

TODO MUNDO FALA PRETUGUÊS, PRINCIPALMENTE QUEM NÃO FALA¹

TOUT LE MONDE PARLE NÈGRELAIS, SURTOUT CEUX QUI NE LE PARLENT PAS

Tyara Veriato Chaves²

Mariana Jafet Cestari³

Glória França⁴

Resumo: Nesta escrita desejamos tocar as relações entre língua, história e psicanálise para pensar alguma coisa da ordem do cultural em nossa formação social brasileira. Para tanto, mergulhamos no imaginário em torno da transmissão da língua materna, mirando, especialmente, o que Lélia Gonzalez ([1984] 2020) (re)batizou de *pretuguês*, significante de uma presença, marca também de uma ausência nas contradições das relações coloniais e de seus efeitos ainda tão presentes no racismo como sintoma social que caracteriza a neurose cultural brasileira. É também a partir dessa autora, que tanto nos provoca, que percorremos um imaginário em torno da figura da *mãe preta* e de sua presença nesse processo de transmissão de uma língua, de uma cultura, de uma prática de resistência. Assim, do *pretuguês*, partimos em direção a canção *História pro Sinhozinho*, de Dorival Caymmi, adaptada para *Tia Nastácia* e consagrada no seriado do Sítio do Picapau Amarelo. Nesse artigo, que toma uma forma ensaística, acreditamos que seja possível pensar algumas questões *mal-ditas*, essas que fazem intervir ao mesmo tempo a dimensão das opressões históricas e das sutilezas eróticas, essas que colocam para os analistas do discurso o incontornável de trabalhar entre as diversas *materialidades discursivas*: de uma canção, a pequenos enquadramentos cotidianos, como já disse Pêcheux ([1981] 2016, p. 23): “[...] daquilo que, entre a história, a língua e o inconsciente, resulta como heterogeneidade irreduzível”. Em suma, não propomos aqui um sistema de respostas que apazigue o mal-dito da colonização; nossa tentativa, se formos felizes na empreitada, é de provocar a colonialidade pelas suas margens.

Palavras-chave: Língua materna. Discurso. Racismo. Pretuguês. Resistência.

Resumé: Dans cet écrit, nous désirons toucher aux rapports entre le langage, l'histoire et la psychanalyse pour penser quelque chose de l'ordre du culturel dans notre formation sociale brésilienne. Pour ce faire, nous plongeons dans l'imaginaire entourant la transmission de la langue maternelle, en visant notamment ce que Lélia Gonzalez ([1984] 2020) a (re)baptisé de *nègrelais*, signifiant d'une présence, et marque aussi d'une absence dans les contradictions des relations coloniales et leurs effets, encore si présents dans le racisme comme symptôme social qui caractérise la névrose culturelle brésilienne. C'est aussi à partir de cette auteure, qui nous provoque tant, que nous parcourons un imaginaire autour de la figure de la *mère noire* et de sa présence dans ce processus de transmission d'une langue, d'une culture, d'une pratique de résistance. Nous considérons langue, corps et culture en tant que traversés à la fois par l'historicité et par le complexe réseau psychique des affects. Ainsi, à

¹ No eco desse título está a famosa afirmação/provocação de Viveiros de Castro: *Todo mundo é índio, exceto quem não é*. Em nossa paráfrase, trata-se de pensar duplamente, tanto naqueles que negam falar, como na criança pequena no processo de aquisição da linguagem. Texto do autor disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf. Acrescentamos a essa leitura mais uma camada: buscamos igualmente evocar a formulação em torno de uma grande maioria de brasileiros admitir que o Brasil é racista, mas poucos se reconhecerem como sendo racistas. Disponível em:

<https://www.cut.org.br/noticias/79-afirmam-que-existe-racismo-no-brasil-mas-so-39-admitem-ser-racistas-c3b7>

Acesso em: 28 maio 2023.

² Pesquisadora visitante do Programa de Pós-Graduação em Letras/UFMA Bacabal (FAPEMA). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas em Discursos, Interseccionalidades e Subjetivações - GEPEDIS/CNPq e do Grupo de Pesquisa Mulheres em Discurso (Unicamp/CNPq). Apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA/BPV-00208/22).

³ Professora do curso de Letras e do Ensino Médio no Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG). Vice-líder do Grupo de Pesquisa Discurso, Tecnologia e Divulgação do Conhecimento (CEFET-MG/CNPq). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas em Discursos, Interseccionalidades e Subjetivações - GEPEDIS/CNPq e do Grupo de Pesquisa Mulheres em Discurso (Unicamp/CNPq).

⁴ Professora adjunta no Departamento de Letras/UFMA e no Programa de Pós-Graduação em Letras/UFMA Bacabal. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Discursos, Interseccionalidades e Subjetivações (GEPEDIS/CNPq).

partir du *nègre*, nous partons vers une autre profondeur immergée dans cet imaginaire, lorsqu'on regarde la chanson « História pra Sinhozinho », du compositeur et chanteur Dorival Caymmi, adaptée pour la chanson « Tia Nastácia », consacrée par la télésérie « Sítio do Picapau Amarelo ». Dans cet article, qui prend plutôt la forme d'un essai, nous pensons qu'il est possible de réfléchir à quelques questions *maudites*, celles qui font intervenir à la fois la dimension des oppressions historiques et des subtilités érotiques, celles qui posent aux analystes du discours l'incontournable aspect du travail sur les différentes matérialités discursives (Pêcheux, 1981): en partant d'une chanson jusqu'à de petits cadrages quotidiens, entre langage, histoire et inconscient, dans ce qui en résulte comme hétérogénéité irréductible. Ainsi, nous ne proposons pas un système de réponses qui apaise la malédiction de la colonisation ; notre tentative, si nous avons de la chance dans la tâche, est de provoquer la colonialité par ses marges.

Mots-clés: Langue maternelle. Discours. Racisme. Nègre. Résistance.

Introdução

Devorar a mãe na ausência
nos fios dos seus cabelos,
no perfume que colore o ar

Devorar a carne da mãe sanando,
com mãos urgentes
a fome de todo os tempos

O desamparo de todos os filhos⁵

Uma língua é um modo particular de fazer equívoco, já disseram Gadet e Pêcheux ([1981] 2010). Quando pensamos o *português-brasileiro*, nome que engancha na dupla maternidade a presença do colonizador e do colonizado, supomos que no Brasil um modo particular de fazer equívoco se enrosca com esse fenômeno forjado nas dimensões de raça, classe, sexualidade e gênero, chamado colonização. “Português” é nome que batiza língua de Estado e língua materna, ou seja, pai e mãe, lei e delírio, langue e lalangue, forjada pelo apego primeiro do pequeno humano ao corpo de quem cuida. E que corpo é esse? É corpo carne-osso-pele? É corpo-histórico? É corpo-discurso? É corpo-erótico? Que relação temos com esse(s) corpo(s) de quem cuida no/do Brasil? Essas questões tocam feridas profundas: escravização, trabalho doméstico, trabalho reprodutivo e as complexas relações afetivas que se dão entre os corpos, além, é claro, do fato de que esses corpos falam, cantam, dançam, se encantam. Estamos tocando em um funcionamento que diz da constituição da língua que (se) fala no Brasil, e se a língua é ao mesmo tempo o que estrutura história e inconsciente, logo toca algo da brasilidade, de uma ‘neurose à brasileira’. Língua rebatizada por Lélia Gonzalez de *Preuguês*, significante de uma presença, marca também de uma ausência nas contradições das relações coloniais e de seus efeitos ainda tão presentes, uma língua e um corpo atravessados tanto pela historicidade como pela complexa rede psíquica de afetos.

⁵ *Freudiana II*, Natália (2015), p. 107.

Devorar a mãe parece ter sido a saída de Lélia Gonzalez nesse *barato* da cultura brasileira e a antropofagia talvez seja mesmo a saída⁶. Devorar essa figura cindida pelo marcado-não-marcado da racialidade, a *mãe preta* e o espectro que envolve a mulher branca, a mulata, a mucama, a ama no mundo colonial. Devorar e dar outro lugar à sua existência no imaginário que toca a brasilidade: foi ela a mãe da cultura num golpe de rasteira. Para Gonzalez, trata-se de uma figura que tem como base material a exploração do trabalho da mulher negra como mucama (ama de leite e ama de criação) durante o período colonial; um trabalho de cuidado e educação dos filhos de seus senhores (por vezes em detrimento aos cuidados dos seus próprios filhos) na primeira infância - “[...] fundamental na formação psíquica de quem quer que seja”⁷. Ela, então, arremata: “[...] coube à mãe preta, enquanto *sujeito suposto saber*⁸, a africanização do português *falado* no Brasil (o “pretuguês, como dizem os africanos lusófonos), e conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira”. A *mãe preta* seria, nas palavras de Lélia:

“[...] a mãe nesse barato doido da cultura brasileira”⁹;

“[...] graças a ela, podemos dizer que a identidade cultural brasileira passa necessariamente pelo negro”¹⁰;

“[...] a mulher negra é responsável por um inconsciente cultural negro brasileiro”¹¹;

“[...] a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la [função materna], passou todos os valores que lhe diziam respeito para a criança brasileira [...]. Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira”¹².

