos de co-construção de identidades, na ADCI, corporificam a analítica ao inserir corpos dos agentes que agem e interagem em práticas sociais e como isso tem relação direta com as atribuições identitárias que são construídas nas práticas de resistência e de reexistência. Na relação entre identidades e identificações, analisam-se as modalidades, recurso lexicogramatical do sistema discursivo de negociação (Cocco; Fuzer 2023), para entendermos como linguística e discursivamente se dão as construções identitárias de agentes decoloniais que podem desarticular sistemas de poder (Collins, 2022), posicionalidade que atua em prol do projeto de decolonização.

Outro sistema discursivo que produz significados identificacionais é o sistema de avaliatividade. Cechin, Gerhardt e Jhun (2023, p. 103), sistematizam, para brancos brasileiros, o definem como significados “que materializam a função de avaliação na linguagem em textos orais ou escritos”. A forma como avaliamos as coisas da vida social é uma forma de co-construir a maneira pela qual atribuímos valor. Tal atribuição é capaz de evidenciar “as relações de poder e de solidariedade, estabelecidas em contexto”. Discutimos a importância das avaliações na construção da Colonialidade e a Decolonialidade, principalmente, pelo viés da “tragédia metafísica” (Maldonado-Torres, 2018) e da marafunda colonial (Rufino, 2019) e das

tranquinagens exusíacas (Rufino, 2019). A separação entre seres e não-seres foi fundada em atribuições de humanização e desumanização que produziu as hierarquias coloniais de uma estrutura estruturante da matriz de dominação (Collins, 2019). Um dos aparatos modernos coloniais (Akotirene, 2019) foi a estabilização de identidades calcada na relação assimétrica de poder envolvendo raça, classe, gênero, entre outros sistemas de dominação, e, discursivamente, ela se deu – e ainda se dá, explicitamente pelas avaliações reiteradamente construídas e circuladas sobre os corpos. A traquinagem exusíaca se dá na re-significação de tais avaliatividades.

De acordo com Cechin, Gerhardt e Jhun (2023), retomando os estudos de Martin e White (2005), o sistema discursivo de avaliatividade se constrói por três subsistemas: (i) a atitude, um campo semântico que avalia sentimentos, julga comportamentos e aprecia coisas, pessoas e eventos; (ii) o engajamento, campo semântico que se relaciona ao jogos de vozes nos discursos, na maneira como se localizam as posições de valor e (iii) a graduação, campo semântico que analisa as avaliações pelos graus (positivo e negativo), de forma contínua:

Figura 44 – Subsistemas da Sistema Discursivo da Avaliatividade

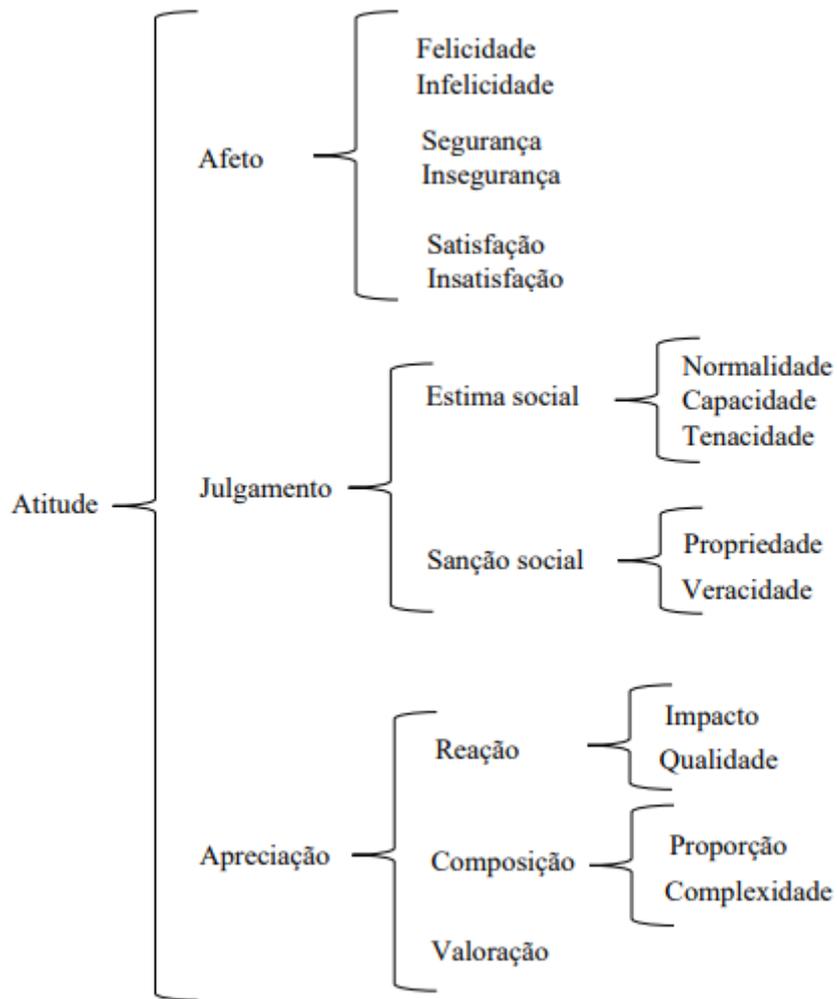


Fonte: Cechin, Gerhardt e Jhun (2023, p.104).

O subsistema de avaliatividade “diz respeito aos recursos linguísticos e semântico-discursivos que realizam avaliações de sentimentos, emoções e reações das pessoas, além de comportamentos e a valoração das coisas no discurso” (Cechin, Gerhardt e Jhun, 2023, p.104). Assim, ao analisarmos os estilos, a forma como atribuímos valor a aspectos internos – como sentimentos – e externas – como comportamentos, e a coisas, faz com que não só negociemos discursivamente nossas identidades, mas também que estabeleçamos ou rasuremos relações de poder. As identidades e identificações, além de serem discursivamente analisadas pelas trocas de informações e de atividades, construídas na interação verbal, é também analisada pela forma como avaliamos aspectos do agir e interagir discursivamente.

Os mecanismos do subsistema de atitude são o afeto – que produz significados avaliativos sobre a emoção e a reação das pessoas; o julgamento – que avalia comportamentos – e a apreciação – que reconhece o valor das coisas. Tanto o segundo quanto o primeiro “têm relação com sentimentos institucionalizados no mundo social: o primeiro preocupa-se com a ética e as normas de comportamento, e o segundo com a aparência, a estética” (Cechin, Gerhardt e Jhun, 2023, pp.105-106). Cada mecanismo produz efeitos de sentidos distintos e avaliativos, como explicitado na figura a seguir:

Figura 45 – Efeitos de sentido do subsistema de avaliatividade



Fonte: Cechin, Gerhardt e Jhun, (2023, pp.105-106).

As avaliações, graduadas em boas e más, neste subsistema, tem o poder de categorizar seres, no momento em que, repetidas vezes, a mesma avaliação recai sobre os mesmos tipos de corpos. Quando sentimentos, comportamentos e atributos estéticos são reiteradamente avaliados, hierarquias vão se consolidando, e sistemas de poder podem se articular, rearticular

e desarticular. Tomemos, como exemplo, a discussão que Lélia Gonzalez (2020) faz sobre o pretuguês, em “Afinal, quem que é o ignorante?”:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em “cê”, o está em “tá” e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (Gonzalez, 2020, p. 90).

