Joubert Castro Perez

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

PERMANÊNCIA E (RE)ATUALIZAÇÃO DO DISCURSO RACISTA EM PROVÉRBIOS E PIADAS

Campinas
Novembro de 2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Joubert Castro Perez

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

PERMANÊNCIA E (RE)ATUALIZAÇÃO DO DISCURSO RACISTA EM PROVÉRBIOS E PIADAS

Dissertação apresentada ao Curso de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Lingüística

Orientador: Prof. Dr. Sírio Possenti

UNICAMP

Instituto de Estudos da Linguagem

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE BC
Nº CHAMADA:
T/ UNICAMP
P415p
V. Ex.
TOMBO BC/ 44401
PROC. 16-392/01
C [ ] D [X]
PREÇO R$ 11,00
DATA 16-392/01
Nº CPD

CM-00155030-4

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

Perez, Joubert Castro
P415p Permanência e (re)atualização do discurso racista em provérbios e piadas / Joubert Castro Perez. -- Campinas, SP: [s. n.], 2000.

Orientador: Sírio Possenti
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da linguagem.

1. Análise do discurso. 2. Paráfrase 3. Racismo na linguagem. 4. Provérbios. I. Possenti, Sírio. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Comissão Julgadora

Prof. Dr. Sírio Possenti (orientador)

Profa. Dra. Márcia Azevedo de Abreu

Profa. Dra. Tânia Maria Alkmin

Este exemplar é a redação final da tese defendida por Jean Lent Castro Perez e aprovada pela Comissão Julgadora em 09/03/2001

Para Ana Maria,

Cléderson, Dênisson e Álisson,

que me incentivaram a realizar este projeto

Agradecimentos

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

A Deus, autor, doador e mantenedor da vida, por esta realidade;

ao Prof. Sírio Possenti, pela dedicada orientação;

às Professoras Maria Irma Hadler e Tânia Alkmin, pelas proveitosas sugestões da banca de qualificação;

aos professores do Instituto de Estudos da Linguagem, pela qualidade do ensino ministrado e pelas orientações informais;

a minha esposa Ana Maria e a meus filhos Cléder, Dêni e Áli, a quem privei de horas de atenção e companheirismo;

a meus pais, pelas orações e palavras de otimismo;

a meus colegas de magistério do Centro Universitário Adventista, pela amizade e pelas conversas informais sobre lingüística;

à UNASP, cujo apoio financeiro tornou viável este projeto.

Eu podia escrever uns versos complicados
Que escondessem o sujeito e o predicado
E soassem tão obtusos como o Hino Nacional.
Mas pra quê, este verso me pergunta,
Se o que vem antes de tudo ou depois
É simples como o sol e claro como a lua
Claro e simples como a rua nua
Serpenteando entre casebres pálidos
De uma manhã qualquer?
Pra quê, se o que quero é essa frescura
É a aragem varrendo a rua
É a manhã lavada e nua
Frágil como um beija-flor?

SUMÁRIO

RESUMO 15

CAPÍTULO I
CONSIDERAÇÕES INICIAIS 17

CAPÍTULO II
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS 37

CAPÍTULO III
O QUE SE DIZ SOBRE OS PROVÉRBIOS 61

CAPÍTULO IV
UM DISCURSO MARCADO PELA EXCLUSÃO 69
DISCURSO DE BRANCO 80

CAPÍTULO V
DISCURSO DE NEGRO 135

CAPÍTULO VI
A PRODUTIVIDADE DO DISCURSO RACISTA 159
O TRABALHO DO SUJEITO 163

CAPÍTULO VII
CONSIDERAÇÕES FINAIS 169

SUMMARY 173

BIBLIOGRAFIA 175

APÊNDICE 179

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

RESUMO

Esta dissertação toma como objeto principal de estudo o discurso racista presente nos provérbios que circul(ar)am no Brasil, tendo o negro como tema. Lançaremos num primeiro instante um olhar analítico sobre o funcionamento desse discurso nos provérbios, mas sempre e imediatamente reforçaremos a argumentação recorrendo às piadas que tratam do mesmo tema.

Os provérbios, considerados popularmente como suporte da "sabedoria das nações", da "verdade dos povos", guardariam mais afinidade com os objetos que concernem ao "sagrado" que ao "profano". As piadas, por outro lado, ocupariam o espaço do profano, do irreverente. Esta pesquisa buscará mostrar que tanto as piadas quanto os provérbios servem, na verdade, de suporte de discursos bastante reacionários, que estão longe de poderem ser considerados a verdade, ou a sabedoria.

Depois das considerações iniciais do capítulo I, estaremos, no seguinte, discutindo alguns conceitos caros à AD, que julgamos úteis à pesquisa, como o de paráfrase discursiva, formação discursiva, e interdiscurso, por exemplo. No capítulo III, tentaremos desestabilizar alguns lugares-comuns que se construíram em torno dos provérbios.

No capítulo IV, veremos como o discurso racista produzido da perspectiva do branco seleciona fórmulas e/ou recursos lingüísticos diferentes cujo efeito é sempre o mesmo: a exclusão do negro. Consideraremos, ainda e principalmente, os diversos enunciados desse discurso que giram em torno de núcleos semânticos representados pelos seguintes enunciados de base (EBs).

No capítulo V, veremos como o discurso que decidimos chamar em nosso texto de discurso "de branco" encontra seu contraponto nos diversos enunciados que se reúnem em torno dos enunciados de base que sintetizam o discurso da cultura negra. É nesse capítulo, ainda, que identificaremos a dissimetria radical - quantitativa e qualitativa - que parece caracterizar os dois discursos. Quantitativa, por causa do número expressivamente maior de enunciados do discurso produzido pela cultura branca; qualitativa, em virtude da ausência quase completa do traço [+ ataque] no discurso da cultura negra.

E, finalmente, no capítulo VI, num movimento de análise inverso ao dos dois capítulos anteriores, tentaremos mostrar como o retorno do "mesmo" discurso põe em movimento as fronteiras da formação discursiva, por acrescentar ao velho discurso um aspecto de novidade, de (re)atualização. Essa necessidade de enunciação do velho discurso sob novas formas funciona como a respiração de uma formação discursiva e não pode ser pensado sem a atividade do sujeito. Por isso, encerraremos o capítulo VI, tematizando o trabalho do sujeito.

I - CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta dissertação terá como objeto principal de estudo o discurso racista presente nos provérbios que circul(ar)am no Brasil, tomando o negro como tema. Num primeiro momento estaremos lançando um olhar analítico sobre o funcionamento desse discurso nos provérbios, mas sempre e imediatamente reforçaremos a argumentação recorrendo às piadas que tratam do mesmo tema.