Em relação de paráfrase, a série de formulações “cultura brasileira”, “identidade cultural brasileira” e “inconsciente cultural negro brasileiro” colocam em cadeia uma certa noção de brasilidade, *transmissão*, maternidade, “(d)aquilo que passa”. Esses significantes não se encadeiam à toa e também não se resumem ao romance familiar mãe-filho. Trata-se de algo mais estrutural, assim, interessa-nos o deslizamento na metáfora “criança brasileira” por “cultura brasileira” - “formação psíquica de quem quer que seja” por “inconsciente cultural negro brasileiro”. Mais tarde, tentaremos abordar o modo como esses deslizamentos também colocam em jogo algo da ordem de um *sintoma social*¹³ fortemente atrelado ao trauma da

⁶ Cf. Azevedo (2016) em sua leitura política do manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade.

⁷ Gonzalez, ([1979] 2020), p.53.

⁸ Gonzalez, ([1979] 2020), p.54, grifo nosso.

⁹ Gonzalez, ([1984] 2020), p. 87.

¹⁰ Gonzalez, ([1981] 2020), p. 198.

¹¹ Gonzalez, ([1985] 2020), p. 307.

¹² Gonzalez, ([1984] 2020), p. 88

¹³ Tomamos a expressão *sintoma social* a partir de Kehl (2010) quando, ao analisar a política de silêncio em torno das práticas de tortura no período da ditadura militar no Brasil, percebe uma espécie de desdobramento

colonialidade no Brasil. Por outro lado, ressaltamos o modo como essa *transmissão*, que foge à intencionalidade e à consciência, se dá através de um processo de “resistência passiva (mas ativa quanto à sua eficácia simbólica)”¹⁴. Isso nos leva a pensar a dimensão da cultura e do cultural no rastro dessa figura feminina chamada *mãe preta* e toda a constelação simbólica que flui pela sua existência material, amarrando língua, história e inconsciente.

Sabemos das múltiplas posições de Lélia Gonzalez como intelectual, ativista, mulher negra, psicanalista e o modo como essas posições se cruzam em uma escrita vertiginosamente debochada, profunda e sedutora. Da Psicanálise fica, dentre outros, essa relação entre *neurose*¹⁵ e *racismo* que não cessa de retornar de diversos modos e que se apresenta de forma potente no olhar de Lélia Gonzalez para a cultura brasileira. Pensar o funcionamento de um racismo à brasileira tendo como horizonte também a psicanálise lacaniana permite olhar para a cultura como esse conjunto de “historinhas” que se repetem envolvendo classe, gênero, sexualidade e raça. Isso, em Lélia Gonzalez, aparece desde em um acontecimento muito particular: a experiência de atender alguém no portão da sua casa e ser questionada: *a madame está aí?* Até a sua análise refinadíssima do carnaval carioca, quando observa a elevação de figura da mulher preta sambista que se transforma na *cinderela do asfalto* e depois se transfigura na empregada doméstica, dizendo:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento

repetitivo e macabro nas práticas policiais contemporâneas atravessadas pelo racismo e pela violência de Estado. Neste sentido, a autora afirma: “Não há reação mais nefasta diante do trauma social do que a política do silêncio e do esquecimento, que empurra para fora dos limites da simbolização as piores passagens da história de uma sociedade. Se o trauma, por sua própria definição de real não simbolizado, produz efeitos sintomáticos de repetição, as tentativas de esquecer os eventos traumáticos coletivos resultam em sintoma social. Quando uma sociedade não consegue elaborar os efeitos de um trauma e opta por tentar apagar a memória do evento traumático, esse simulacro de recalque coletivo tende a produzir repetições sinistras” (Kehl, 2010, p. 126). Pode-se pensar, a partir do que Kehl aponta sobre a ditadura civil-militar dos anos 1960, algo semelhante em relação ao trauma da escravização.

¹⁴ Gonzalez, ([1979] 2020), p.63

¹⁵ *Neurose* e *racismo*, significantes que se constituem na relação com uma dimensão traumática, um quê de repetição histórica e psíquica. Não é à toa que a questão do *trauma* coloca em cena o indizível de um acontecimento e a impossibilidade de resolvê-lo apenas juridicamente, pois ele se desdobra, percorre caminhos incontroláveis, joga o sujeito em abismos. Quando Shoshana Felman ([2002] 2014, p. 24) afirma a partir dos julgamentos de Eichmann (1961) e de O. J. Simpson (1995): “[...] o que precisa ser ouvido na corte é precisamente o que não pode ser articulado na linguagem jurídica”, ela está avistando o modo como esse abismo chamado *racismo* é algo que se verticaliza, alarga, se liga a outras profundidades históricas que não se esgotam na concepção de justiça adotada pelo sistema jurídico da nossa época. Em outra via, ressaltamos também no modo como essa relação entre o funcionamento psíquico e a racialidade também se apresenta de modo particular em Achille Mbembe ([2013] 2018, p. 2), quando coloca a construção da raça e, conseqüentemente, de uma identidade europeia não-racializada como um processo que anda em conjunto. Em suas palavras, a “raça”, o “negro” e a “África” funcionam como construções fantasmagóricas: *figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes histórica*. Vale lembrar o modo como a presença de Frantz Fanon é uma constante nas reflexões de Mbembe ([2013] 2018) não só pelas inúmeras feridas psíquicas fruto das violências sistemáticas do mundo colonial, mas sobretudo por um investimento teórico-político-psíquico em vislumbrar possibilidades de cura.

carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que *a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento* se exerce *com fortes cargas de agressividade*. É por aí, também, que se constata que os termos “mulata” e “doméstica” são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (GONZALEZ, 1984, p. 80, grifo nosso).

Destacamos a relação entre desejo, culpa e agressividade que se estabelece entre o sujeito na sua relação ambivalente com o objeto, marca da neurose. Neste artigo, propomos aprofundar um pouco esse funcionamento neurótico que retorna nos afetos, nos desejos, nos recalques; retorna na língua já transformada em *Pretuguês*¹⁶, significante que acreditamos fazer a linguística também rever seus próprios recalques, afinal, como diriam Gadet e Pêcheux: “[...] a língua materna é a fonte em que se nutre a linguística, e também sua mágoa”¹⁷. Perguntamo-nos, assim: enfim, como entender o *Pretuguês* em Lélia Gonzalez quando ele atrela (la)língua, cultura, racismo, corpo, função materna e maternagem?

Em nosso gesto analítico seguimos por algumas direções, a começar pela dimensão política que o *Pretuguês* coloca ao tocar no imaginário em torno da figura da *mãe preta*, essa construção histórica que entra em relação com a *casa de família*, a *mulher branca*, a *maternagem* tão disputada na atualidade quando ouvimos falar em *#maternidadereal*, por exemplo, significante que emerge nas redes sociais colocando para nós a pergunta: por que só agora se fala sobre isso? Por que desse modo e em determinadas circunstâncias (e não outras) o cuidado é visto e é formulado como uma questão, uma denúncia ou uma demanda? Do *Pretuguês*, partimos então em direção a mais uma profundidade imersa nesse imaginário ao olhar para a canção *História pro Sinhozinho*, de autoria de Dorival Caymmi. Nesse encaixo damos um giro por alguns acontecimentos pontuais que marcam a relação entre cuidado e colonialidade no Brasil: um enunciado do perfil *SOS Babás* publicado no *Instagram* e um trecho do filme *Babás*, de Consuelo Lins. A linha que costura uma coisa à outra é a nossa suposição de que na dimensão mais privada das relações coloniais é possível encontrar algo de estrutural: história e inconsciente se cruzam nas cenas cotidianas de uma brasilidade.

Esses movimentos fazem parte de um percurso traçado por nós enquanto pesquisadoras interessadas pelas relações entre língua, história e inconsciente, sobretudo no que tange às questões que tocam classe, racialidade, gênero e sexualidade. Nesse artigo, que toma uma forma ensaística, acreditamos que seja possível pensar algumas questões *mal-ditas*, essas que fazem intervir ao mesmo tempo a dimensão das opressões históricas e das sutilezas

¹⁶ Gonzalez, ([1984] 2020), p. 88

¹⁷ Gadet e Pêcheux, ([1981] 2004), p. 46

eróticas, essas que colocam para os analistas do discurso o incontornável de trabalhar entre as diversas *materialidade discursivas*: de uma canção a pequenos enquadramentos cotidianos, como já disse Pêcheux ([1981] 2016, p. 23): “[...] daquilo que, entre a história, a língua e o inconsciente, resulta como heterogeneidade irreduzível”. Assim, não propomos aqui um sistema de respostas que apazigue o mal-dito da colonização; nossa tentativa, se formos felizes na empreitada, é de provocar a colonialidade pelas suas margens.