A intelectual negra brasileira avalia, a partir de um julgamento de reação, “engraçado”, em posição temática, de maneira contrária à forma como “eles” avaliam a maneira como “a gente” diz “Framengo”. A construção “é engraçado como” demonstra uma crítica ironizada à maneira pela qual racismo e sexismo se combinam, ou sob a lente da interseccionalidade, como sistemas de opressão se colidem (Collins, 2019), fazendo com que, pressupostamente, “eles” sejam pessoas brancas/ricas, a “gente” pessoas negras. A avaliação sobre o linguajar negro, desviante, é motivo de gozação, ou seja, “eles” julgam, a partir da estima social, a normalidade da fala/escrita do pretuguês, tendo como regra a gramática ocidental (Nascimento, 2020). Lélia julga-os [eles], de maneira irônica, criticando-os [estima social] pela falta conhecimento fonético e fonológico (ignorantes), ao julgar a capacidade linguística de negros e negras. A identidade linguística se amalgama a identidade social, pois normalidade é sinônimo de capacidade, de forma que a negociação de identidades e identificações são definidas a partir de uma avaliação positiva daquele normal/capaz, dos corpos que se conformam à matriz de dominação, emerge a avaliação negativa daquele anormal/ignorante, dos corpos que se desviam de tal matriz.

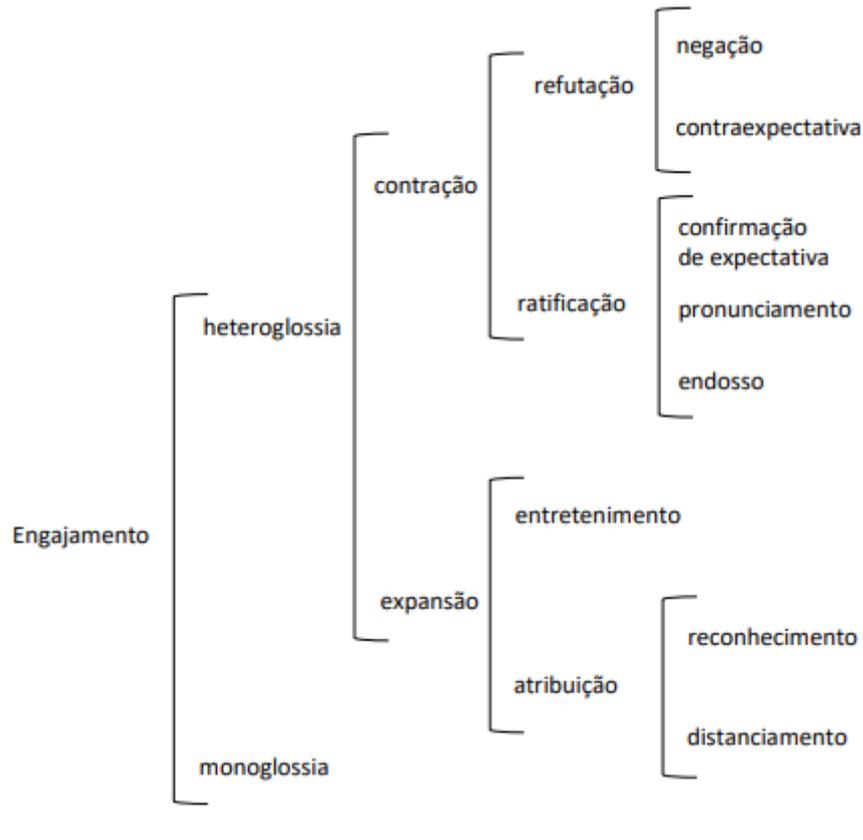
Na ADCI, nossa preocupação é analisar como tal co-construção de identidades e identificações, em termos avaliativos, funcionam em prol da transformação das hierarquias da tragédia metafísica (Maldonado-Torres, 2018). Podemos observar isso quando Lélia Gonzales, ao contrapor tal avaliação, coloca em disputa o sentido de “ignorantes” em “Afinal, quem que é o ignorante?”. Assim que no uso de uma modalidade epistêmica em forma interrogativa, a autora co-constroia o conhecimento que desvalida a avaliação por julgamento produzida por pessoas brancas sobre o pretuguês. Ela explica que “Framengo”, na desobediência da gramática normativa, é uma marca linguística de idiomas africanos, valorando positivamente a partir de um julgamento por estima social, pois traz regras de uma língua que valida o lócus de enunciação negro. O que Gonzalez faz aqui, em termos identificacionais, é combater a avaliação

negativa, deslocando a estima negativa para aqueles que, antes, eram avaliados positivamente. Dessa forma, normal/capazes são atribuições dadas às pessoas negras enquanto anormal/ignorantes, às brancas, ao fazer isso, desarticula sistemas de poder culturais, trazendo avaliações transgredidas e identidades e identificações outras construídas discursivamente, em prol do projeto de decolonização.

O segundo subsistema discursivo da avaliatividade é o sistema de engajamento. Retomando o construto bakhtiniano de dialogismo, Martin e White (2005) explicitam que, em interações verbais, aquela/e que fala ou escreve contrapõe ou ratifica posições que são referidas por vozes outras, reafirmando, assim, o diálogo constitutivo da linguagem. Ao assumir vozes externas em seu texto, falantes ou escritoras e escritores também se posicionam em relação a elas. Identidades e identificações são construídas, desse modo, com alinhamentos e deslocamentos de concepções avaliativas sobre o mundo.

De acordo com Cechin, Gerhardt e Jhun (2023) a natureza do engajamento pode ser concebida por duas vias: a monoglossia, na qual vozes outras são rechaçadas no texto e, por isso, não há concordância explícita – nem discordância. O que vale é a avaliação da produtora e do produtor. Já na heteroglossia, vozes outras são incorporadas nos textos, e suas avaliações são ratificadas ou questionadas. A figura a seguir expressa semioticamente como essas duas vias se realizam:

Figura 46 – Mecanismos do subsistema de engajamento



Fonte: Cechin, Gerhardt e Jhun, (2023, p. 114).

A contração é a maneira pela qual vozes são inseridas nos textos com a função de serem refutadas ou ratificadas. Esse é um recurso discursivo muito importante quando pensamos na analítica discursiva crítica interseccional porque ao pensar identidades e identificações dialeticamente, vozes externas complexificam a análise corporificada dos estilos re-significados. Isso acontece porque a análise que se interessa pelos corpos das e dos inseridas/os no texto, tanto questionados quanto legitimados, pode nos dar recursos suficientes para pensar como linguística e discursivamente identidades são construídas tendo como base suas alianças e rupturas com posicionalidades em relação à vida social.