Os provérbios são considerados, tradicional e popularmente, como suporte da "sabedoria das nações", da "verdade dos povos" e guardariam, por isso, mais afinidade com os objetos que concernem ao "sagrado" que ao "profano". As piadas, por outro lado, ocupariam o espaço do profano, do irreverente.

Entre outras possibilidades, o que há de comum entre provérbios e piadas é o fato de serem produto de uma elaboração coletiva, universal, à qual os sujeitos munidos de uma competência pragmático-discursiva recorreriam, com maior ou menor habilidade, empregando-os em seu discurso de acordo com a necessidade.

As piadas apresentam-se à primeira vista como objetos lingüístico-discursivos que promoveriam a subversão de sentidos estabilizados que circulam numa dada sociedade. Entretanto, quando se parte para um estudo mais detalhado do discurso ao qual servem de suporte, vê-se que elas não são críticas ou revolucionárias: seu conteúdo parece ser o mesmo que circula sob outras formas. É o que diz Possenti ao tratar do discurso proveniente do senso comum sobre as piadas:

> "O humor nem sempre é progressista. O que caracteriza o humor é muito provavelmente o fato de que ele permite dizer alguma coisa mais ou menos proibida, mas não necessariamente crítica, no sentido corrente, isto é, revolucionária, contrária aos costumes arraigados e prejudiciais. O humor pode ser extremamente reacionário, quando é uma forma de manifestação de um discurso veiculador de preconceitos..."(Possenti, 1998:49).

Em nossa pesquisa, a análise dos dados permitiu a constatação da propriedade da declaração acima, sobretudo no que concerne ao caráter conservador da piadas. Provérbios e piadas, a despeito de serem gêneros cujo emprego no discurso produzem efeitos aparentemente tão distantes (os primeiros para investir o discurso de um "ar" de verdade inquestionável, de solenidade e irrefutabilidade; as últimas, para provocar o riso, para investir o discurso não da solenidade e do efeito de verdade, mas

justamente para quebrar qualquer impressão de seriedade que o discurso possa eventualmente ter, o que de certo modo equivale ao que ensinou Raskin (1985), quando afirmou que a enunciação de uma piada põe imediatamente em operação um modo "não *bona-fide*", o que leva à expectativa de uma quebra da seriedade discursiva), quando tematizam o negro dão corpo ao mesmo discurso de preconceito. E mais: demonstram que esse discurso é um discurso de certo modo pronto e é posto a circular a qualquer custo, assumindo como suportes formas diferentes, mas sempre conservando o traço recorrente do preconceito, mesmo que para isso seja preciso forjar as situações (cenário, figuras, temas, etc.) mais absurdas.

TEMA E METODOLOGIA

A escolha do tema aconteceu em duas etapas. A segunda de certo modo conseqüência da primeira. Ao freqüentar os cursos exigidos pelo programa de mestrado, principalmente as disciplinas relativas à Análise do Discurso, o debate teórico que se desenhava, a partir das leituras recomendadas pelo programa, em torno de categorias interdependentes como formação discursiva, sujeito, parafrasagem, polissemia, reprodução e deformação, por exemplo e entre outros, foram fazendo amadurecer o preparo de um projeto de dissertação que aprofundasse a discussão de alguns temas da área recém descoberta.

Então veio a segunda etapa. Ao nos depararmos com listas de provérbios, um objeto bastante interessante de ser estudado começou a ganhar visibilidade: a organização de grupos de provérbios que pareciam servir de suporte do mesmo discurso. A pergunta que inquietava era: se esse conjunto de dados diz aparentemente o mesmo, por que foi preciso enunciá-lo de forma diferente? A inquietação virou um projeto. A procura de um *corpus* levou-nos a folhear proverbiários e manuais de cultura popular. O que encontramos nessa busca foi a percepção de que havia uma quantidade significativa de enunciados do discurso racista que tematizavam o negro, de modo que a escolha do tema se deu quase naturalmente.

Além disso, pareceu-nos muito claro naquele momento que, embora os negros tivessem obtido direito legal à alforria e à igualdade em 1888, subterraneamente, a julgar pelo discurso oriundo dos provérbios e piadas, o preconceito contra eles se mantinha bem vivo, desmentindo a tese que, a partir da obra *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freire, passou a circular entre alguns intelectuais

brasileiros: no Brasil não existe racismo como nos EUA, pois impera em solo brasileiro o que começou a ser chamado de "democracia racial".

Ora, os dados de que dispúnhamos, àquela altura, pareciam desmentir claramente a existência de tal "democracia racial". Surgia, assim, o espaço sobre o qual construiríamos este texto. Acrescente-se, finalmente, que o estudo tornou-se um convite em forma de desafio a fazer um mergulho na história do Brasil, para trabalhar com objetos lingüístico-discursivos cujo tecido guarda marcas do casamento entre a língua e a história.

Se já tínhamos uma proposta, faltava a adoção de um procedimento que pudesse disciplinar o conjunto de dados disponíveis. Resolvemos então praticar dois percursos de análise básicos: o primeiro, tomando por fundamento o conceito de *raridade* do enunciado (Foucault, 1969) e de *paráfrase discursiva* (Fuchs, 1982, 1994), orientar-se-ia para a redução do *diverso* ao *um*, pela organização de *famílias parafrásticas*; e o segundo, logo depois, num movimento inverso, buscaria estudar o funcionamento desse retorno do *mesmo*, suas especificidades, sua necessidade, até para *dar corpo* (Maingueneau, 1994) ao discurso, para atualizar esse *mesmo*, estendendo-o a novos cenários, a novos contextos. Estavam, portanto, rascunhadas as linhas gerais do projeto.

O CORPUS

Nos parágrafos seguintes, procuraremos descrever o modo de coleta de dados e justificar sua adequação ou não aos propósitos da pesquisa. Depois de tratarmos sucintamente dos procedimentos utilizados na coleta dos dados, teceremos algumas considerações sobre o fundamento teórico que norteou o processo de coleta escolhido; e, finalmente, tentaremos tratar dos problemas principais que se nos apresentaram com maior clareza, a partir das sugestões feitas pela banca de qualificação.

O *corpus* básico que nos serviu de campo de trabalho constitui-se de uma seleção de 88 provérbios e de cerca de 100 piadas, coletados de manuais, *sites* da *internet* e de conversas com informantes pertencentes ao nosso círculo de amizades. Os dados do *corpus* podem ser encontrados, na íntegra, num apêndice anexado ao final do texto. Adotamos a seguinte notação para facilitar a remissão aos dados: os provérbios são identificados com um "P" (maiúsculo) seguido de um numeral cardinal que corresponde à sua ocorrência no *corpus*; as piadas, com um "p" (minúsculo) também seguido de um numeral cardinal.