Pretuguês: de quem é o denogo?

No que toca o *pretuguês*, a questão não é só nomear a língua como um gesto político frente a todas as perspectivas de acréscimo e contribuição que marcam as disputas e os debates sobre racismo linguístico na atualidade¹⁸. A questão que aqui ressoa é o ato de nomear através da função materna, algo a ver com o nome da mãe na história do Brasil, com essas construções chamadas de “mãe”, não-marcada, logo branca (muitas vezes), e “mãe preta”, racializada como *mucama*, *mulata*, *tia*, *preta*, *sinhá* e outras designações que jogam com maternagem e sexualidade o tempo todo.

Nesse gesto, *língua* e *cultura* se penetram quase como significantes intercambiáveis, mas acreditamos que González não está falando só da transmissão de narrativas, mitos, figuras, "conteúdos", nem somente de uma língua particular, de uma variedade linguística ou de uma comunidade de prática ligada a marcas linguísticas de uma identidade racial¹⁹. Quando levamos em conta a complexidade de sentidos em torno dessa figura feminina central, o que muda nas interpretações do Brasil, nos discursos fundadores²⁰ da brasilidade ou ainda nos discursos sobre a história do português? De início, pensamos que essa questão da língua na imbricação com o que seria a cultura/o cultural se estende a outra coisa, algo que ainda estamos pensando na relação com a noção de *resistência* em Pêcheux (1981): transmissão de um jeito, um drible, uma certa relação com a Lei. Gonzalez nomeia esse

¹⁸ Nos discursos sobre a história do Português no/do Brasil, é recorrente se atribuir aos povos indígenas e aos povos negros apenas contribuições e acréscimos marginais e periféricos à língua, afetando pronúncia ou léxico. Em artigo sobre o lugar atribuído às línguas africanas nos discursos coloniais e modernistas brasileiros, Severo (2019, p.37-38) defende que “A emergência da ideia de um português brasileiro – reforçada pelo debate público sobre a língua nacional e pelas produções modernistas, além das discussões acadêmicas e políticas sobre eugenismo e mestiçagem – moldou um discurso polarizado sobre a língua, relegando as heranças africanas aos elementos regionais, populares e orais.”

¹⁹ Cf. Cerqueira (2020)

²⁰ Tomamos os discursos fundadores como aqueles que ocupam posição de referência constitutiva de um imaginário; conforme Orlandi (1993), aqueles discursos reconhecidos pela instauração de uma nova ordem de sentido.

mecanismo de resistência como *rasteira* para dizer que esse ato de transmitir diz respeito a um gesto sorrateiro, que derruba o dominador e só é percebido *a posteriori*.

O que interessa na rasteira não é o sujeito caído, é o como ele cai e se dá conta - no *só depois* - que caiu. A rasteira é sorrateira, como diria Simas na figura de Exu, ligeiro, malandro das esquinas, aquele que *faz a viração*²¹. Tomar a rasteira como metáfora de um movimento de capoeira para um movimento na História foi o que pensamos em outro artigo²², a partir de Lélia Gonzalez e que nos interessa retomar aqui no funcionamento desta figura materna, chamada por González de *mãe preta*, mas não especificamente com relação ao *Pretuguês* como nomeação de uma língua materna e de Estado. Nesta escrita, pensamos na relação com o pretuguês como lugar de uma denegação da verdade assentada no recalque do desejo²³, que está na base do não reconhecimento de nossa *ladinamefricanidade* e do próprio *pretuguês* como parte da verdade que o sujeito não reconhece, como um sintoma neurótico. Isso explicaria uma afirmação que retorna nos debates sobre o racismo à brasileira: o Brasil é o país no qual ninguém é racista, mas todo mundo conhece um.

Em nosso gesto, pensamos a espessura histórica dessas relações língua/cultura/brasilidade a partir de um campo heterogêneo que é próprio da constituição do objeto *discurso*: materialismo histórico, linguística e psicanálise. Assim, nos perguntamos: como pensar essa dita “cultura brasileira” a partir dos rastros deixados pela figura da *mãe preta* e pela língua-cultura transmitidas? Na imbricação entre corpo e língua materna, o que nos diz o universo das cantigas de ninar, que condensam medo e acolhimento, palavra e som que precede o léxico, sentido e sem sentido, em uma língua que paradoxalmente é desconhecida e é ao mesmo tempo a nossa língua? Como, nos textos em que se encena o cuidado materno-infantil, a verdade surge da equivocação da língua (que canta)?

Interessa-nos marcar que há iniciativas na linguística que questionam o lugar da *mãe preta* na constituição do português brasileiro. Pessoa de Castro (1990), em ensaio *No canto do acalanto* sustenta a tese da influência sociolinguística da mulher negra no desempenho de *mãe preta* na intimidade da família colonial, por sua interferência no

processo de socialização linguística e de determinados mecanismos de natureza psicosocial. Entre eles, o dengo devotado ao caçula, alimentado no aconchego do embalo do seu canto de acalanto pelos componentes simbólicos do seu universo

²¹ Simas, 2019.

²² De algum modo, retomamos e deslocamos duas questões já pontuadas em artigo anterior (Cestari, Chaves, Baldini, 2021, p.29): “Como os discursos de constituição do Português recalcam a participação da mãe preta? E como o Pretuguês faz emergir não apenas uma verdade (retorno do recalcado) sobre a língua, mas uma torção no imaginário que constitui ao mesmo tempo língua, corpo, maternidade e brasilidade?”

²³ Ambra, 2021.

cultural e emocional (entes fantásticos, expressões de afeto), que tem como testemunho vivo o ditado popular "o caçula é o denago da família", da voz africana de quem o criou. (PESSOA DE CASTRO, 1995, p.6)

Segundo os dicionários, denago “significa ‘lamentação infantil’, ‘manha’, ‘meiguice’. Contudo, a palavra de origem banta (atualmente Congo, Angola e Moçambique) e língua quicongo tem um sentido mais profundo e ancestral: denago é um pedido de aconchego no outro em meio ao duro cotidiano.”²⁴ Aqui colocamos em diálogo as formulações de Pessoa de Castro, linguista que de forma pioneira discute o que denomina influência africana no português, com uma definição em circulação em iniciativas recentes que parecem apostar no léxico como lugar de heranças linguísticas e culturais, e por isso a necessidade de perscrutá-lo, buscar nele verdades. Apesar dessa busca, que vai da valorização de palavras da língua à denúncia de seus sentidos racistas, por vezes há uma articulação pouco explicitada e pouco amarrada ao nível do discursivo e da constituição subjetiva. Em nosso olhar discursivo, consideramos, pois, que há faltas sintáticas na nominalização de *pedido* no enunciado “Denago é um pedido de aconchego no outro”, que nos levam a mais perguntas entre as muitas que rondam este artigo: *de quem* é o denago? *Para/em quem* é dirigido o pedido de aconchego? Se ficamos no campo semântico da primeiríssima infância e da dependência intrínseca do outro, de novo podemos voltar à cena da criança embalada pela figura materna e, ainda assim, ficamos nas lacunas evocadas pela dupla maternidade do português, entre a *mãe branca*, legítima, e a *mãe preta*, de criação; entre a criança branca, numa relação colonial, e todas as outras crianças brasileiras. Lacunas, ou na verdade, buracos assentados como feridas nesse real-sócio-histórico da nossa formação brasileira, em que é impossível subtrair qualquer parte desta divisão.

Severo (2019, p.28) diz da “nutrição linguística e discursiva” pelas amas de leite e a “importância simbólica e política na constituição daquilo que historicamente tem sido chamado de português popular brasileiro”, apesar de lamentar os “poucos registros na historiografia das línguas no Brasil sobre as histórias, narrativas e cantos dessas mulheres no contexto colonial, bem como sobre os usos religiosos e rituais das línguas africanas nos contextos do engenho” (SEVERO, 2019, p. 28). “Nutrição linguística e discursiva” também na escrita da linguista significam na direção de “algo” do nível do simbólico em uma adição ou em uma indissociabilidade: é na língua e pela língua que se transmite; a língua

²⁴ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/conheca-as-palavras-que-herdamos-da-africa/>
Acesso em: 21 maio 2023.

funcionando como materialidade equívoca atravessada pela história, e não a língua em listas de palavras fora de seus contextos de uso, afastadas das condições de produção do discurso.