Dessa forma, novas formas de ser, ou estilos re-significados, são produzidos no momento no qual a produtora ou o produtor se identifica e identifica outros coletivamente, a partir de seu lugar no mundo e na comunidade. Na esteira do pensamento de Bispo (2015) sobre as denominações endógenas discutidas no significado representacional: a heteroglossia nos leva a pensar como identidades e identificações são negociadas quando reforçam, ou combatem vozes de outras e de outros, a partir de posicionalidades decoloniais individuais-comunitárias

(eu-nós), o que denominamos *avaliações endógenas*. *Estas confirmam o caráter transdisciplinar decolonial da ADCI: por analisar práticas de resistência e de reexistências, a analítica parte da agência dos condenados (Maldonado-Torres, 2018), aqui admitidos como agentes decoloniais, e, em consequência, de seu lócus de enunciação.*

É importante discutirmos, na perspectiva da ADCI, a concepção de vozes. Leno Francisco Danner, Fernando Danner e Julie Dorrico, os dois primeiros, pesquisadores brancos brasileiros professores de Antropologia; a última, pesquisadora indígena brasileira de Teoria Literária, trazem uma discussão interessante para pensarmos vozes na analítica da ADCI. Para ela e eles, a estrutura da literatura “anti-paradigmática, anti-institucionalista e anti-cientificista” faz com que a literatura seja “por excelência, a voz-práxis das alteridades, das minorias, dos marginalizados, deles mesmos e por eles mesmos, a partir de si mesmos” (Danner, Danner e Dorrico, 2020, p.362). Ao admitirem isso, a autora e os autores estão reinvidicando a relação concomitante entre voz-praxis e lócus de enunciação, relação esta que parte de posicionalidades de agentes decoloniais e, portanto, que participam de práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência.

Retornemos à analítica da decolonialidade assim proposta por Maldonado-Torres (2018). A decolonialidade do ser é vista a partir tanto da criatividade - da re-invenção ou re-significação -, quanto da *arte* e da espiritualidade. A estrutura da literatura que Danner, Danner e Dorrico (2020) apresentam podem ser vistas, também, como características das práticas de resistência e de reexistência: assim como a estrutura da primeira não admite paradigmas fixos, institucionais e cientificistas, as segundas também não a admitem. Além disso, agentes decoloniais lançam mão de formas outras de identidade e identificação para, discursivamente, re-significar estilos. *O que estamos defendendo é o fato de que, para a ADCI, vozes decoloniais serão admitidas como voz-práxis que é “de modo primigênio, auto- construção e auto-expressão a partir dos seus próprios valores, de suas próprias bases antropológico-ontológicas e existenciais” (Danner, Danner e Dorrico, 2020, p.363).*

A discussão de Danner, Danner e Dorrico atravessa a construção, dentro da literatura, de um eu-nós lírico em detrimento de um eu-lírico. O eu-nós lírico evoca a voz-práxis porque esta é capaz de enunciar “em primeira pessoa, como eu-nós lírico-político ativista, militante e engajado em termos público-políticos, que desvela sua condição política de minoria” (Danner, Danner e Dorrico, 2020, p.363). Ou seja: mesmo em primeira pessoa, a voz práxis não representa o sujeito individual, mas sim social, vistos pela autora e pelos autores, como uma política de minoria.

Dessa forma, *o eu é sempre uma condição de nós. Assim também pensaremos em relação ao agentes decoloniais: a sua voz-práxis não representa apenas sua vivência mas sim como ela é compartilhada com outras e outros. Aqui é um ponto importante para entendermos a heteroglossia na analítica discursiva crítica interseccional: a voz-práxis é capaz de lançar luz à forma como vozes externas são inseridas, em termos identificacionais, já que sua natureza comunitária – o eu-nós – nos orienta para como um discurso evoca vozes outras para se realizar.* Assim, co-construções de identidade e identificação, a partir da análise da heteroglossia, levarão a analisar como a refuta ou a ratificação de vozes outras re-significam estilos que podem ter o poder de transformar “os grupos marginalizados em sujeitos epistemológico-políticos anti-sistêmicos, permitindo sua politização e publicização radicais e diretas” (Danner, Danner e Dorrico, 2020, p.364).

Toda essa discussão é movimento de contração da heteroglossia: na nossa perspectiva, a solidariedade entre as vozes e as rupturas entre elas precisa de uma análise corporificada: Quem são os corpos inseridos? Qual corpo insere? Quais saberes corporais (Martins, 2021) são ativados? Ao fazê-lo, refuta ou ratifica? Como avaliações de engajamento, na contração, re-significam formas discursivas de ser? Como se co-constroi identidades em prol da desestabilização dos sistemas de poder (Collins, 2022)? Como isso pode configurar uma prática de resistência e de reexistência?

O poema, a seguir, tomado para análise, é de autoria de Thiago Yuri, poeta negro brasileiro, e foi circulado em suas redes sociais, e também declamado no seu canal do Youtube²².

O meu cabelo não é ruim. Ele nunca fez mal a ninguém.
 Nunca roubou, assaltou, agrediu. Nunca mandou ninguém pra santa que o pariu.
 Que papo é esse que liso que é bom de verdade?
 O seu cabelo sai pela rua a fazer caridade? É voluntário em algum orfanato?
 Ou da nata é um nato?
 O meu cabelo não é ruim. Ruim é a moça da loja, que antes mesmo de eu passar pela porta, me pergunta se o preço importa porque o produto tem valor elevado.
 O meu cabelo não é ruim. Ruim é saber que favela é quilombo pacificado.
 Que a PM do nosso tempo é considerada capitão do mato.
 O meu cabelo não é ruim. Ruim é saber que os navios negreiros não mais navegam, mas trafegam sobre quatro rodas a recolher a negrada que aproveita o domingo na orla.
 O meu cabelo não é ruim. Ruim é ter que discutir cotas com quem ainda não aceitou a Lei Áurea. Que vai para a faculdade com medo dos "mulatos" invadirem a área.

²² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=A0Y1bRc1GSo&t=2s>. Acesso em: 18 de jan. 2024.

O meu cabelo não é ruim. Ruim são os seus conceitos, sujeitos, sem jeito, que traz o preconceito no peito a quem eu sempre tenho que explicar que o meu cabelo não é ruim.

Mas eu insisto, persisto e repito: O MEU CABELO NÃO É RUIM." – (Yuri, 2015, on-line).

A heteroglossia, em seu movimento de contração, co-constroi identidades e identificações, em forma paralelística, e coloca em disputa a avaliação de afeto “ruim”. Isso acontece em um movimento de refutação e ratificação: o poeta negro refuta vozes, aliadas à branquitude, que, durante muitos tempos e até hoje, avaliam o cabelo de pessoas negras como ruim. Isildinha Baptista Nogueira, em *Significações do Corpo Negro* (Nogueira, 1998), nos orienta para o fato de que avaliações negativas sobre o corpo negro foram fundamentais para a sustentação do racismo, ou seja, a desqualificação reiterada do cabelo negro foi uma das estratégias mais consistentes da matriz de opressão e de dominação colonial. É interessante evidenciarmos a escolha lexicogramatical da refutação: o “não”. Em nosso mapeamento linguístico inicial, percebemos a alta recorrência de negativas em práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência (Carvalho, 2018; Carvalho; Lelles, Gomes, 2020; Gomes; Carvalho; Ribeiro, 2020; Silva, 2023; Macedo, 2023).

A modalidade epistêmica, “não”, cujo grau de comprometimento é alto em relação à informação trocada, ativa também outras vozes, pressupostas polifonicamente, no caso do poema, rechaça toda e qualquer fala que afirma cabelo crespo ser ruim. A negativa, uma contração de refutação, insere vozes para combatê-las, por meio da voz-práxis do poeta, ele coletiviza a experiência, ainda que, linguisticamente, esteja marcada pelo possessivo na primeira pessoa: “meu cabelo: não se trata apenas do corpo-poeta, mas de todos aqueles que possuem a mesma identidade. É a forma pela qual a coletividade se instaura, e, em extensão, projetos políticos de desestruturação da matriz colonial se firmam (Collins, 2022).