A noção teórica de *arquivo*, na concepção de Pêcheux (1975), conforme a qual esse termo é tomado para descrever uma oposição entre os *corpus experimentais* (produzidos por locutores submetidos a testes pelo analista) e os *corpus de arquivo* (aqueles cujos enunciados foram conservados e que servem de matéria aos historiadores) pareceu-nos útil, a certa altura da elaboração do texto, em especial esta última noção de *corpus de arquivo*, na medida em que começávamos a enxergar os objetos lingüísticos que constituem nosso *corpus* como objetos pertencentes a uma espécie de *arquivo*[1] que reuniria parte significativa da produção proverbial que circulou (a) em forma oral ou escrita.

Consideramos produtivo, ainda, o acréscimo de Maingueneau (1997:15) ao sentido dessa expressão (*arquivo*), tomando-a para referir-se ao conjunto de enunciados efetivamente produzidos da perspectiva de um mesmo posicionamento sócio-histórico, enunciados estes inseparáveis de uma memória e de instituições que lhes conferiram autoridade, mas que ao mesmo tempo se legitimaram através deles. Parece irrefutável o fato de que muito do discurso do preconceito que encontramos em provérbios e piadas do *corpus* foi enunciado a partir de uma instituição - a economia escravista - que, para justificar sua existência legal, utilizou-se, entre outras possibilidades, do discurso do preconceito contra o negro. O que Maingueneau diz, assim, sobre arquivo, calha bem aos propósitos da pesquisa.

Alguns problemas intervieram quando elegemos o *corpus* da pesquisa. Como o objetivo do projeto era o de estudar o discurso racista nos provérbios e piadas e não as muitas formas de empregar bem um provérbio ou a arte de contar uma piada, acabamos tratando dos provérbios como dados de arquivo. O primeiro problema surgiria justamente disso, posto que tais objetos (os provérbios), ao serem extraídos de uma lista escrita "morta", como as palavras num dicionário, perderiam certas propriedades formais que seriam indissociáveis do modo de sua circulação: a tradição oral.

Pesando as conseqüências que tal modo de coleta acarretaria para o presente trabalho, chegamos à conclusão de que os problemas assumiriam maiores dimensões, caso a proposta desta pesquisa fosse discutir a identidade dos provérbios em relação a outras formas da tradição oral. Além do mais, mesmo que fosse esse o caso e que, por isso, o método de coleta fosse outro - gravações junto a informantes, por exemplo -, o problema poderia persistir, pois ainda assim provavelmente emergiriam das gravações inúmeros exemplos de subgêneros (anexins, máximas, frases feitas, locuções proverbiais, ditos etc.) passíveis de ser confundidos com os provérbios. Nada garantiria, portanto, que o problema da definição não se colocaria.

---

[1] Embora Pêcheux tenha utilizado a noção de arquivo para definir conjuntos de textos de outra natureza, julgamos conveniente utilizá-la, por parecer-nos explicativa.

É possível que observações similares à que gerou o arrazoado acima possam surgir do debate de provocado pela contribuição de autores como Albert B. Lord (1960). Esse autor, em seu *The singer of tales*, ao tratar das canções épicas produzidas pelos bardos, poetas-intérpretes semelhantes aos nossos repentistas, considera o impacto causado pela entrada da escrita sobre a produção poética de tradição oral na Yugoslávia, afirmando que, quando as novas gerações começaram a recorrer aos livros de canções da tradição oral, decorando-as e apresentando-as, o épico oral começou a morrer, pois "não se pode levar Proteus cativo: prendê-lo é destruí-lo".

Longe de menosprezar a importância de tais observações, que encarecem a necessidade de se considerar os *provérbios* em sua situação de uso no discurso, condição na qual esses objetos, como Proteus na metáfora de Lord, estariam livres para produzir diferentes efeitos de sentido, este trabalho, na medida em que se propõe a estudar como o discurso racista se reproduz, por meio de repetidas (re)enunciações, em provérbios e piadas, pretende estudar "Proteus cativo". A medicina preocupa-se com os vivos, é certo, mas não se pode desprezar a importância do dissecamento dos cadáveres. Mesmo tendo contra nós o peso de declarações como as seguintes:

> "Entre o provérbio usado no discurso e o provérbio que figura em um dicionário ou uma lista de provérbios, a relação é a mesma que entre um segmento de discurso e uma palavra em seu lugar alfabético num dicionário de palavras. O provérbio é frase e, mesmo estratificada, separá-la de seu emprego é ir contra o provérbio, contra a linguagem" (Meschonnic, *apud* Rocha (1995:13).

> "É necessário que se apaguem as práticas científicas cotidianas (e o espaço de suas táticas), para que as práticas científicas sejam exercidas no seu campo próprio. Por isso não se levam em conta as mil maneiras de "colocar bem" um provérbio, neste ou naquele momento e diante deste ou daquele interlocutor. Tal arte fica excluída e os seus autores, lançados para fora do laboratório, não só porque toda cientificidade exige delimitação e simplificação de seus objetos, mas porque à constituição de um lugar científico, condição prévia de qualquer análise, corresponde a necessidade de poder *transferir* para ali os objetos que se devem estudar. Só pode ser tratado o que se pode transportar. O que não se pode desarraigar tem que ficar fora do campo, por definição. Daí o privilégio que esses estudos concedem aos *discursos*, coisa desse mundo que é aquela que se pode mais facilmente captar, registrar, transportar e abordar em lugar seguro, enquanto o *ato* de palavra não pode separar-se da circunstância" (de Certeau, *apud* Possenti (1997)).

Uma palavra pode ainda ser dita sobre o assunto: se deixamos de fora do campo de pesquisa as questões ligadas à enunciação[2], à *performance*, isto é, a considerações sobre a habilidade que o sujeito tem de usar ou inserir, adequadamente, a seu favor, um provérbio em sua fala, isso aconteceu, em primeiro lugar, porque o modo de coleta dos dados nos obrigou a fazê-lo; além disso, como já foi dito, porque pautamos nosso olhar pelo objetivo de olhar o discurso racista presente nesses objetos, na medida em que ele se repete e se (re)atualiza, seja em objetos do mesmo gênero ou em objetos de gênero[3] diferente (no caso, provérbios e piadas).

A FORMA PROVERBIAL

Rocha (1995), ao falar da estrutura formal do provérbio, afirma ser este um verso ou quase um verso, apresentando muitas vezes rima, assonância, metáfora, estrutura bimembre, elipse, etc.

Greimas (1975), em "Os Provérbios e os Ditados", antes de Rocha, depois de sugerir a hipótese de que os provérbios e ditados aparecem como elementos significantes de um *código particular*, ou seja, de um *domínio semântico independente*[4], propõe-se a estudar os caracteres formais dos provérbios e ditados, a fim de dar conta da significação de seu estatuto formal autônomo.