E se os registros são poucos, a exemplo daqueles presentes em Casa Grande e Senzala, de Gilberto Freyre, apontado por muitos como o pai do mito democracia racial brasileira, o que determina a posição sujeito em que se inscreve, suas marcas estão por todos os lados: dicionários, ditados populares, cantigas, nomes próprios, imagens, ritos, danças, objetos, mostrando que os contornos dessa figura chamada *mãe preta* e o processo de transmissão no calço dela são imprecisos e ao mesmo tempo difusos demais.

Olhar para essas marcas tendo em vista sua produção de saberes e seus funcionamentos estéticos, políticos, simbólicos, míticos, pode nos dizer algo sobre a complexa relação entre cultura, racismo e neurose, mas também pode desvelar algo sobre a arte de resistir no Brasil frente a uma *violência de Estado*²⁵ que tem o racismo como base. Do ponto de vista da língua, a noção de *materialidade discursiva* (PÊCHEUX, [1981] 2016), que coloca em jogo a existência histórica de certos objetos, tem nos feito rever desde a questão da língua de Estado²⁶ até os lugares que, chamados de “cultura popular”, remetem a um certo fazer/dizer com a língua muito particular e aqui elencamos: encantarias²⁷, cantigas de ninar, rituais, danças, estórias, enfim, um arquivo cujas marcas colocam em relação maternagens, apegos, afetos, poéticas de uma brasilidade que se forja entre inúmeras formas de violências e resistências. Trata-se, evidentemente, de um arquivo gendrado e racializado, mas também de um arquivo²⁸ que nos faz pensar na complexa trama significativa de uma racialidade que produz silenciamentos, poéticas e estéticas, nas palavras de Simas (2019), formas de desencanto e encanto, morte e vida.

Cantigas de fazer Brasil

Na hora em que o sol se esconde
E o sono chega
O sinhozinho vai procurar
Hum hum hum
A velha de colo quente
Que canta quadras
Que conta história para ninar
Hum hum hum

Sinhá Nastácia que conta estória
Sinhá Nastácia sabe agradar

²⁵ Foucault, ([1975-1976] 2005) no que se refere a dimensão biopolítica desse racismo

²⁶ Cf. Cestari; Chaves; Baldini, 2021.

²⁷ Cf. França; Chaves, 2022.

²⁸ Cf. Barbosa-Filho, 2022.

Sinhá Nastácia que quando nina
Acaba por cochilar
Sinhá Nastácia vai murmurando
Estórias para ninar

Pêxe é esse meu filho
Não meu pai
Pêxe é esse mutu, manguenem
É a toca do mato guenem, guenem
Suê filhoê tocaê marimba²⁹

Nesta seção, tomamos especialmente a canção *Tia Nastácia*, adaptação de *História pro Sinhozinho*, de Dorival Caymmi, além de um arquivo que a ela se relaciona, tais como: críticas, documentos, textos, práticas cotidianas etc. Iniciamos com algumas perguntas: como a cena emblemática da mulher negra embalando a criança branca significa - e essa falação sobre a *mãe preta* dá a ver (mas também se oculta) - sobre brasilidade, em uma articulação entre o individual e o universal, no particular de uma historicidade? Cultura, racismo e neurose, como isso se estrutura? Ou ainda, como o prosaico do cuidado materno de uma criança significa o estrutural do racismo de um país?

A escolha da canção justifica-se pelo o que ela condensa, esconde e mostra; pelas polêmicas que têm despertado nas disputas pela interpretação que trazem à baila a tensão racial e de gênero que a atravessa; pelo enlaçamento de temporalidades e de relações do âmbito familiar que remetem a algo significado como da ordem do cultural (as cantigas, as histórias, as brincadeiras, uma certa maternidade à brasileira). Aqui temos as pistas da cultura não como una, sem falhas, já que a heterogeneidade das práticas ditas culturais é acompanhada da heterogeneidade dos sentidos que a elas são atribuídos, o que perturba o efeito de evidência ideológica que, paradoxalmente, naturaliza cultura, se consideramos o oposto natureza/cultura que estrutura o pensamento ocidental. Do ponto de vista discursivo, interessa-nos “a possibilidade de pensar a cultura funcionando como um lugar da produção social da memória e do esquecimento” (LEANDRO-FERREIRA, 2011, p.59). É no jogo entre memória-esquecimento que pensamos nas canções enquanto lugares de memória, “artefatos simbólicos e materiais de geração em geração” (Idem), e enquanto lugar de esquecimento, pois “demarca as exclusões, os apagamentos, que os sujeitos produzem, inconscientemente, nos modos de ser, representar e estar em sociedade” (Idem).

²⁹ CAYMMI, Dorival. História p’ro Sinhozinho. In: Cancioneiro da Bahia. São Paulo. Livraria Martins Editora, 1947, p.75. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tUdg8Pg7iJg&t=12s> Acesso em: 28 maio 2023. Na versão para o Sítio do Picapau Amarelo, o nome próprio Sinha Zefa é substituído por Tia Nastácia. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Y_kMM7eVhSg Acesso em: 28 maio 2023.

Na esteira de produções já existentes no campo, em torno do enlace cultura e discurso, nos juntamos a Ramos (2015, p. 224), segundo a qual encontramos em Althusser a cultura como um Aparelho Ideológico do Estado, ou seja, inscrita em práticas, em instituições, em rituais. Para a autora, "a cultura só passa a ter sentido quando simbolizada, o sujeito só é parte de uma cultura, só participa desta ao se inserir no simbólico" (Idem, p. 225). Interessa-nos pensar *cultura brasileira* a partir dessa inscrição no simbólico e em uma prática tão cotidiana quanto ritualística como o ninar, contar estórias, cantarolar, fazer dormir. Enquanto objeto ideológico, a cultura forneceria a maneira de dela nos servimos, ao mesmo tempo em que traria em si as falhas, contradições e as possibilidades do equívoco.

Do que precede, podemos tomar a cultura como o lugar em que as determinações ideológicas de raça, gênero e classe aparecem de forma dissimulada. Destacamos que nos discursos dominantes da brasilidade, há “[...] uma ideia de cultura que atenua (ou silencia) os sentidos da colonização, do trabalho escravo e da divisão social de raça e opressões gendradas e racializadas, determinantes na constituição das relações sociais no Brasil.” (FRANÇA, 2018, p.36). No jogo entre memória e esquecimento, há um “efeito que aponta para o culturalmente herdado [...] ao mesmo tempo [em que há] um apagamento da assimetria racial – e de gênero” (Idem). Assim, pensar em como certas figuras femininas fazem parte desse universo chamado *cultura brasileira* é evocar um sistema de relações, valores, práticas, crenças, rituais que se materializam no funcionamento linguístico-histórico-inconsciente da nossa formação. “Nessas relações, atravessadas pelas práticas de violência e resistência, algo foi transmitido através das palavras e dos corpos dessas mulheres, nas cantigas, na contação de histórias, na dança, na malemolência.” (FRANÇA; CHAVES, 2022, p. 157).

Um edifício cultural complexo em que uma peça se apoia na outra, desse modo, pensar a figura da *mãe preta* é ao mesmo tempo questionar esse lugar não marcado de uma branquitude que naturaliza certos costumes e práticas como sendo da ordem do cultural, do natural, do já-dado, do já-sabido. Uma pista sobre a movência dessas relações é o modo como na atualidade a esfera do cuidado tem entrado em disputa: mulheres brancas reclamam de sobrecarga mental/afetiva, reivindicam “rede de apoio” e presença paterna no cuidado dos filhos, acúmulo de jornadas, falam de desromantização da maternidade, enfim, tocam em feridas que até pouco tempo atrás não eram uma questão para as “famílias brasileiras”. E afinal, que “famílias” são essas? Quais “famílias” não cabem nessa designação? As perguntas são mesmo retóricas.

Na canção *História pra Sinhozinho*, composta e interpretada por Dorival Caymmi, que ficou famosa na trilha sonora do *Sítio do Pica Pau Amarelo* (1977)³⁰, marcando gerações, temos a figura de Tia Nastácia, mulher negra que acumula funções e se divide entre os afazeres da cozinha e os cuidados com a casa, o que na contemporaneidade poderia se resumir à figura da empregada doméstica. Nos termos de Lélia Gonzalez, “a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços”³¹, a que carrega sua família e a dos outros nas costas. Sabemos que se desvincular dessa memória e transformar essa figura em uma profissão regulamentada e reconhecida pelo Ministério do Trabalho tem sido uma tarefa política árdua tendo em vista a sua ambiguidade na história de um país marcado pelo terror da escravidão. Cozinhar, varrer, lavar, passar, ninar, embalar, cuidar são ações cuja passagem não se dá sem que a linha entre trabalho e exploração, e trabalho e afeto não se borrem vertiginosamente. Essa linha turva parece por muito tempo ter servido como base de uma expressão famosa nas famílias brasileiras: o “quase da família”, expressão que foraclui essas mulheres no seu lugar dentro/fora de uma estrutura social que tem a “família” como núcleo-branco sustentado pelos braços de uma mulher negra.