A refutação é combatida por ratificações que colocam em disputa a avaliação “ruim”: assim como Lélia Gonzalez transfere as avaliações negativas do corpo negro para corpos brancos, Yuri transfere a avaliação “ruim” para relatos de experiências de racismo: como a moça, provavelmente branca, da loja que avalia a pessoa negra, na sua intersecção de classe (sistema de poder interpessoal), como incapaz de comprar alguma mercadoria; como a favela ainda sofre com a colonialidade por ser ainda quilombo (sistema de poder disciplinar); como a violência policial (sistema de poder disciplinar); como as críticas às políticas afirmativas (sistema de poder estrutural). As vozes externas, instanciadas em relatos do cotidiano, são avaliadas, dentro do lócus enunciativo negro: “ruim”, ratificando o olhar sobre racismo dentro da perspectiva daqueles que o sofrem. Todos esses sistemas (Collins, 2022) são rearticulados,

através do deslocamento da avaliação de afeto “ruim” pelo sistema de poder cultural que reafirma vozes-práxis: “*Mas eu insisto, persisto e repito: O MEU CABELO NÃO É RUIM.*”. O uso do operador “mas” expande o significado em construção, deslocando a apreciação negativa sobre o cabelo, para um projeto de dizer eu-nós práxis ético-política de resistência e reexistência: “eu” que insiste, persiste em dizer, bradar, gritar que o “CABELO NÃO É RUIM”.

Para melhor entendermos a co-construção de vozes nos textos, fazemos, na ADCI, uma operacionalização do que Fairclough (2003) denomina ser o cenário da negociação das diferenças: estamos o admitindo como um ogó analítico do significado identificacional em articulação com o acional, relexicalizando-o como cenário da co-construção da diferença.

Fairclough (2003), para descrever o cenário da negociação das diferenças, faz uma distinção entre intertextualidade e suposição: a primeira como uma forma de inserir vozes de forma a acentuar as diferenças, e a segunda como uma maneira pela qual as reduz. O analista discursivo crítico branco europeu, ao admitir que a intertextualidade, pelo fato de serem vozes explícitas, e a suposição, vozes implícitas, acentuam e reduzem diferenças, nos leva a entender que pessoas se diferenciam discursivamente produzindo cenários de negociação. Carvalho e Costa (2020), retomando a discussão de Chouliaraki e Fairclough (1999), repensam a ideia de que pessoas se posicionam e são posicionadas de forma distinta a partir da negociação da diferença ao afirmarem que:

Se a diferença é negociada socialmente e se ela relaciona diferentes eixos identitários, como pensar como distintas negociações acontecem dentro das práticas? Esse questionamento direciona para a complexidade das relações sociais e para como também são complexos os discursos que operam em tais práticas (Carvalho; Costa, 2020, p. 59).

O que estamos eu e a pesquisadora negra literária repensando está intimamente ligado à operacionalização do cenário da co-construção da diferença como um ogó analítico que articula significado acional e identificacional: admitir o cenário da diferença como apenas uma forma de agir e interagir discursivamente, ou seja, analisar as vozes somente a partir da inserção explícita ou implícita, descorporifica a análise. Inserir o corpo como um momento da prática social (Gomes, 2020) tem como implicação a obrigatoriedade de pensar como corpos estão articulando e internalizando o momento discursivo (e os outros não-discursivos).

Dessa forma, os cenários da co-construção da diferença serão admitidos, na ADCI, não pela abertura ou fechamento de vozes em relação à sua maneira pela qual está inserida textualmente, mas sim como tais vozes são negociadas, no movimento de contração – refutação/ratificação – e como tal movimento tanto ativa saberes corporais, intimamente

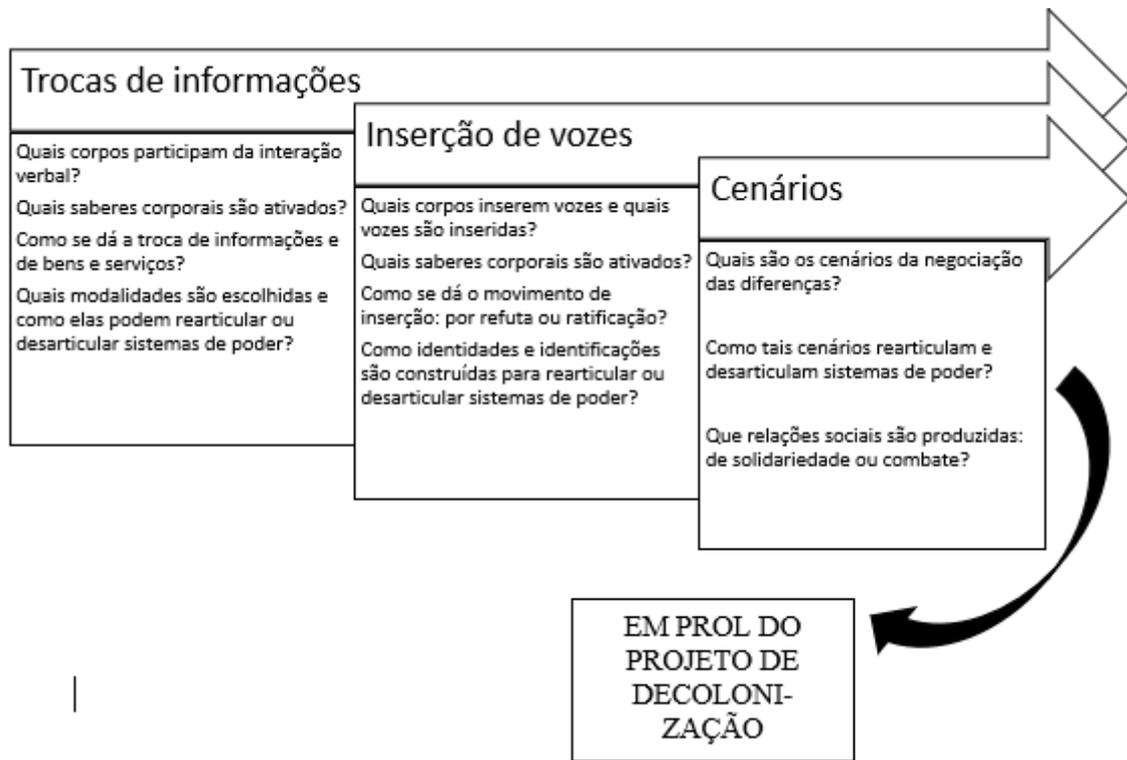
ligados aos eixos identitários que os compõem, e quanto rearticulam ou desarticulam sistemas de poder. Assim, estamos propondo estes possíveis cenários da co-construção da diferença:

- (i) contestação de vozes externas, e seus saberes corporais, marcadas explicitamente ou não, pelo movimento de contração por refuta, que combatem hierarquias identitárias fruto da matriz de dominação (Collins, 2019), de forma a rearticular sistemas de poder, ou seja, não há uma mudança efetiva na estrutura da matriz.
- (ii) contestação de vozes externas, e seus saberes corporais, marcadas explicitamente ou não, pelo movimento de contração por refuta, que combatem hierarquias identitárias fruto da matriz de dominação (Collins, 2019), de forma a desarticular sistemas de poder, ou seja, há uma mudança efetiva na estrutura da matriz.
- (iii) afirmação de vozes externas, e seus saberes corporais, marcadas explicitamente ou não, pelo movimento de contração por ratificação, que contrariam hierarquias identitárias da matriz de dominação (Collins, 2019), de forma a rearticular sistemas de poder, ou seja, não há uma mudança efetiva na estrutura da matriz.
- (iv) afirmação de vozes externas, e seus saberes corporais, marcadas explicitamente ou não, pelo movimento de contração por ratificação, que reinventam identidades, de forma a desarticular sistemas de poder, ou seja, há uma mudança efetiva na estrutura da matriz.