Esse autor procura, inicialmente, classificar os provérbios e ditados quanto *às dimensões* das unidades sintáticas no interior das quais eles se realizam. Segundo ele, esses elementos poderiam ser distribuídos em três dimensões:

a) as da *frase* ("Ce sont les petites pluies qui gâtent les grands chemins")[5]; em nosso *corpus* serviria de exemplo P48 (*Negro que não gosta de mel é ladrão de cortiça*).

---

[2] Referimo-nos aqui, especificamente, a certa noção de enunciação que se desenvolveu a partir da definição clássica de Benveniste (1974: 80) como "o pôr a língua para funcionar através de um ato individual de utilização", ou seja, como a apropriação do sistema da língua por parte do indivíduo, como se o sujeito fosse anterior e exterior à língua e pudesse enunciar sem estar sujeito às determinações dos gêneros do discurso, como se a enunciação prescindisse da interação, da dialogia fundamental que a constitui e, finalmente, como se enunciação fosse sempre monológica, isto é, isenta de polifonia.

[3] Empregamos aqui a noção de *gênero*, conforme a visão de Bakhtin (1997:279): "Qualquer enunciado considerado isoladamente é, claro, individual, mas cada esfera de utilização da língua elabora seus *tipos relativamente estáveis* de enunciados, sendo isso que denominamos *gêneros de discurso*."

[4] Este modo de entender os provérbios enquanto significantes de um código particular parece relacionar-se de alguma forma com a declaração de Maingueneau (1987:101) de que "os provérbios, com muita justiça, fazem parte do dicionário da língua." Ou seja, para interpretá-los, é preciso recorrer a uma espécie de código menor dentro de um código maior - a língua. Sob o guarda-chuva desse código particular, o significado dos elementos lexicais que integram um provérbio não estariam no campo referencial, mas no campo do discurso. Um provérbio como "Panela velha é que faz comida boa", por exemplo, não deve ser entendido como falando de panela e comida, mas do valor da experiência acumulada com os anos, ou da superioridade da velhice em relação à juventude. E esses sentidos já estariam presentes a nível do lexico mesmo de uma língua.

[5] "São as pequenas chuvas que estragam os grandes caminhos."

b) as da *oração* ("La caque sent toujours le hareng")[6]; P78 (*Suor de negro dá dinheiro*).

c) e as da *oração sem verbo* ("après la pluie, le beau temps")[7]; P50 (*Negro sabido, negro atrevido*).

No passo seguinte, Greimas prossegue destacando a necessidade de proceder a uma outra separação: a dos elementos semiológicos em elementos *conotados ou não*, entendendo por conotação a "transferência do significado de um lugar semântico (onde ele se estabeleceria a partir do significante) para um outro." Atribui, então, aos provérbios e ditados classificação diferente quanto a esse critério: aos primeiros, a caracterização de elementos *conotados*; aos últimos, a de elementos *não conotados*. E exemplifica essa distinção com o provérbio *"Bonjour lunettes, adieu fillettes"* ("Bom-dia, óculos; adeus, meninas"), cujo sentido não decorre da significação de *lunettes* (óculos) ou de *fillettes* (meninas), mas tem a ver com oo plano em que se desenvolvem os discursos sobre a juventude e a velhice; e com o ditado *"Chose promise, chose due"* ("Coisa prometida, coisa devida"), em que a significação já se nos dá naquilo que ele chama de "intencionalidade linear" onde se encontra, isto é, no campo da referencialidade e não no do discurso. Do nosso *corpus*, podem ser mencionados P14 (*Negro só dança mordido de marimbondos*) e P79 (*Galinha preta põe ovo branco*), cujo significado não se dá no campo da referencialidade de *dança, marimbondo galinha* e *ovo*, mas no campo do discurso sobre uma suposta preguiça natural da raça negra em relação ao trabalho, no primeiro caso, e sobre a honestidade das ações dos negros, no último; e P5 (*Negro não dorme, ronca*), em que o significado de *dormir* e *roncar* têm valor referencial.

Outra distinção formal apresentada por esse autor distribui os provérbios e ditados com base no *caráter arcaico* de sua construção gramatical, em quatro grupos:

a) pela *ausência do artigo* ("Bom chien, chasse de race")[8]; P25 (*Negro cresceu, negro apanhou*);

b) pela *ausência de antecedente* ("Qui dort dîne")[9]; não encontramos no *corpus* exemplo dessa categoria[10];

c) pela *não observância da ordem convencional das palavras*: ("a l'ongle on connait le lion")[11]; P52 (*Em briga de branco, negro não se mete*), P76 (*No escuro tanto vale a rainha como a negra da cozinha*) e P81 (*Trabalha o negro p'r'o branco comedor*);

---

[6] "A barrica cheira sempre ao arenque."
[7] "Após a chuva, o tempo bom."
[8] "Bom cão, caça de raça."
[9] "Quem dorme janta."
[10] Isso talvez decorra da natureza mesmo do discurso racista, isto é, esse tipo de discurso não teria sentido se admitisse a indeterminação permitida pelo termo *quem*. É um tipo de discurso que seleciona e especifica bem seu alvo, para poder diminuí-lo, discriminá-lo. Admitir a ausência do antecedente significaria a auto-destruição do discurso racista.
[11] "Pela unha se conhece o leão."

d) e por *alguns caracteres léxicos arcaizantes* que permitem datar os provérbios e ditados ("Contentement passe richesse")[12]; P41 (*Negro no salão, no bolso o patacão*)[13].

Em continuidade a sua análise, Greimas afirma que os provérbios e ditados, pelo modo como trabalham com os verbos e pela escolha dos modos e tempos utilizados, são encontrados apenas:

a) no *presente do indicativo* ("Le mieux est l'ennemi du bien")[14]; P26 (*Negro de luva é sinal de chuva*)[15];
b) no *imperativo* ("Aide-toi, le Ciel t'aidera")[16]; não encontramos no *corpus* provérbios que utilizassem esse modo verbal;
c) o *imperativo tematizado* no presente do indicativo abre duas possibilidades: "Il faut lier le sac avant qu'il soit plein"[17] e "Il ne faut pas rèveiller le chat qui dort"[18]; não encontramos o modo imperativo, seja explícito, como no caso anterior, seja tematizado[19].