Consideramos, portanto, a crítica ao caráter conciliador que o discurso da democracia racial conferiu às figuras da *mãe preta* e da *preta velha* e que estende ao lugar determinado para a empregada doméstica nos dias de hoje. A essa posição, articulamos a crítica necessária ao racismo na obra infantil de Monteiro Lobato, especialmente à personagem da Tia Nastácia, representada como “ingênua, simplória, medrosa, serviçal e alvo do racismo e discriminações explícitas” (REGINALDO, 2017)³², para direcionar nossa interpretação à contradição instaurada na cena repetida no imaginário da mulher negra que carrega no colo a criança branca. Cabe pensar no que não cessa de não se inscrever nesse imaginário, dadas as “[...] práticas de silenciamento que dizem de uma política de morte que perpassa o mundo colonial e contemporâneo” (FRANÇA; CHAVES, 2022). Pensamos aqui na imagem da *mãe preta* carregando no colo suas crianças pretas, imagem mais rara na memória visual discursiva³³ da escravidão; mas também de uma certa separação que relega ao acessório, ao lateral, ao acréscimo, ao exótico, ao folclore, ao turístico as imagens da mulher negra mãe de santo; da tia do samba; da rainha do congado.

³⁰ O seriado *Sítio do Picapau Amarelo*, baseado na obra de Monteiro Lobato, estreou em 1977 na TV Globo e alcançou enorme sucesso, marcando a produção televisiva para o público infantil. Essa foi a segunda versão para a TV brasileira; a primeira foi transmitida entre 1952 e 1963 pela TV Tupi.

³¹ Gonzalez ([1984], 2020), p.82. A autora ainda destaca a dimensão recalcada, a da escrava sexual.

³² Disponível em: [Obra infantil de Monteiro Lobato é tão racista quanto o autor, afirma historiadora - 10/02/2019 - Ilustrissima - Folha \(uol.com.br\)](https://www.uol.com.br/obra-infantil-de-monteiro-lobato-e-tao-racista-quanto-o-autor-afirma-historiadora-10/02/2019-Ilustrissima-Folha) Acesso em 25 maio 2023.

³³ Cf. Lagazzi, 2021.

Assim podemos pensar neste deslizamento de mãe para tia e suas implicações, no modo como ele condensa em uma metáfora e atualiza um mal-estar próprio da nomeação sobre aquela que cuida; temos aí uma série parafrástica que engloba a babá, a professora, a madrasta, a mãe que não gestou, enfim, mulheres em posição de cuidado, sendo a figura da Tia Nastácia uma delas, também chamada de Sinhá. E também às mães, tias, sinhás e donas de um universo do cuidar para além do espaço doméstico: um cuidar ligado ao liderar; a maternidade vinculada ao saber, ou melhor, à sabedoria, à cultura e à religião significadas como lugar da memória, da herança, de onde algo que estava no esquecimento da cultura aparece. Em suma: práticas de resistência que mostram que há nessa memória do cultural uma disputa que vai afirmar, nas outras possibilidades de relações e significações, o fato de que essas mulheres existem e atuam para além da servidão, da violência e da escravidão. Nos perguntamos se o respeito pelas mães pretas no interior das famílias patriarcais, de que fala Gilberto Freyre, e os pedidos de benção dos meninos às mulheres negras libertas a quem chamavam de senhoras não devem ser pensados como gestos contraditórios e ambíguos que dizem de outras relações e lugares ocupados por essas mulheres, como o de lideranças comunitárias e religiosas, que os discursos dominantes sobre a escravidão significam como docilidade e harmonia racial.

Do ponto de vista das relações coloniais e já operando um deslocamento necessário em termos de memória e herança, retomamos o que Lélia Gonzalez (1984) diz sobre essa criança cuidada pela *mãe preta* ser a cultura brasileira. Isso nos provoca para, a partir de uma relação entre a Análise do Discurso e a Psicanálise, interrogarmos sobre o lugar dessa maternidade na história, mas sobretudo afetada e afetando os processos inconscientes na cultura.

Quando olhamos para a canção Tia Nastácia, para além de todas as implicações em considerar o trabalho doméstico, pensamos na construção dessa figura como “aquela que (x)”: que sabe, que tem, que canta, que faz. Enunciados que fazem eco ao que Lélia Gonzalez vai afirmar da *mãe preta* como *sujeito suposto saber*³⁴, há um saber na função materna de

³⁴ Lacan ([1964] 1998, p. 222) fala sobre *o sujeito suposto saber* na relação com o fenômeno da *transferência* a respeito da posição do analista. Nesse endereçamento o que está na base da transferência, sua pedra de toque é sempre o desejo, quando Lacan afirma: “É nesse ponto de encontro que o analista é esperado. Enquanto o analista é suposto saber, ele é suposto saber também partir ao encontro do desejo inconsciente. É por isso que eu digo [...] que o desejo é o eixo, o pivô, o cabo, o martelo, graças ao qual se aplica o elemento-força, a inércia, que há por trás do que se formula primeiro, no discurso do paciente, como demanda, isto é, a transferência. O eixo, o ponto comum desse duplo machado, é o desejo do analista, que eu designo aqui como uma função essencial. E que não me digam que esse desejo, eu não o nomeio, pois é precisamente um ponto que só é articulável pela relação do desejo ao desejo”. Gonzalez ([1979] 2020, p.54) faz alusão a partir de Lacan à figura da mãe, que pelo olhar da criança, se apresenta como aquela que porta esse saber *quase que onisciente*. Saber

decifração, saber inconsciente que resvala na divisão colocada pela própria Gonzalez a partir de Lacan entre *consciência* e *memória*: a primeira da ordem do encobrimento, da alienação; a segunda como *esse não saber que conhece*³⁵, cuja emergência traz à tona a própria verdade que afinal possui a estrutura de ficção. Há um jogo, segundo a autora, que faz batimento entre *consciência* e *memória* através da cultura: “[...] a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mançadas do discurso da consciência”³⁶. Essa afirmação vem no encaixe das cenas que Gonzalez analisa em torno do espetáculo feérico do carnaval, a exaltação da mulata e a contraparte vivida nas violências cotidianas, também no espaço doméstico, das mais descaradas às mais sutis: o famoso elevador de serviço é uma delas. Assim, a cultura se faz presente nesse imenso complexo de coisas-a-saber em que a raça e o gênero comparecem nos mais diversos enquadramentos do cotidiano. Se é da ordem do discurso da cultura (LEANDRO-FERREIRA, 2011) produzir um efeito de homogeneização, de fechamento, de completude sintetizados na ideia de uma pacífica “diversidade” que sustenta o mito da democracia racial no Brasil, há algo que, como uma espécie de clivagem subterrânea, faz emergência o tempo todo: a mançada é constitutiva dos/nos discursos da colonização.

Na cena colonial narrada pela canção, Tia Nastácia, aquela que tem colo quente, sabe agradar, conta histórias, é também a que “quando nina acaba por cochilar”. Percebemos a tensão entre afeto e trabalho bem como uma certa ambiguidade de um corpo-que-cuida-e-um-corpo-cuidado que, em simbiose *acabam por cochilar*, tomados/capturados no embalo do acalanto. A voz de Caymmi canta com ternura a *preta velha* como ícone da cultura brasileira, em uma canção da música popular que se relaciona ao gênero poético-musical cantiga de ninar³⁷, ou seja, esse cochilo pode também nos dizer algo da cantiga de ninar brasileira que escapa de sua primeira acepção pela finalidade mais imediata a ela atribuída: fazer adormecer criança pequena. A canção de ninar embala adulto e criança ao vinculá-los - há também um vínculo com a língua, mesmo que as palavras cantadas

inconsciente, que evidentemente passa por um saber do *meu* desejo conjugado ao *teu*, como já disse Caetano em *Menino do Rio* (1979): “pois quando eu te vejo / eu desejo o teu desejo”.

³⁵ Gonzalez, ([1984] 2020), p. 78

³⁶ Gonzalez, ([1984] 2020), p. 79

³⁷ Machado (2012, p.12) aponta para questões de fundo que produzem nuances entre as canções entoadas para adormecer crianças pequenas como por exemplo: “os limites e permeabilidades entre as produções folclóricas, populares e eruditas; o anonimato das produções coletivas (domínio público) e a autoria nas produções do mercado fonográfico; as “importações” culturais e o “autêntico” brasileiro; a vitalidade das transmissões orais e a fixação por registros gráficos, fonográficos e por gravações de canções”. Essas canções teriam sido objeto de estudo musical e etnográfico, sociológico, folclórico, psicanalítico, porém haveria poucos estudos poético-literários - lacuna que procura preencher com sua tese.

e organizadas poeticamente aos pequenos infantes fiquem nas bordas entre sentido e não-sentido. Seguindo essa linha argumentativa, um jogo da contradição horror-ternura³⁸ nos remete tanto às figuras aterrorizantes, comuns às cantigas de ninar, quanto aos atravessamentos pelos afetos da figura da mãe preta no terror da escravidão³⁹.