Essa operacionalização corporifica o cenário da co-construção das diferenças e complexifica o olhar sobre como a inserção das vozes acontecem nos textos, já que não define, como Fairclough (2003) tal inserção em termos de gênero – acional – mas em sua relação dialética com os estilos – identificacional – re-significados na forma como as vozes-práxis das práticas de resistência e de reexistência estabelecem relações de solidariedade e embate.

Assim sendo, a discussão sobre o significado identificacional na analítica discursiva crítica pode ser assim resumida semioticamente:

Figura 47 – O significado identificacional da ADCI



Fonte: elaboração própria.

Dessa forma, no significado identificacional, formas de ser discursivamente são analisadas na dialética entre identidades e identificações, centrando a análise na forma como as co-construções identitárias são produzidas discursivamente. A maneira pela qual conhecimentos, ofertas, comandos, inserções de vozes e construção de cenários de co-construção são capazes de estabelecer identidades nas práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistências que atuam no projeto de decolonização. São corpos de agentes decoloniais que questionam significações sobre elas e eles mesmas/os, reivindicando seu lugar de existência a partir das identidades e identificações de seu lócus de enunciação.

Aqui se finda o segundo momento da analítica discursiva crítica interseccional. O que temos que destacar é o fato de que, mesmo que esses eixos analíticos discursivos estejam separados, a análise, e reiterando Fairclough (2003), se dá de forma dialética: gêneros, discursos e estilos re-significados operam nas práticas de resistência e de reexistência de forma articulada e internalizada.

6 OS CAMINHOS DA ENCRUZILHADA: O INÍCIO, O MEIO E O INÍCIO...

Litiane Barbosa Macedo (2023), analista crítica negra brasileira e minha co-orientadora, no artigo *Notas em negrito: contribuições das epistemologias afroperspectivistas contra os ruídos coloniais na produção de saberes no campo dos Estudos Críticos do Discurso*, nos apresenta Sankofa, um ideograma do povo Ashanti, da África Ocidental:

Quanto ao sentido da palavra Sankofa, seu significado é composto pelos termos san, tendo como sentido de “retornar; para retornar”, ko, que quer dizer “ir”, e fa, que significa “buscar; procurar”. Em suas junções, a tradução desta palavra pode ser “volte e pegue”. Na composição semiótica representativa da palavra Sankofa, vemos um pássaro mítico que possui a cabeça virada para trás (figura abaixo). Sua posição com os pés firmes e postura representa que pássaros podem voar para qualquer lado; contudo, não se esquecem de olhar para trás, o passado. Adicionalmente, Sankofa vem do provérbio ganês que significa “Se você esquecer, não é tabu voltar atrás e reconstruir” (Macedo, 2023, p. 654).

O que esse *ori* nos ensina a partir do ideograma Sankofa é um saber afrocentrado que destrói a concepção linear do tempo, fazendo com que a noção temporal se aproxime do que Leda Maria Martins (2021) denomina como espiralar e que, de acordo com Macedo (2023, p. 655), ao retomar os saberes de Martins (2020): “compreender o tempo no seu sentido espiralar nos permite a revisitação a ações passadas e, assim, podemos mudar o futuro e até mesmo ressignificar o passado”.

Não existe, pois, um início, meio e fim: a concepção de tempo espiralar nos leva ao que Bispo (2015) admite: o início, o meio e o início. Não estamos, aqui, pensando em conclusões, ou considerações finais, nada que feche a proposta da Análise de Discurso Crítica Interseccional. Ao contrário: retomaremos pontos principais como uma forma de repensá-los e pensar em caminhos outros que essa encruzilhada abriu. A encruza, lugar ontológico e epistemológico e decolonial do discurso, abre caminhos tanto para quem parte de uma avenida rumo à ela, quanto para quem sai dela rumo às avenidas que a configuram. Assim faremos, pedindo licença a Exu, dono e morador.

Nossa tese, partiu do confronto de corpos-pesquisadores e pesquisadoras brancos sobre eles mesmos: nossa caminhada começa com uma intuição de que construtos da ADC de cunho anglo-saxã não conseguia ser plenamente apta a ser um instrumento teórico e analítico para a análise de problemas sociais parcialmente discursivos brasileiros. O Afecto relia a Análise de Discurso Textualmente Orientada de Chouliraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003), operacionalizando algumas categorias e apostando suas fichas na explanatória-crítica engajada.

Era uma forma branconcêntrica de fazer análise de discurso: não utilizávamos os saberes de intelectuais negras e negros nem ameríndias e ameríndios. Era preciso confrontar a branquitude de nós mesmas e mesmos para confrontar nossa produção de conhecimento.

Macedo (2023) traz uma discussão que comunga com a presente tese: o fato de que enegrescer os estudos discursivos críticos parte de uma posicionalidade que deve afrocentrar não apenas a explantória-crítica, mas, sobretudo, as discussões epistemológicas da teoria. A Análise de Discurso Crítica Interseccional é uma proposta de fazer exatamente isso: no cruzo de saberes de fresta (Rufino, 2019) com teorias discursivas críticas, a ADCI transgride a última, para, assim, montar uma teoria e método que sejam capazes de analisar, a partir do lócus de enunciação dos corpos pilhados da colonialidade, resistências e reexistências (Souza, 2011) em prol do projeto de decolonização.

As sabedorias de fresta ouvidas/lidas eticamente por mim, uma pesquisadora branca, remontam às sabedorias de terreiro. A oralidade presente nessas sabedorias, e a pedagogia que ela promove (Rufino, 2019), assim como a percepção de que não são religiosidades e sim espiritualidades (Noguera, 2014), faz com que Exu seja admitido como um linguista, já que é o dono da comunicação, e portanto, da linguagem, que traduz o mundo colonial e, a partir de seu poder transformador, transgride tal mundo e reiventa outros possíveis (Rufino, 2019a). Suas traquinagens deslocam linguagens, corpos, atividades materiais, fenomenos mentais e relações sociais. Exu nos sopra, gargalha, e nos ori-enta rumo ao discurso na encruzilhada.

Tais sabedorias nos remontam, também, à Interseccionalidade, não só como ferramenta analítica para entendermos como corpos são constituídos e se constituem a partir de sistemas de opressão que estabilizam identidades (Akotirene, 2019) no momentos em que eixos identitários, como raça, classe e gênero, se combinam e promovem privilégios e opressões, mas também como um dispositivo heurístico, uma práxis crítica e política, usado para desafiar as opressões e lutar pela justiça social. É uma construção de saber que tem como ponto de partida vivências e teorizações de mulheres negras, que faz com que a universalização dos corpos seja colocada em xeque e a experiência branconcêntrica discutida e questionada. Para Collins e Bilge (2021), é preciso entender a interseccionalidade como “ideia e ação” e essa genealogia é fundamental para que esse construto não seja politicamente esvaziado, principalmente pela academicismo branco e neoliberal.