Greimas ainda classifica os provérbios e ditados de acordo com o tipo de *estrutura rítmica binária* – e aqui estaria segundo esse autor o traço formal distintivo mais geral que caracterizaria mesmo os elementos semiológicos apresentados ao nível das *frases de modulação*, e que seria onde se deve buscar os elementos explicativos do estatuto original desses objetos lingüísticos. A classificação que sugere quanto a esse critério divide os provérbios e ditados em:

a) os que *opõem duas orações* ("Ce que femme veut // Dieu le veut")[20]; P13 (*Negro só acha // o que ninguém perdeu*) e P35 (*Negro furta //e branco acha*);

---

[12] "Contentamento ultrapassa riqueza."
[13] O dicionário popularmente conhecido como "Aurélio" informa que *patacão* era palavra usada para designar *antigas moedas portuguesas, brasileiras, espanholas e sul-americanas*. Seu aparecimento, portanto, permite datar mais ou menos o momento histórico de surgimento desse provérbio. Aliás, uma peculiaridade de alguns provérbios racistas direcionados contra o negro é justamente poder datá-los, não exatamente pelos arcaísmos lexicais, mas justamente pelas figuras e temas que neles comparece, as quais acabam aludindo inevitavelmente à economia escravagista e a seu entorno. Citem-se, por exemplo, P11 (*Negro não entra na igreja, espia do patamar*), P82 (*Sou negro, mas não sou seu escravo*), P28 (*Negro é criá-los, depois vendê-los; mulatos é criá-los, depois matá-los*), P57 (*Branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar*). A presença de tais provérbios no *corpus* indica que os provérbios não podem ser considerados, rigorosamente, como objetos atemporais.
[14] "O melhor é inimigo do bem."
[15] A maioria dos provérbios do *corpus* tem os verbos no presente do indicativo.
[16] "Ajuda-te, o Céu te ajudará."
[17] "É preciso amarrar a sacola antes que esteja cheia."
[18] "Não se deve acordar o gato que dorme."
[19] Alguns dados do *corpus* poderiam servir de exemplo da ocorrência de um imperativo implícito ou elíptico. São os casos de P31 (*Negro em função, rebenque na mão*), P40 (*Negro na festa, pau na testa*), P41 (*Negro no salão, no bolso o patacão*) e P69 (*Negro em festa? Rebenque na mão*), os quais admitiriam no segundo grupo da estrutura binária os verbos *mantenha, dá(-lhe), mantenha* e *mantenha*, repectivamente.
[20] "O que a mulher quer // Deus o quer."

b) os que *opõem duas orações sem verbo* ("Aujourd'hui en fleurs // demain en pleurs")[21]; P40 (*Negro na festa // pau na testa*);

c) os que *opõem dois grupos de palavras no interior da oração* ("A l'ongle // on connaît le lion")[22]; P79 (*Galinha preta // põe ovo branco*).

O autor acrescenta, finalmente, a informação de que a estrutura rítmica binária é freqüentemente reforçada pela utilização de oposições no plano lexical:

a) seja pela *repetição de palavras* ("*Autant* de têtes, *autant* d'avis")[23]: P83(Negro *não quer* mingau, mingau *no* negro), P34 (Negro *espiou*, negro *manjou*) e P66 (Mais *se ensaboa o negro*, mais *preto ele fica*);

b) seja pela *confrontação lingüística de pares oposicionais de palavras* ("Au *long* aller, *petit* fardeau pèse")[24]: P72 (Preto *na cor* e branco *nas ações*), P35(*Negro* furta *e branco* acha) e P79 (*Galinha* preta *põe ovo* branco).

Não se pode precisar com facilidade a origem dessas formas de dizer as realidades que nos cercam. Hebreus, chineses, gregos, latinos, sumérios, entre outros povos, incluem-se entre os que se ocuparam delas. Embora partilhem um conjunto de propriedades formais, há, repitamos, certa dificuldade para distinguir o gênero proverbial dos demais com os quais mantém parentesco: aforismo, adágio, máxima, anexim, apotegma, citação, ditado, frase feita, preceito, pensamento, locução proverbial etc. O próprio Greimas (1975) não se propõe o trabalho de distinguir formalmente o provérbio do ditado.

Evitaremos, dessa maneira, conforme dissemos, a tarefa de dar uma definição dos provérbios neste texto. Tomaremos como provérbios aquilo que genericamente se reconhece e se apresenta como tal e consta de proverbiários e da memória de um ou outro informante que nos auxiliaram na composição do *corpus* da pesquisa, furtando-nos à preocupação de demarcar suas fronteiras formais em relação a outras formas populares.

A distinção que empreenderemos abaixo, portanto, prescindirá de maiores rigores. Muito do que será tratado como provérbio pode, caso se faça uma análise minuciosa, ser classificado como pertencendo a gêneros afins. Trata-se, diga-se em tempo, de uma tentativa de separar aquilo que soa como provérbio, isto é, aquilo que, em princípio, possa ser produzido numa entoação rítmica binária e

---

[21] "Hoje em flores, amanhã em lágrimas."
[22] "Pelas garras // conhece-se o leão."
[23] "*Tantas* cabeças, *tantas* opiniões."
[24] "Em *longa* caminhada, *pequeno* fardo pesa."

possua um pouco do verso (musicalidade, rima, assonância, metáfora, etc.), daquilo que parece não se ajustar a esse conceito. Distribuímos, portanto, os dados em dois grupos: o que é provérbio autêntico[25] e o que não é. É provável que nesse exercício de separação entrem em jogo critérios similares ao fenômeno lingüístico estudado nos cursos introdutórios à gramática gerativa, segundo o qual, um falante munido de uma competência lingüística considera boa uma construção, ao passo que, para outro, essa mesma construção pode ser rejeitada por não "passar" no teste. Vejamos, então, como ficaria o *corpus* de que dispomos:

Provérbio autêntico:

P1. Negro não nasce, aparece.
P2. Negro não nasce, vem a furo.
P3. Negro não come, engole.
P4. Negro não dorme, cochila.
P5. Negro não dorme, ronca.
P6. Negro não tem pernas, tem gambitos.
P7. Negro não é inteligente: é espevitado.
P8. Negro não namora, embirra.
P9. Negro não casa, ajunta.
P10. Negro não acompanha a procissão, corre atrás dela.
P11. Negro não entra na igreja, espia do patamar.
P12. Negro não morre, se acaba.
P13. Negro só acha o que ninguém perdeu.
P14. Negro só dança mordido de marimbondos.
P15. Negro só é valente atrás do pau.
P16. Negro só entra no céu por descuido de São Pedro.
P17. Negro só parece com gente quando fala escondido.
P18. Negro só tem de gente os olhos.
P19. Negro só tem de gente os dentes.
P20. Negro só tem de branco os dentes.
P21. Negro só trabalha para branco carregar (levar).
P22. Negra é a pimenta e todos comem dela.
P23. Negra, mas no seu corpo, quanto beiço de branco!*
P24. Negro chorando, negro mangando.
P25. Negro cresceu, negro apanhou.
P26. Negro de luva é sinal de chuva.
P27. Negro é o carvoeiro, e branco é o seu dinheiro.
P28. Negros é criá-los, depois vendê-los; mulatos é criá-los, depois matá-los.*
P29. Negro é gente como os outros; também não é filho de Deus?
P30. Negro em festa de branco é o último que come e o primeiro que apanha.*
P31. Negro em função, rebenque na mão.
P32. Negro em pé é um toco, e dormindo é um porco.
P33. Negro deitado é um porco, e de pé é um toco.