E é do *murmurar*, que evoca a proximidade do corpo que materna e do que é maternado envoltos na modulação vocal para conduzir ao sono, que se dá a mudança do tom na música em sua interpretação célebre, no ponto exato da mudança da língua e da voz da preta velha que emerge na/pela voz do brasileiro⁴⁰. Língua que incorpora, como se diz nesse Brasil-caboclo, que faz *as feições do rosto mudarem*. Falar essa língua é como receber, manifestar um outro-eu, eu-versado-na-encantaria, como diria Simas (2019), dividido, encruzilhado:

Pêxe é esse meu filho
Não meu pai
Pêxe é esse mutu, manguenem
É a toca⁴¹ do mato guenem, guenem
Suê filhoê tocaê marimbaê

La la laia laia laia

Instaura-se, aí, uma outra cena, na qual pai e filho conversam, conforme os vocativos “meu filho” e “meu pai” indiciam. Uma história contada por Sinhá Inocência, “uma preta velha, vinda do tempo de minha avó. Embalava a gente nos seus braços trêmulos, contava histórias, que histórias!”, nas palavras do compositor no livro *Cancioneiro da Bahia* (1947). No estribilho da canção, está a narrativa “meio em português, meio em nagô, enchendo os versos de um mistério que conquistava a imaginação das crianças”⁴². O estribilho, uma narrativa para ninar, em um ritmo próximo ao samba, quebra o ritmo anterior, que era de um acalanto (MACHADO, 2012).

Aqui vislumbramos um Brasil e sua cultura que se fazem nesses deslizos, atualizados na própria materialidade da canção, que em si traz uma cantiga. Uma brasilidade que desloca o embalo da cantiga de ninar para uma batida outra; culturas em encruzo que, para além da

³⁸ JORGE, Ana Lúcia Cavani *apud* MACHADO, 2012, p.29.

³⁹ Machado (2012, p.24) considera que a canção de ninar pode ser considerada “ponte que comunica a macro história social, cultural e étnica de um povo à macro-história da infância na família”. A canção de ninar [...] participa fundamentalmente, pois, da organização de uma “nação”.

⁴⁰ Cestari, Chaves e Baldini (2021) defendem, a partir da análise de recortes de Casa Grande e Senzala, de Gilberto Freyre, que faz parte da formação discursiva da democracia racial a leitura da miscigenação fundante do povo brasileiro marcada pela passagem de figuras femininas negras que influenciam o andar, o falar, a mímica excessiva, a ternura.

⁴¹ Na versão cantada por Maria Bethânia no lugar de “boca do mato” aparece “coca do mato”.

⁴² Caymmi, D. *apud* Machado, 2012, p.172.

cena pai-filho, encarnam e incorporam outros seres. Na voz da preta velha o caboclo⁴³ se diz. No diálogo encenado algo de encanto, algo de imaginação, e de sonho se formula.

Não se trata aqui de ir a fundo em uma análise minuciosa da canção, indo em busca dos significados desses versos, ou de localizar que seria exatamente aí que aparece o pretuguês. Ora, não se trata de localizar o que não é localizável, o que se estende à constituição e ao funcionamento da língua, mas de pensar que esses significantes remetem a uma língua-outra, mas não tão outra que não se possa por ela navegar. E ainda, o que dizer desse “hum hum hum”⁴⁴? Em qual língua ele mora? Quase como uma unidade pré-discursiva, o hum está na base melódica dos embalos, no colo, no denço, no aconchego, na fala-não-fala que faz laço. Esses significantes são a marca de uma enunciação cifrada, dita para não se entender, para sustentar algo que é da ordem mesma de um mistério. Ao mesmo tempo, tais significantes remetem também à marca de uma miscigenação que atravessa a língua, os corpos, as práticas, os rituais, os afetos, e uma certa relação com a Lei posta no adormecer de Tia Nastácia: quem nina e quem é ninado? De quem é o seio na relação entre mãe e criança? Qual o limite entre lei e transgressão nesse jogo que embala os corpos? Estamos aí diante da travessura-resistência, como a rasteira de que fala Gonzalez, que faz entrada no processo de transmissão de uma brasilidade, algo que se relaciona à própria constituição da figura materna, um algo a mais que vem não só pela via da psicanálise. É preciso também considerar a História⁴⁵ como parte estrutural desses processos, podemos dizer assim como Gadet e Pêcheux (1981, p.64), “o ponto em que a língua atinge a história”, e no nosso caso, a história da colonização.

Olhar para Tia Nastácia como uma figura nesse imaginário que embala/cria/cuida da cultura brasileira é perceber as tensões que trazem para o caldo uma mistura de gênero, raça, sexualidade e classe que se perpetua com um jeitinho bem brasileiro. O modo como essa história comparece ainda na atualidade com todo o seu arranjo neurótico é algo que não escapa, quando, por exemplo, na postagem da divulgação de uma *live* do perfil SOS Babás no

⁴³ "Caboclo" é o termo que designa aqueles que dobraram a morte através do encanto. [...] Caboclo é rei, rainha, princesa, marinheiro, menino, pé de cana, capoeira, montador de vento, sereia de água doce, orixá brasileiro" (SIMAS, 2019, p. 9-10).

⁴⁴ Do ponto de vista da teoria musical, Machado (2012, p.174) pensa a sequência de hum como interjeição e unidade linguística: "[...] dotados de alturas afinadas e organizados sonoramente em frase musical, traduz o reconhecimento desta interjeição como unidade linguística com vigorosa potencialidade estética para o gênero acalanto".

⁴⁵ Nesse ponto, recorreremos à leitura de Zoppi- Fontana (2009, p. 133) a respeito da relação entre o *real da língua* e o *real da História*: “[...] Dito de outra maneira: se o real da língua se funda em um impossível, o real da história se funda em um possível, isto é, não há necessidade nem impossibilidade que estructure a priori os processos históricos”.

Instagram vemos o seguinte enunciado: *Existe escravidão no trabalho da babá?*⁴⁶. Ora, o que faz emergência desse significante “escravidão” na relação com “trabalho” senão alguma coisa da ordem da repetição na história, um já-lá da colonização? Pêcheux (1975), retomando Lacan vai dizer que para a Análise do Discurso o *sujeito* é aquilo que representa um significante para outro significante. Assim, antes de capturar o sujeito na consistência de um sentido, o que temos é uma espécie de funcionamento metafórico e metonímico em que o sujeito cintila, depois escapa, desliza, escorre, apaga e reaparece em outro lugar. *Babá*, esse significante, forjado no jogo na lalação, na repetição silábica própria da primeira infância, que se atravessa ao mesmo tempo de uma profissão na contemporaneidade cujas marcas históricas jogam com a figura da mucama e toda violência do mundo colonial. Estaríamos em outro mundo? Ou habitamos uma temporalidade em que as fronteiras entre contemporaneidade e colonialidade em certos acontecimentos não parecem muito nítidas?

Outra cena desse novo-velho-mundo: no documentário *Babás*, Consuelo Lins inicia falando de uma imagem em que uma mulher escravizada posa ao lado de um menino branco, para, em seguida, num corte seco, trazer as babás de hoje vestidas de branco empurrando os carrinhos de bebê pelas praias do Rio de Janeiro⁴⁷. Depois, em um certo momento, Consuelo Lins com sua voz em *off* misturada às cenas cotidianas da babá Denise, que cuidou do seu filho pequeno, diz: “Durante os primeiros anos, ela dormia na nossa casa de segunda a sábado. Joaquim, meu filho, tinha três anos. Eduarda, filha de Denise, quatro anos. De segunda a sábado, ela ficava longe da filha, que era cuidada pela avó. Eu não podia imaginar um trabalho que me obrigasse a ficar seis dias longe do meu filho. Preferi não pensar na situação dela nessa hora. Aos poucos, isso foi se tornando incômodo para mim, para dizer o mínimo”. Em outro momento do documentário, a fala de Consuelo sobre Denise: “filmei muito meu filho desde que ele nasceu, mas muito pouco quem esteve ao lado dele ao longo desses anos. Uma primeira vez, em 1998, durante as férias, e ainda nesse mesmo ano, quase fora de quadro, acolhendo Joaquim quando ele hesita”⁴⁸. Para além de uma memória que liga uma imagem à outra tem nos provocado pensar os efeitos de uma colonialidade que mesmo (ou justamente) por estar “fora de quadro” não cessa de retornar, algo da ordem de um real que atravessa esse significante *cultura brasileira* em suas naturalizações sobre quem pode/deve ficar perto/longe do seu filho, *para dizer o mínimo*. Esse real, pensamos, retorna no

⁴⁶ Disponível em: https://instagram.com/sosbaba_redesos?igshid=MzRIODBiNWFIZA== Acesso em: 26 maio 2023.