Além disso, remontamos às teorias decoloniais, que nos movimentou para o projeto de decolonização como uma atitude (Maldonado-Torres, 2018) que desmonta a matriz de dominação (Collins, 2019), o que nos levou a pensar a analítica discursiva crítica interseccional como um instrumento para analisar práticas de resistência e de reexistências. Partindo dos

estudos de Souza (2020) sobre letramentos de reexistências, estamos preocupadas em práticas que combatem, questionam, ao mesmo tempo em que reinvidicam a existência de agentes decoloniais, seus saberes corporificados e suas capacidades de montar a vida social.

As sabedorias de frestas, então, nos permite inserir o corpo como elemento da prática social (Gomes, 2020) e, por extensão, corporificar os estudos discursivos, sob a lente interpretativa da encruzilhada, da interseccionalidade e da decolonialidade. O discurso na encruzilhada se firma assim a partir destes cruzos que confronta meu corpo-pesquisadora. No primeiro capítulo, discutimos como a encruzilhada é um lugar ontológico e epistemológico decolonial: ontológico porque é morada de Exu e seus saberes; epistemológico porque produz conhecimentos. Assim, partindo dos saberes transgressores de Exu, montamos uma epistemologia discursiva.

No segundo capítulo, descrevemos a teoria e o método desta epistemologia: construímos a ontologia interseccional da organização social, cruzando o Realismo Crítico (Bhaskar, 1998, Archer, 200) às teorias interseccionais (Akotirene, 2019; Collins, 2019, 2021) que nos levou à construção da ontologia discursiva crítica interseccional no cruzo das teorias discursivas críticas, conforme Fairclough (2003) e Chouliaraki e Fairclough (2003), com teorias interseccionais e decoloniais. Em seguida, produzimos a analítica circular com passos analíticos e seus ogós discursivos: gêneros, discursivos e estilos re-significados. Também discutimos recursos lexicogramaticais para a descrição dos significados acionais, representacionais e identificacionais re-significados.

Esse foi o caminho que fizemos das avenidas teóricas e ontológicas rumo ao discurso na encruzilhada. Devemos, então, fazer o movimento contrário: quais caminhos que essa encruzilhada nos apontam? Como esse fazer teórico metodológico nos indica possibilidades e lacunas? Assim como Rufino nos explica que o projeto de decolonização é inacabado, a Análise de Discurso Crítica Interseccional também não se fecha nessa tese. Precisamos, assim como Sankofa nos diz, de olhar o passado para reconstruir o presente, o futuro e o próprio passado.

Uma das possibilidades da ADCI é, a partir de sua aplicação, montar um corpus de práticas sociodiscursivas de resistência e de reexistência. Isso é de extrema importância pois podemos mapear os corpos em intersecção dos agentes decoloniais, assim como os seus modos de agir e inreragir discursivamente, usando para isso modos outros de representar e explicar as realidades e experiências vivenciados nas mais diversas práticas sociais em prol do projeto de decolonização. É, pois, uma possibilidade de construir estratégias discursivas decolonizadoras, assim como uma gramática discursiva de resistência e de reexistência, gramática, aqui, não no sentido normativa, mas sim como potencial de significação de nossas experiências e interações

em vivências, ou seja, conjunto de escolhas prováveis organizadas que possibilitam deslocamentos, transgressões e montagens múltiplas.

Essa possibilidade nos faz refletir sobre uma questão que considero uma lacuna a ser preenchida: nossa analítica ainda utiliza, mesmo tentando ser transgressora, de teorias linguísticas cujas bases são europeias. A Linguística Sistêmico-Funcional, mesmo suleada por systemicistas brasileiras e brasileiros, ainda fixa os eixos analíticos discursivos. Nossa esperança e devir é decolonizar as bases linguísticas da ADCl, com sistematização de corpus que será coletado e também gerado, para aplicações futuras. Assim, a partir das (co)ocorrências mapeadas e os efeitos sociais de sentido sistematizados, poderemos construir uma base linguística que seja realmente nossa. Outro ponto de discussão se firma sobre a oralidade: temos consciência de que os exemplos trazidos são documentais, e, portanto, predominantemente escritos, mesmo quando transcritos. Um outro caminho a ser seguido, então, é mapear a textos produzidos na oralidade, para decolonizarmos a analítica.

Assim, colocamos o discurso na encruzilhada e terminamos-iniciamos a tese inacabada...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, M. P. T. e Resende, V. M. 2014. Gêneros e suportes: por um refinamento teórico dos níveis de abstração. **Romantica Olomucensia**, v. 26, n. 2. p. 127-142.

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ARAÚJO, M. S. de. **O amor de Cristo nos uniu**: construções identitárias e mudança social em narrativas de vida de gays cristãos do grupo Diversidade Católica, 2014.

ARCHER, M. S. Realismo e o problema da agência. **Estudos de Sociologia**, v. 2, n. 6, p. 51-75, 2000.

ASSIS, D. N. **Interseccionalidades**, 2019.

BACHUR, J. P. Para uma sociologia da resignificação. **Revista Direito e Práxis**, v. 12, p. 263-295, 2021.

BAKHTIN, M. M. **Estética da criação verbal**. Martins fontes, 2011.

BAPTISTA, L. M. T. R. Colonialidade da linguagem, lócus enunciativo e constituição identitária em Gloria Anzaldúa uma “new mestiza”. **Polifonia**, v. 26, n. 44, p. 123-145, 2019.

BAGNO, M. **Preconceito lingüístico**: o que é, como se faz. Edições Loyola, 1998.

BAIROS, L. Nossos feminismos revisitados. **Revista estudos feministas**, v. 3, n. 2, p. 458-458, 1995.

BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**, Autêntica, 2018.

BHASKAR, R. Societies. **Critical realism**. Routledge, 1998.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Editora José Olympio, 2017.

CARNEIRO, A. S. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser, 2005.

CARVAJAL, J. P. Para descolonizar el feminismo: 1492 Entroque patriarcal y Feminismo Comunitario de Abya Yala. **Feminismo Comunitario de Abya Yaa**, 2020.

CARVALHO, A. B. de. Representações e identidades de mulheres gordas em práticas midiáticas digitais: tensões entre vozes de resistência e vozes hegemônicas. 2018. 138f. 2018. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Letras) –Departamento de Letras, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2018.

CARVALHO, A. B.; COSTA, J. C. Interseccionalizando a Análise de Discurso Crítica: a encruzilhada nos estudos discursivos e de gênero social. **Práticas Sociais, Discurso, Gênero Social**: explanações críticas sobre a vida social. Curitiba: Editora Appris, 2020.

CECCHIN, A. de S.; CARGNIN, E. S. Sistema discursivo de ideação. *In*: FUZER, C.; CABRAL, S. R. S. **Introdução aos sistemas discursivos em linguística sistêmico-funcional**, 2023.

CECCHIN, A. de S.; GERHARDT, C. C.; KHUN, M. I. B. Sistema discursivo de avaliatividade. *In*: FUZER, C.; CABRAL, S. R. S. **Introdução aos sistemas discursivos em linguística sistêmico-funcional**, 2023.

CHAGAS, M. V. M. das *et al.* Leitura literária no ensino fundamental e a representatividade da literatura de autoria feminina no livro didático de língua portuguesa: um estudo à luz da análise crítica do discurso, 2022.

CHOULIARAKI, L.; FAIRCLOUGH, N. **Discourse in late modernity**: Rethink critical discourse analyses: textual analysis for social research. London, New York: Routledge, 1999.