---

[25] Dentro desse primeiro grupo, reconhecemos que há dados que reúnem mais traços da forma proverbial que outros. Alguns têm estrutura binária e, além disso, possuem musicalidade próxima à do verso, valor atributivo, ouconotativo, etc; outros já possuem apenas uma ou duas dessas marcas, como aqueles que portam uma estrutura binária mas não têm rima, por exemplo. Há, ainda, os que não têm estrutura binária, mas não têm tudo para circularem como provérbios, como é o caso de P57 (*Negra pra trabalhar, mulata pra foder, e branca pra casar*).Há mesmo dados cuja estrutura parece não poder ser interpretada como binária, sendo unitária, ternária, ou até podendo ser interpretada como quaternária.

P34. Negro espiou, negro manjou.
P35. Negro furta e branco acha.
P36. Negro furta e branco aproveita.
P37. Negro furtou é ladrão, branco furtou é barão.
P38. Negro jurado, negro apanhado.
P39. Negro mais se ensaboa, mais preto fica.
P40. Negro na festa, pau na testa...
P41. Negro no salão, no bolso o patacão
P42. Negro quando não faz das suas na entrada, na saída é certo.
P43. Negro quando não suja na entrada, suja na saída.
P44. Negro quando não suja, tisna.
P45. Negro quando pinta... tem cento e trinta.
P46. Negro quando pinta, três vezes trinta!
P47. Negro que come com branco, o branco come e o negro paga.
P48. Negro que não gosta de mel é ladrão de cortiça.
P49. Negro que pinta, três vezes trinta.
P50. Negro sabido, negro atrevido.
P51. Negro tem três sentidos: dois não prestam e um é perdido.*
P52. Em briga de branco, negro não se mete.
P53. Papel é branco e limpa-se tudo com ele.
P54. O trabalho é do negro e a fama é do branco.*
P55. Carne de branco também fede.
P56. Carne de negro sustenta a fazenda.
P57. Branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar.* (Prov. do Império)
P58. Branca que casa com negro é negra por dentro.
P59. Branco dançando, negro tocando.
P60. Branco é quem bem procede.*
P61. Branco vem de Adão, e negro não?
P62. A sombra do branco é igual à do negro.*
P63. Negro não pode subir em tijolo que faz logo discurso.
P64. Negro jurado, negro apanhado.
P65. Negro ensaboado, tempo perdido, sabão esperdiçado.*
P66. Mais se ensaboa o negro, mais preto ele fica.
P68. Do branco o salão, do negro o fogão.
P69. Negro em festa? Rebenque na mão!
P70. Judas era branco e vendeu a Cristo.
P71. Penico também é branco.*
P72. Preto na cor e branco nas ações.
P73. Roupa preta é roupa de gala.
P74. Branco dançando, negro suando.
P75. Sangue de negro é vermelho como o de branco.
P76. No escuro tanto vale a rainha como a negra da cozinha.
P77. Negro furtou é ladrão, e branco é barão.
P78. Suor de negro dá dinheiro.
P79. Galinha preta põe ovo branco.
P80. Negro é comer de onça porque chega perto dela.
P81. Trabalha o negro pro branco comedor.
P82. Sou negro mas não sou seu escravo!
P83. Negro não quer mingau, mingau no negro.
P84. Negro correndo é ladrão, branco correndo é atleta.

Não é:

P67. Negro não é homem. Em menino é negrinho, moço é molecote, e grande é negro.
P85. Preto quando está dirigindo carro, ou é chofer ou o carro é roubado.*
P87. Negro parado é suspeito, correndo é ladrão, voando é urubu.*
P86. Todo negro é marginal até prova em contrário.

P88. Negro parado é vagabundo, andando é suspeito e correndo é ladrão.*

A tentativa de organização dos "provérbios" realizada acima põe a descoberto, como já se previa, as dificuldades de determinar os limites do que seja ou não provérbio. Todos os dados do primeiro grupo assinalados com asterisco parecem problemáticos. Esclareça-se: o dado P23 (*Negra, mas no seu corpo, quanto beiço de branco!*), por exemplo, da forma como está, obriga a fazer pausas depois das palavras *negra* e *corpo*, o que pode levar a tratar esse provérbio como *ternário* (comentário similar ao anterior poderia ser feito ainda acerca dos dados P28, P30 e P51, que embora possam ser produzidos em dois grupos rítmicos ou dois tempos, também podem ser produzidos em quatro, três e três, podendo sua estrutura ser considerada como quaternária, ternária e ternária, respectivamente). Há, ainda, os dados P57, P65, P60 e P71, cuja estrutura parece ser ternária, ternária, unitária, unitária, respectivamente, sem que se possa admitir a propalada estrutura binária. Comentário semelhante ao anterior poderia ser feito em relação aos dados do segundo grupo.

Entre as razões que possam explicar a dificuldade de disciplinar o *corpus*, isto é, de separar o que efetivamente é provérbio do que não é, talvez esteja o modo de coleta dos dados do qual já tratamos na introdução, que nos obrigou a tratar como provérbio coisas diferentes. Convém estarmos atentos, além disso, à possibilidade de que, em razão da interferência da escrita sobre práticas de linguagem atreladas durante séculos à tradição oral - como é o caso do emprego dos provérbios -, pode estar em andamento um processo de escasseamento no uso dos provérbios. Escasseamento esse que pode estar provocando um "afrouxamento" na definição de *provérbio*, abrindo a possibilidade de se aceitarem *provérbios* com estrutura rítmica ternária e mesmo quaternária. Vejam-se, à guisa de exemplo, os dados P28 (*Negro é criá-los, depois vendê-los; mulatos é criá-los, depois matá-los*) e P67 (*Negro não é homem. Em menino é negrinho, moço é molecote, e grande é negro*).

Se é possível produzir P28 em dois grupos rítmicos, seria também admissível que um falante o produzisse em quatro; já em P67 a estrutura quaternária parece incontestável (vale notar que nesse caso teríamos dois períodos, caso consideremos o ponto-final após a palavra *homem*). Além do dado P67, encontraríamos, ainda, evidência para contestar a suposta estrutura binária, em P57 (*Branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar*), em P87 (*Negro parado é suspeito, correndo é ladrão, voando é urubu*), e em P88 (*Negro parado é vagabundo, andando é suspeito e correndo é ladrão*), todos com evidente estrutura ternária.