⁴⁷ Para uma análise mais detida do documentário, cf. Cestari, Chaves, Baldini, 2021.

⁴⁸ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5_PBphf8rSM Acesso em: 26 maio 2023.

atraso à Lei de regulamentação da profissão de Babá que integrada à de empregada doméstica evidencia o acúmulo de funções condensado historicamente na figura da mucama. Retorna sobretudo na ausência de um Estado que joga nas costas de certas mulheres o peso do trabalho do cuidado, ou ainda, no bom e velho “quase da família”, enunciado que ainda se repete na contemporaneidade revelando uma total falta de capacidade de implicação quanto à profundidade histórica que o trabalho do cuidado implica em nossa formação social.

Considerações finais: Batiza esse neném⁴⁹

O pai acha-se numa posição metafórica, na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar da lei.⁵⁰

Foi mãe que me fez sentir as flores
amassadas debaixo das pedras;
os corpos vazios rente às calçadas
e me ensinou, insisto, foi ela
a fazer da palavra artifício
arte e ofício do meu canto
de minha fala⁵¹

É a mãe que introduz a lei, é pela mãe que o pai entra e se constitui como tal. Esse Pai que afinal é concluído como metáfora, funcionando como significante para o Outro, instituindo a cadeia significante como lei. É a partir dos *Três tempos do Édipo* que Lacan vai pensar o funcionamento da metáfora não como costura de um significante em um significado: “[...] ninguém jamais pode alinhar uma significação em um significante. Em contrapartida, o que se pode fazer é atar um significante num significante e ver no que dá”⁵². *Pretuguês, Améfrica Ladina* são bons exemplos dessa cesura e de modo menos evidente, remetemos a essa liga *mãe-preta*, que recebe em seu corpo um guarda-chuva de metáforas e nomes próprios, tais como Tia Nastácia, Sinhá Zefa, histórias, amas de leite, mucamas, sinhás, sinhazinhas, senhores, calundus, carregos coloniais, encantados e quebrantos, um oceano atlântico, uma terra, um nome de país. Alguns desses significantes, manifestados na escrita de Lélia Gonzalez, fazem pensar esse lugar da metáfora, precioso quando se trata da criação do Brasil, das relações banhadas no caldo da raça e do sexo. Esse lugar da metáfora só pode ser assim tão valioso na medida em que ela diz de um funcionamento estrutural, percebido por Gonzalez a partir do lugar teórico por ela ocupado que parte de uma noção de (a)língua que

⁴⁹ *Mã*, Tom Zé, 1976.

⁵⁰ Lacan ([1957-1958] 1999), p. 202.

⁵¹ *De mãe*, Evaristo, 2017, p. 80.

⁵² Lacan, ([1957-1958] 1999), p. 202

muito nos interessa. Assim, *mãe-preta*, essa liga significativa, e suas metáforas dizem de um movimento pelo qual os sentidos parecem remeter não apenas a um imaginário extremamente aflorado, como é o caso da *mãe-preta* e sua “vocação para o cuidar”, seu “amor incondicional”, mas a algo-outro, da ordem do real que na força da simbolização faz furo no imaginário, afrouxando essa tentativa de sutura entre significado e significante que é tão política e que, não por acaso, fez Gadet e Pêcheux um dia afirmarem que *a metáfora, é preciso que se lute por ela*.⁵³

No início do artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Gonzalez afirma logo de cara o seu lugar, que não é o da análise socioeconômica para pensar os efeitos do racismo. Não é à toa que sua escrita começa com a história de uns “brancos legais” que convidaram uns “pretos” para uma festa. História que toca no calcanhar de aquiles do mito da democracia racial e na produção acadêmica de brancos sobre o racismo, exatamente na ferida dos afetos já aberta teoricamente por Franz Fanon. Algo que do ponto de vista cultural, sugere Ambra (2021), só poderá se transformar quando se assumir o *pretuguês* em sua potência e verdade, sem ignorar o passado e sem repetir infinitamente o trauma colonial; assumindo a amefricanidade.

Em que medida se assume essa língua, em que medida ela se faz materna não se sabe como? Quando Gonzalez pergunta pela figura da mulher negra na história da colonização ela perpassa três estereótipos: a mucama, a mãe-preta e a mulata, ao mesmo tempo em que firma seu lugar teórico dizendo a partir de Lacan que o que interessa é uma abordagem-outra da língua, aquela desprezada pela lógica, aquela onde se fala sobre o que não se sabe⁵⁴. Abordagem que Pêcheux assume em seu percurso tardio quando a noção de *poético* toma um lugar central atrelada à noção de *equivoco*, que afinal é indispensável para pensar o funcionamento da *resistência*. Essa relação entre a História, a Psicanálise e a Linguística, cada uma com seu real próprio⁵⁵, nos faz olhar para as articulações teóricas de Lélia Gonzalez com uma certa familiaridade. Na verdade, trata-se de um gesto teórico-político, uma leitura que se equilibra entre as determinações históricas e os processos estruturais do inconsciente. Daí presumimos que há um real do racismo que não se reduz exclusivamente à opressão histórica dos grandes acontecimentos, ele se localiza como diria Pêcheux, no cotidiano, no ordinário do sentido, na constituição dos afetos, no amar e *malamar*⁵⁶ que da língua se faz o corpo de uma

⁵³ Kundera *apud* Gadet; Pêcheux (1981, p.27)

⁵⁴ Gonzalez, ([1984] 2020), p. 77

⁵⁵ Pêcheux, ([1981] 2016).

⁵⁶ *Malamar* está no poema *Amar* de Drummond, Claro Enigma, 1951, p. 37.

brasilidade forjada nas dimensões eróticas da raça e do sexo. Regiões, diga-se de passagem, em que com o real mais se tropeça, como diria Milner ([1978] 2012): a morte, o sexo e o obsceno.

Do lado da morte, como nos ensina Mbembe (2018), a construção discursiva da raça ocupa, no decorrer dos séculos, um lugar central na origem de inúmeras catástrofes, instaurando o regime de terror que foi a colonialidade. Do lado no sexo, Gonzalez vai afirmar em cima da disjunção que Caio Prado Jr. faz entre o *contato sexual* e a *esfera propriamente humana do amor*⁵⁷, que: “[...] o amor da senzala só realizou o milagre da neurose brasileira graças a essa coisa *simplérrima* que é o desejo”⁵⁸. Na língua debochada de Gonzalez vai a provocação com essa disjunção entre o selvagem e o humano que atravessa a própria constituição da raça enquanto objeto de saber, que separa sexo e afeto, corpo e mente, o que se deseja e o que se ama. Um dos elementos em que se funda a fantasia do neurótico.

Não é à toa que Pêcheux quando se aproxima da psicanálise vai se perguntar, de um lado por esse desejo de um universo semanticamente normal, o mundo das disjunções, do certo ou errado, das planilhas, do *sujeito pragmático*⁵⁹; e do outro lado (mas no mesmo mundo), o traço poético, o absurdo, o humor, os jogos de linguagem e, antes de tudo, uma tomada de posição sobre a língua que trabalhe na fronteira entre esses espaços. É na complexa trama entre neurose, racismo e cultura que pensamos estar mexendo na medida em que nos perguntamos: o que muda no mito de constituição dessa língua tendo como base uma divisão na figura da mãe materializada na disjunção português/pretuguês? Assim, partimos em um gesto de interpretação em torno dessas relações procurando deixar de lado o empirismo, ou seja, indo ao encontro de um funcionamento estrutural que se liga ao fenômeno da resistência: algo que afeta a história de uma língua e, conseqüentemente, da brasilidade, sua marca de nascença.

“Manhês” é uma entre tantas metáforas para língua materna, significante que introduz uma relação entre mãe, manha, mama, colocando em jogo essa coisa do cuidado que não costuma se reduzir ao imenso número de tarefas que envolve cuidar de um bebê, deixá-lo vivo, alimentá-lo, trocá-lo, embalá-lo; isso tudo não se faz mecanicamente sem que outra coisa se articule junto⁶⁰. Estamos aí no terreno dos afetos, dos afagos, dos embalos, dos

⁵⁷ Gonzalez, ([1984] 2020), p. 83

⁵⁸ Gonzalez, ([1984] 2020), p. 87, grifo da autora.

⁵⁹ Pêcheux, ([1983] 2012), p. 33.