COCCO, C.; FUZER, C. Sistema discursivo de negociação. *In*: FUZER, C.; CABRAL, S. R. S. **Introdução aos sistemas discursivos em linguística sistêmico-funcional**, 2023.

COLLINS, P. H. A diferença que o poder faz: interseccionalidade e democracia participativa. **Sociologias Plurais**, v. 8, n. 1, 2022.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within. **Sociedade e Estado**, v. 31, p. 99-127, 2016.

COLLINS, P. H. Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Boitempo editorial, 2019.

CRENSHAW, K. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. VV.AA. **Cruzamento**: raça e gênero. Brasília. Unifem, 2004, p.7-16.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista estudos feministas**, v. 10, p. 171-188, 2002.

DANNER, L. F.; DORRICO, J.; DANNER, F. Decolonialidade, lugar de fala e voz-práxis estético-literária: reflexões desde a literatura indígena brasileira. **Alea**: Estudos Neolatinos, v. 22, p. 59-74, 2020.

DIÓGENES, G.; PEREIRA, A. B. Rasuras, ruídos e tensões no espaço público no Brasil: por onde anda a arte de rua brasileira?. **Dilemas**: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, v. 13, p. 759-779, 2021.

FAIRCLOUGH, N. **Analysing discourse**: textual analysis for social research. London, New York: Routledge, 2003.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: UnB, 2001[1992].

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Traduzido por Enilce Rocha e Lucy Magalhães, Juiz de Fora: UFJF, 1961.

FUZER, C.; CABRAL, S. R. S. Introdução à gramática sistêmico-funcional em língua portuguesa. Mercado de Letras, 2014.

FUZER, C.; CABRAL, S. R. S. Introdução aos sistemas discursivos em linguística sistêmico-funcional, 2023.

FUZER, C.; CARGNIN, E. S. Sistema discursivo de conjunção. *In*: FUZER, C.; CABRAL, S. R. S. **Introdução aos sistemas discursivos em linguística sistêmico-funcional**, 2023.

GIDDENS, A. As conseqüências da modernidade. UNESP, 2002.

GOMES, M. C. A.; VIEIRA, V. C. Estudos Discursivos Críticos: análise crítica de problemas sociais parcialmente discursivos. *In*: EMEDIATO, W.; MACHADO, I. L.; LARA, G. M. P. (Org.). **Teorias do discurso—novas práticas e formas discursivas**. Campinas: Pontes Editores, 2020. 268p.

GOMES, M. C. A. Propondo uma abordagem de Análise de Discurso Crítica Generificada. **Práticas sociais, discurso, gênero social**: explicações sobre a vida social. Curitiba: Appris Editora, p. 77-100, 2020.

GOMES, M. C. A. Qual o estatuto do corpo em uma abordagem discursivo-crítica interseccional. *In*: TOMAZI, M.; RESENDE, V. (Org.). **Estudos do Discurso** - Abordagens em Ciência Crítica. Campinas: Pontes Editores, 2022, v. 1, p. 189-213.

GOMES, M. C. A.; CARVALHO, A. B. **A analítica crítica interseccional** (no prelo).

GOMES, M. C. A.; CARVALHO, A. B. “Não podem ser negras e gordas”: analisando a violência verbal em reações sociodiscursivas produzidas por leitores/as em contextos jornalísticos digitais brasileiros. **Revista de Estudos da Linguagem**, v. 28, n. 4, p. 1667-1695, 2020.

GOMES, M. C. A.; CARVALHO, A. B. Ressignificação e agência: analisando a hashtag #CoisadeViado. *In*: BRAICO, A. A.; LESSA, C. H.; AZEREDO, L. (Org.). **Vozes na pandemia**. Belo Horizonte: LED/CEFET, 2022, p. 369-380.

GOMES, M. C. A.; VIEIRA, V. C.; DE CARVALHO, A. B. **Práticas Sociais, Discurso, Gênero Social**: Explicações Críticas sobre a Vida Social. Editora Appris, 2021.

GOMES, M. C. A.; VIEIRA, V. Estudos Discursivos Críticos: análise crítica de problemas sociais discursivamente manifestos. **Teorias Discursivas: novas práticas e formas discursivas**. Campinas: Pontes Editora, p. 173-200, 2020.

GOMES, R. A. Ai, como eu sou bandida A análise discursiva crítica sobre a construção identitária da personagem transexual Valéria Vasques, no programa de televisão Zorra Total, da Rede Globo. 2013.

GONÇALVES, L. D. **A Real beleza: uma análise discursivo-crítica do “corpo diferente” presente na campanha Dove**. 2014. 143 f. 2016. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2016.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

GONZALES, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, p. 25-49, 2016.

HALLIDAY, M. A. K. **An introduction to Functional Grammar**. 2. Ed. London: Edward Arnold, 1994.

HARVEY, D. Justice, nature and the geography of difference, 1996.

HEBERLE, V. M. Apontamentos sobre linguística sistêmico-funcional, contexto de situação e transitividade com exemplos de livros de literatura infantil. **DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, v. 34, p. 81-112, 2018.

HOOKS, B. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, [S.L.], n. 16, p. 193-210, 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151608>.

HOOKS, B. **Teoria feminista**. Editora Perspectiva SA, 2020.

KRESS, G.; VAN LEEUWEN, T. **Reading images: The grammar of visual design**. Routledge, 2020.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemonia e estratégia socialista**. Intermeios, 2015.

LAZAR, M. M. Análise de Discurso Crítica Feminista: articulando práxis discursiva feminista e estudos discursivos. *In: Práticas Sociais, Discurso, Gênero Social: explicações críticas sobre a vida social*. Editora Appris, 2020 [2005].

LELIS, M. C. S. de. **Cicatrização e representação de mulheres com câncer de mama**: análise discursivo-crítica do livro *The SCAR project: breast cancer is not a pink ribbon*, 2016.

LORDE, A. Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo. *In*: LORDE, A. **Irmã outsider**. Belo horizonte: Autêntica, 2019[1984]. p.155-167.

LUGONES, M. **Colonialidade e gênero**. Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais, 2020.

MACEDO, L. B. Enegrecendo os Estudos Críticos Discursivos: Contribuições Epistemológicas Afroperspectivistas para o campo da análise crítica do Discurso no Brasil. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 61, p. 251-264, 2022.

MACEDO, L. B. Notas em negrito: contribuições das epistemes afroperspectivistas contra os ruídos coloniais na produção de saberes no campo dos Estudos Críticos do Discurso. **Discurso & Sociedad**, v. 17, n. 4, p. 652-676, 2023.

MAGALHÃES, I. Protagonismo da linguagem: textos como agentes. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v. 17, p. 575-598, 2017.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**, v. 2, p. 27-53, 2018.

MALDONADO-TORRES, N. El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. **Latin American Research Review**, v. 55, n. 3, p. 560-573, 2020.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, p. 127-167, 2007.

MALDONADO-TORRES, N. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e estado**, v. 31, p. 75-97, 2016.

MARQUES, L. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. **Religião & Sociedade**, v. 38, p. 221-243, 2018.

MARTINS, L. M. Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela. Editora Cobogó, 2021.

MCCALL, L. The complexity of interseccionality. **Journal of women in Culture and society**, v.3, 2005, p.1771-1800.

MELGAÇO, P. T. O corpo plus size feminino na mídia digital brasileira: análise discursiva e multimodal de posts da marca Duloren no Facebook. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade de Viçosa, Viçosa, 2016.