Outro modo de ver a questão seria considerar que muito do que ainda não é provérbio está prestes a ser, isto é, o fenômeno não é estático.

Encontramos apoio para o que dissemos acima sobre o escasseamento do uso de provérbios em Walter Benjamin (1936), em seu texto "O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". Nele, Benjamin afirma que o narrador e a arte de narrar são algo distante e que se distancia ainda mais de nós. Afirma, também, que a arte de narrar está em vias de extinção, pois é cada vez mais raro encontrar pessoas que saibam narrar devidamente. Para esse autor, uma das causas desse fenômeno é que as ações da experiência estão em baixa, ou seja, estão perdendo seu valor, gradativamente, até que esse valor desapareça por completo. E a fonte de onde bebem todos os narradores é justamente essa experiência que está em vias de extinção.

Mas, é preciso esclarecer um pouco mais a relação disso com os provérbios. Sigamos o pensamento de Benjamin. O narrador é um homem que sabe dar conselhos, e a natureza mesmo da verdadeira narrativa é sua *dimensão utilitária*, que pode consistir num ensinamento moral, numa orientação prática, num provérbio ou numa norma de vida. Mas, como as experiências estão deixando de ser comunicáveis, "dar conselhos" hoje está se tornando uma coisa antiquada. Logo, não se pode mais dar conselhos. E, se o conselho entretecido na matéria viva da existência é a sabedoria, com o desaparecimento da arte de narrar a sabedoria, que é o lado épico da verdade, desaparece junto. Esse processo de expulsão da narrativa, não é "moderno". Benjamin diz que ele vem de longa data e coincide com a emergência do romance e seu meio de propagação, a imprensa, que propicia o surgimento de uma nova forma de comunicação, a informação. Ouçamos suas próprias palavras:

> "(...) o saber que vem de longe encontra hoje menos ouvintes que a informação sobre acontecimentos próximos. O saber, que vinha de longe - do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição -, dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência. (...) Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio.
> (...) Podemos ir mais longe e perguntar se a relação entre o narrador e sua matéria - a vida humana - não seria ela própria uma relação artesanal. Não seria sua tarefa trabalhar a matéria-prima da experiência - a sua e a dos outros - transformando-a num produto sólido, útil e único? *Talvez se tenha uma noção mais clara desse processo através do provérbio, concebido como uma espécie de ideograma de uma narrativa. Podemos dizer que os provérbios são ruínas de antigas narrativas, nas quais a moral da história abraça um acontecimento, como a hera abraça o muro*[26]" (Benjamin, 1936: 197-221).

[26] Grifos nossos.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

O que se pode depreender desse trecho é que, com a substituição do épico pelo romance e da tradição oral pela informação, os provérbios vistos enquanto moral da narrativa entraram em processo de extinção. Por isso, as especificidades formais dos provérbios, seu caráter arcaico, explicado inclusive por esse processo de expulsão da narrativa pelo romance[27], são relevantes justamente na medida em que recuperam o modo de circulação desse conteúdo.

Posto isso, voltemos à declaração de Greimas (1975), mencionada no início desse tópico, quanto à presença da estrutura binária na maioria dos provérbios[28]. Parece certo concordar com esse autor quanto a esse ponto. Agora, quanto a se essa estrutura binária melódica é ou não significante de um mundo acabado, equilibrado e em repouso, como ele sugere, teríamos apenas uma observação a fazer: os provérbios racistas de nosso *corpus* são de tal maneira ofensivos aos negros, que se impõe uma ressalva: eles só poderiam ser significantes de um mundo acabado, equilibrado e em repouso, para grupos sociais de pele branca, que se beneficiariam de um congelamento das diferenças sociais. Van Dijk (1991:39), num estudo sobre o papel da imprensa na reprodução do racismo, afirma:

> "In the domain of ethnic relations, all white people in principle benefit from the discriminatory practices and cognitions that define the racist system, for instance in employment, housing, and education. Hence, unlike minority group members, most white people seldom have material goals and interests that motivate the development of an anti-racist ideology."

Embora, em sua pesquisa, esse autor esteja tratando do racismo num sentido mais amplo, incluindo além do preconceito contra o negro o preconceito contra outros grupos sociais não brancos, poderíamos afirmar com certa segurança o que nos parece inegável: para a raça negra discriminada, em lugar de um mundo em equilíbrio, o que há é o desequilíbrio, a desigualdade. Isso pode ser facilmente percebido, a partir do discurso racista que emerge dos provérbios.

---

[27] Segundo Benjamin, "o romance, cujos primórdios remotam à Antiguidade, precisou de centenas de anos para encontrar, na burguesia ascendente, os elementos favoráveis a seu florescimento. Quando esses elementos surgiram, a narrativa começou pouco a pouco a tornar-se arcaica..." (Benjamin, 1936: 202). E os provérbios, vistos enquanto ruínas de antigas narrativas, também se foram arcaizando.

O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO

Os provérbios se inserem numa tradição oral multissecular, ao lado de outras formas populares tais como as frases feitas, os adágios, rifões, ditados, anexins, aforismos, máximas, axiomas, estribilhos, etc., termos esses - como o afirmam Da Mota (1984:42) e Steinberg (1985:10), entre outros - empregados em geral uns pelos outros, apesar de existirem diferenças sutis e difíceis de serem determinadas entre eles. Amadeu Amaral (1982:218), antes desses autores, já tinha posto em dúvida a possibilidade de se saber o que sejam de fato "os provérbios propriamente ditos", considerando que, quaisquer que sejam as definições correntes do termo, elas são meramente aproximativas, uma vez que "a substância fluida escapa por entre as frinchas das frases que a pretendem conter." É também por isso que, apesar de termos feito no tópico anterior uma tentativa de separar aquilo que é provérbio daquilo que não é provérbio, evitamos o trabalho de dar a essa questão o rigor que ela mereceria.

Esse estoque de dizeres proverbiais oriundo da tradição oral seria, segundo Câmara Cascudo (1984:75), "uma literatura incrivelmente atual" que constituiria a "sabedoria popular", o "conselho dos antigos".

Hernâni Donato, na introdução ao *Dicionário brasileiro de provérbios, locuções e ditos curiosos*, de Magalhães Júnior (1977:6), afirma que os provérbios refletem "situações e anseios universais e eternos." Na verdade, como no caso do problema da definição tratado no parágrafo anterior, diversos autores, ao conceituarem os provérbios, têm empregado explícita ou implicitamente um ou outro dos traços seguintes: [+sabedoria], [+verdade], [+universalidade] e [+eternidade]. Entre eles, mencionem-se os autores citados por Da Mota (1974), em seu *Provérbios em Goiás*, referido acima, cujas citações transcreveremos abaixo, com a finalidade de evitar remissões repetitivas a esse autor e seu trabalho.