⁶⁰ A esse processo, acrescentamos ainda: “[...] a experiência mostra que o filhote humano, embora copie um bocado, está sensivelmente longe de ser um mero repetidor. É primordial que haja alguém que o suponha nesse lugar de falante; alguém que, ao lhe dirigir a própria fala, ao mesmo tempo vislumbre e construa esse seu lugar

dengos que se conjugam entre uma *função materna* (seja lá quem e com qual corpo ocupe esse lugar) e um ser extremamente precário que não sabe articular seus desejos e necessidades nessa língua cujo código costumamos adjetivar a partir de um nome de país. Esse ser, chamado pela medicina de RN (recém-nascido) e de maneira afetiva de *bêbê*, *neném*, entre outros nomes que já colocam em jogo essa repetição fonética costumeira do período de aquisição da linguagem, ou em “piscanalitiquês”, essa *lalação* que constitui o Manhês, espécie de pré-língua, ou melhor, condição para qualquer língua: é essa língua carregada de segundas intenções que tradicionalmente chamamos de *língua materna*⁶¹.

[...] para além do idioma em si (código e instrumento comunicativo), na língua que se diz materna adquirem incomparável valor o regionalismo, o vocabulário afetivo-familiar, o jeito particular de dizer e a musical-gestualidade: elementos que, não estando exatamente na chave estrita da comunicação, podem justamente abrir para algo mais. Esse “algo mais” relaciona-se com aquilo que Lacan, amparado na ideia de lalação (quando a criança, balbuciante, emite sons desprovidos de significado), chamou de lalíngua (LACAN, 1976); mas também com o que Otto Gross recupera como Ammenzauber, “encantamento de ama” (as cantilenas entoadas para a criança, no berço, por quem a acalenta) (GROSS, [1920] 2017). O que está aqui em jogo, então, implica tanto as toadas que fazem dormir a criança quanto o jogo em que ela desperta para certo prazer/contentamento que captura o seu corpo: é o que foi captado da língua falada por um outro enquanto matéria bruta, antes mesmo da incidência dos cortes que introduzirão os elementos distintivos da língua em questão.⁶²

Essa língua, que começa possuindo o corpo e que fatalmente tomará conta da criança e a permitirá dizer “eu” em algum momento da sua vida, é muito mais do que um conjunto de regras, já disse a poeta Ana Martins Marques: *em breve a língua será a mãe / mais do que você é a mãe*⁶³. Transmitir a língua não é meramente transmitir um código, é transmitir uma falta, como nos lembram Leite e Souza: “falta, que é preciso dizer, faz de nós não menos, mas mais do que bípedes implumes e meramente comunicantes”⁶⁴. É curioso pensar que no caso brasileiro quando Lélia Gonzalez diz que foi a *mãe preta* quem transmitiu a língua materna e por conseguinte, a cultura, ela está colocando uma questão política e ao mesmo tempo teórica: essa transmissão do lado de cá do Atlântico necessariamente passa pela marca da colonização. E essa marca é mais complexa do que imaginamos: ela desloca o lugar da “mãe-branca”, ela institui um lugar-outro para a “mãe-preta”, ela explicita o espaço paradoxal dos afetos (violência e malemolência) em meio a miscigenação, ela mostra que nessa língua em que

de interlocutor a partir do qual, num segundo momento, ele será capaz de tomar a palavra, de fazê-la sua e endereçá-la a um outro” (Leite; Souza, 2021, p. 41).

⁶¹ Leite; Souza, 2021, p. 41

⁶² Leite; Souza, 2021, p.42

⁶³ Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/nocoes-de-linguistica/>

⁶⁴ Leite; Souza, 2021, p. 50

dizemos ‘eu’, chamada *Pretuguês*, não há possibilidade de se dizer “eu” sem a marca de nascer da colonização.

Referências

- AMBRA, Pedro. As pedras de Exu: a psicanálise em Frantz Fanon e Lélia Gonzalez. *Revista Rosa*. v. 3, n.1, 2021.
- AZEVEDO, Beatriz. *Palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- BARBOSA-FILHO, Fábio Ramos. Ler o arquivo em análise de discurso: observações sobre o alienismo brasileiro. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas. v. 64, n. 00, p. 1-22, 2022.
- CAYMMI, Dorival. *Cancioneiro da Bahia*. São Paulo: Martins Editora, 1947.
- CERQUEIRA, Fernanda de Oliveira. O pretuguês como comunidade de prática: concordância nominal e identidade racial. *Traços de Linguagem*. v. 4, n. 1, p. 75-88, 2020.
- CESTARI, Mariana.; CHAVES, Tyara.; BALDINI, Lauro. O pretuguês, a língua materna e os discursos fundadores da brasilidade. In: ZOPPI-FONTANA, Mônica; BIZIAK, Jacob (orgs.) *Mulheres em discurso: lugares de enunciação e corpos em disputa*. v.3 Campinas: Pontes Editores, 2021, p. 27-52.
- DRUMMOND, Carlos. [1951] *Claro enigma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Ed. Malê, 2017.
- FELMAN, Shoshana. [2002] *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*. Tradução de Ariani Bueno Sudatti; prefácio de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- FOUCAULT, Michel [1975-1976]. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FRANÇA, Glória da R. A. *Gênero, raça e colonização: a brasilidade no olhar do discurso turístico no Brasil e na França*. F844g. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- FRANÇA, Glória; CHAVES, Tyara. Brasilidade, encantaria e resistência: o silêncio e essa “coisa de outra ordem”. *Língua e Instrumentos Linguísticos*, Campinas. v. 25, n. esp., p. 153-165, 2022.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003
- GADET, François; PÊCHEUX, Michel [1981]. *A língua inatingível: o discurso na história da linguística*. Tradução de Bethania Mariani e Maria Elisabeth Chaves de Mello. Campinas: Pontes, 2004.
- GONZALEZ, Lélia. [1979] A mulher negra na sociedade brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.) Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.49-64.
- _____. [1981] Mulher negra, essa quilombola. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.) Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.197-200.
- _____. [1984] Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. (2020) *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.) Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.75-93.
- _____. [1985] “Mito feminino na revolução malê”. In: GONZALEZ, Lélia. (2020) *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.) Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.306-309.

- KEHL, Maria Rita. Tortura e sintoma social. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. (orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LACAN, Jacques [1957-1958] *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. [1964] *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- LAGAZZI, Suzy. A imagem em sua potência de captura simbólica. *Fórum Linguístico*, Florianópolis. v.18, número especial, p. 5890-5902, 2021.
- LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. “O lugar do social e da cultura numa dimensão discursiva”. In: LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina; INDURSKY, Freda; MITTMANN, Solange (orgs.). *Memória e história na/da Análise do Discurso*. Campinas: Mercado de Letras, 2011.
- LEITE, Nina V.; SOUZA, Paulo Sérgio. Corpo e Língua Materna. In: *Corpo*. TAPERMAN, Daniela; GARRAFA, Thais; IACONELLI, Vera (Orgs.), Belo Horizonte, Autêntica, 2021.
- MACHADO, Silvia de Ambrosio Pinheiro. *Canção de ninar brasileira: aproximações*. 2012. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- MBEMBE, Achille. [2013] *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MILNER, Jean-Claude. [1978] *O amor da língua*. Tradução de Paulo Sérgio de Souza Jr. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- NATÁLIA, Livia. *Correntezas e outros estudos marinhos*. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2015.
- ORLANDI, Eni P. *Discurso fundador*. Campinas, S. R: Pontes, 1993.
- PÊCHEUX, Michel. [1975] *Semântica e discurso - uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009
- _____. [1981] Abertura do colóquio. In: CONEIN, B.; COURTINE, Jean-Jacques.; GADET, Françoise.; MARANDIN, J.-M.; PÊCHEUX, Michel. (orgs) *Materialidades discursivas*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2016.
- _____. [1983] *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes Editores, 2012.
- PESSOA DE CASTRO, Yeda. *No canto do acalanto*. Salvador: CEAO/ UFBA. 1990.
- _____. Também mulher, imagem de Deus. In: *Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário*. QUINTAS, Fátima (Org.). Recife: INPSO-FUNDAJ, Instituto de Pesquisas Sociais-Fundação Joaquim Nabuco, 1995.
- RAMOS, Thais. Estereótipo cultural na análise do discurso. In: LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina (Org.). *Oficinas de análise do discurso: conceitos em movimento*. Campinas: Pontes, 2015.
- SEVERO, Cristiane. Línguas e heranças africanas no Brasil: articulando política linguística e sócio-história. *Revista da ABRALIN*. v. 17, n. 2, p.16-45. 2019.
- SIMAS, Luiz Antonio. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro, Mórula, 2019.
- ZOPPI-FONTANA, Mónica G. O acontecimento do discurso na contingência da História. In: INDURSKY, F., LEANDRO FERREIRA, M. C., MITTMANN, S. (orgs.) *O Discurso na Contemporaneidade: materialidades e fronteiras*. São Carlos: Claraluz, 2009.

Recebido em: 30/05/2023; Aceito em: 14/08/2023.