MIGNOLO, W. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Traduzido por Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 2017, p. 1-18.

MIRANDA, A. P. M. de; ALMEIDA, R. R. de. “A galinha da religião de preto” e o reconhecimento de direitos: controvérsias e mobilizações dos povos tradicionais de terreiro em defesa da soberania alimentar e do enfrentamento ao racismo. **Religião & Sociedade**, v. 42, p. 43-65, 2022.

NASCIMENTO, G. **Racismo linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Editora Letramento, 2020.

NASH, J. Re-think intersectionality. **Feminist Review**, n. 89, 2008, p.1-15.

NOGUEIRA, I. B. **Significações do corpo negro**. 1998. Tese de Doutorado. (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

NOGUERA, R. O ensino de filosofia e a Lei 10.639, 2014.

OLIVEIRA, E. de S.; LUCINI, M. O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática de Pesquisa de Resistência. **Boletim Historiar**, v. 8, n. 01. 2021.

OLIVEIRA, L. G. A voz dos silenciados: analisando a construção de identidade dos recuperandos da associação de proteção e assistência aos condenados–apac-viçosa. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Viçosa, 2012.

PESSOA, D. S. “**Eu sou gente!**”: Representação d@s (tr@ns) gêneros em veículos midiáticos: caso Laerte Coutinho, 2015.

QUEIROZ, A. S. **Educação crítica decolonial e agenciamentos: um estudo etnográfico-discursivo sobre o Programa Mulheres Inspiradoras**. 2020. 293 f. Tese de doutorado. (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade de Brasília. Brasília, 2020.

QUIJANO, A. Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. **Viento sur**, v. 122, n. 180, p. 46-56, 2012.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, **CLACSO**, v. 233, 2005.

RAMALHO, V.; RESENDE, V. D. M. **Análise de discurso (para a) crítica**: o texto como material de pesquisa. Campinas: Pontes, 2016.

RECHETNICOU, A. O. Discurso e letramentos críticos com perspectiva de gênero social e intersecções: uma experiência em escola-campo, 2021.

REIS, D. dos S. A colonialidade do saber: perspectivas decoloniais para repensar a universidade. **Educação & Sociedade**, v. 43, 2022.

RESENDE, V. de Melo. **Análise de discurso crítica e realismo crítico**: implicações interdisciplinares. Pontes, 2009.

RESENDE, V. de M. Decolonizar os estudos críticos do discurso: por perspectivas latino-americanas. **Critical Discourse Studies**, v. 18, n. 1, p. 10-25, 2021.

RESENDE, V. de M.; RAMALHO, V. **Análise de discurso crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

RIBEIRO, D. **O que é lugar da fala**. Letramento-Justificando, 2017.

RIBEIRO, S. D. S. **Análise discursivo-crítica de relatos de homens trans em práticas socioescolares de Viçosa – MG**. 2020. Dissertação (Mestrado em Estudos Discursivos) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa-MG.

RUFINO, L. Epistemologia na Encruzilhada. **Abatirá-Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, v. 2, n. 4, p. 19-30, 2021.

RUFINO, L. Exu na esquina do tempo: sobre o carrego colonial e as formas de rasura. **A LEI 11.645/08 NAS ARTES E NA EDUCAÇÃO**, p. 138, 2020.

RUFINO, L. O que pode Elegbara? Filosofias do corpo e sabedorias de fresta. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, p. 65-82, 2019b.

RUFINO, L. O que pode Elegbara? Filosofias do corpo e sabedorias de fresta. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 10, p. 65–82, 2019b. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39951>. Acesso em: 10 dez. 2023.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula editorial, 2019a.

ROSSI, Â. M.; KHUN, M. I. B.; MOREIRA, T. M. Sistema discursivo de periodicidade. In: FUZER, C.; CABRAL, S. R. S. **Introdução aos sistemas discursivos em linguística sistêmico-funcional**, 2023.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, G. P. **A voz da situação de rua na agenda de mudança social no Brasil**: um estudo discursivo crítico sobre o Movimento Nacional da População em Situação de Rua (MNPR), 2017.

SANTOS, G. Linguagem e decolonialidade: discursos e(m) resistência na trilha da aquilombagem crítica. **Decolonizar os estudos críticos da linguagem**. Campinas: Pontes Editores. cap. v. 6, p. 117-144, 2019.

SANTOS, G.; SANTOS, D. S. Epistemologias de reexistência: um diálogo teórico-metodológico entre interseccionalidade e aquilombagem crítica. **Revista Brasileira de Educação**, v. 27, 2022.

SANTOS, K. C. M. dos *et al.* **As marcas do discurso das mulheres militantes negras**: a interseccionalidade de gênero e raça na produção das identidades contemporâneas, 2021.

SANTOS, N. de S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SAYER, A. Características chave do realismo crítico na prática: um breve resumo. **Estudos de Sociologia**, v. 2, n. 6, p. 7-32, 2000.

SILVA, E. C. M. **Gorda, negra, periférica**: uma análise discursivo-analítica de Ellen Valias no Instagram. 2023. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2023.

SILVA, J. R. O.; CENA, O. **Teatro do oprimido em; de, na construção identitária**. Mestrado interdisciplinar em história e letras, s. a.

SILVA, L.; GOMES, M. C. **Representações do corpo feminino na moda plus size no Brasil**: um olhar multimodal em capas de revistas na versão online. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2015.

SOBRINHO, E. C. de M. **Análise semiótico-discursiva de games ambientais**: ideologias, consumo e despolitização em questão. 2016. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência**: poesia, grafite, música dança: hip hop. São Paulo: Editora Parábola, 2011.

SOUZA, D. M. de. **“Mais que uma menina que se veste de menino”** – Uma análise discursivo-crítica das representações de Tereza Brant, 2017.

SOUZA, H. **Como se faz Análise de Conjuntura**. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

STREVA, J. M. Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial. **Antropolítica** – Revista Contemporânea de Antropologia, n. 40, 2016.

SANTANA, T. M. F.; SANTOS, S. M. M.; DOS SANTOS, D. R. O epistemicídio e a legitimação das filosofias e memórias ancestrais africanas. **Colóquio do Museu Pedagógico**, v. 14, n. 1, p. 2140-2144, 2022.

TRAVAGLIA, L. C. *et al.* Gêneros orais: conceituação e caracterização. **Anais do SILEL**, v. 3, n. 1, p. 1, 2017.

VAN DIJK, T. A. **Discurso y poder**. Editorial Gedisa, 2011.

VERONELLI, G. A.; DAITCH, S. L. Sobre a colonialidade da linguagem. **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 80-100, 2021.

VIAN JR., O. Discurso pela perspectiva sistêmico-funcional. *In*: FUZER, C.; CABRAL, S. R. S. **Introdução aos sistemas discursivos em linguística sistêmico-funcional**, 2023.

VIEIRA, V.; RESENDE, V. de M. **Análise de discurso (para a) crítica**: o texto como material de pesquisa. Campinas: Pontes, v. 2. 2016.

WALLERSTEIN, I. **Creación del sistema mundial moderno**. Un mundo jamás imaginado, p. 1-8, 1992.

WALSH, C. Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, 2012.

WHITE, P. Valoração – a linguagem da avaliação e da perspectiva. **Linguagem em (Dis)Curso**, v. 4, p. 159-176, 2004.