Comecemos com a declaração de Toledo França, que redigiu o prefácio ao livro de Da Mota: "O provérbio é uma das fontes mais antigas do *conhecimento tradicional*, que as gerações adultas vêm usando no mundo inteiro para transmitir aos mais jovens a sua experiência. (...) O estudo da *sabedoria*, em que se incluiam os provérbios..."; Cezar Boliac, escritor romeno: "Proverbele sint *filozofia natiilor*: experienta colectiva a generalatiilor"[29]; Jean Paulhan, autor francês: "Lorsque je prononce le proverbe,

---

[28] Isso, contudo, não significa que não se possa pensar na possibilidade de um "afrouxamento" na definição de provérbio, para a inclusão de provérbios com estrutura ternária.

[29] Tradução: "Os provérbios são a filosofia das nações; e experiência coletiva das gerações". In: BOLIAC, C. *Opere alese*. Bucuresti, Editura de Stat, Clasicii Romini.

ce n'est point une que je place habilement, c'est une *verité* dont j'affirme l'existence"[30]; Francis Bacon: "The genius, wit, and spirit of a *nation* are discovered in its proverbs"[31]; Voltaire: "Le peuple *a souvent raison* dans ses proverbs"[32]; Padre Vieira: "Os provérbios, que são *Evangelhos Humanos*, fê-los a experiência, e conserva-os a prudência para a doutrina e direção de vida, e não para descuido, como acontece aos néscios, para cautela"; Afrânio Peixoto: "A essência da trova popular, como do refrão ou provérbio, é ser pela sua simplicidade, *universal* e *eterna*"; e Rodrigues Marin "...refranes, pues estos son *el almacén general de la sabiduria*"[33].

Se tomarmos os traços depreendidos das expressões em itálico[34] do parágrafo anterior (*conhecimento tradicional, sabedoria, filozofia natiilor, verité, nation, a souvent raison, Evangelhos Humanos, universal, eterna* e *almacén general de la sabiduria*) e testarmos sua aplicabilidade ao conjunto de provérbios que integram o *corpus*, perceberemos imediatamente sua inadequação e insuficiência. Como, atribuir, termos como *evangelho humano, verdade, armazém geral da sabedoria*, por exemplo, a provérbios racistas tais como P16 (*Negro só entra no céu por descuido de São Pedro*) e P43 (*Negro quando não suja na entrada, suja na saída*)?

Decorre daí que um propósito secundário deste trabalho poderia ser o de demonstrar a insuficiência de certo conceito resultante, é certo, da observação empírica sobre os provérbios, mas que continua a circular: o de que os provérbios são o depósito das verdades universais e da sabedoria popular.

DELIMITAÇÃO DO CAMPO DE ESTUDO

O estudo dos provérbios pode ser empreendido de variadas correntes teóricas e diferentes enfoques. Segundo Amaral (1982:229), esses objetos podem ser estudados sob dois enfoques principais. De um lado, há os que se aproximam deles *para apreciá-los*, seja enquanto forma, seja enquanto conteúdo. Esse grupo compartilha as idéias clássicas sobre a sabedoria e a beleza dos adágios. Entre eles e conferindo-lhes certa autoridade, estão Erasmo e Vico, que foi quem cunhou, ainda segundo Amaral, a expressão "sabedoria das nações" para referir-se aos provérbios, concebendo-os

---

[30] "Quando eu pronuncio um provérbio, não é um ponto que eu coloco habilmente, é uma verdade da qual eu afirmo a existência."
[31] "O gênio, a agudez e o espírito de uma nação são descritos pelos provérbios."
[32] "O povo tem freqüentemente razão em seus provérbios."
[33] "...refrões, pois estes são o armazém geral da sabedoria."
[34] Itálicos nossos.

BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

como objetos de alto valor moral, intelectual, poético, didático e estilístico, cuja colecionação deveria ser recomendada, "porque o livro que reunisse os provérbios de todos os tempos e todos os povos seria, 'dopo la Biblia, il libro più gravido di pensieri'" (Idem: 230).

Mas esse modo de conceber os provérbios enquanto "sabedoria das nações", esse modo de solenizar seu conteúdo por meio da comparação com o texto bíblico não provém, na verdade, de Vico, mas da própria Bíblia, mais precisamente do livro de Provérbios, onde no primeiro capítulo se lê: "Para aprender a sabedoria e o ensino; para entender as palavras da inteligência; para obter o ensino do bom proceder, a justiça, o juízo, e a eqüidade; para dar aos simples prudência; e aos jovens, conhecimento e bom siso..."

A alusão à "sabedoria", ao "ensino", à "inteligência", ao "bom proceder", à "justiça", ao "juízo" e à "eqüidade" evidenciam essa leitura dos provérbios enquanto instrumento didático ou prático, que confere "sabedoria", valores morais ("justiça", "juízo", "prudência" e "eqüidade") e intelectuais ("conhecimento", "inteligência").

Pode-se, portanto, dizer que tal abordagem trata os provérbios como uma segunda Bíblia, conferindo a esses objetos caráter prescritivo e prático, isto é, os "bons" provérbios seriam uma espécie de "receita" para a vida cotidiana, ficando de fora aqueles que não pudessem ser entendidos como o belo e o bom.

Outro modo de olhar para os provérbios é o que os considera *como meros objetos de estudo*, dos quais o estudioso pode se aproximar como se aproximaria de quaisquer outros fenômenos da natureza, sem essa intenção prescritiva ou finalidade prática, sem enfim essa aura de "sabedoria das nações" ou "dos antigos" que persiste em acompanhar os ditos proverbiais. O mérito de tal perspectiva está em mostrar que se pode lançar sobre as formas coletivas e tradicionais um olhar despojado de necessidades moralizantes e práticas.

Dessas duas noções fundamentais, parece derivar a grande maioria das abordagens que foram e têm sido realizadas acerca do assunto.

Alguns estudiosos se ocuparam desses objetos com o propósito de defini-los e tecer considerações quanto à forma e ao conteúdo, em análises de frases isoladas, como Greimas (1975), já tratado em maiores detalhes no tópico anterior, Dundes (1975), em seu trabalho sobre a estrutura dos provérbios, Brown (1977), em "The wisdom of many: proverbs and proverbial expressions", e Xatara (1994).

Sanchez (1982), com sua tese de mestrado *Os refrãos no discurso de Sancho Pança: um estudo semântico*, é apenas um dentre um número expressivo de pesquisadores que poderiam ser mencionados por considerar as especificidades da emergência dos provérbios no interior de obras literárias.

Lexicólogos, folcloristas ou colecionadores dos dizeres populares em geral, tais como Da Mota (1976), em seu *Provérbios em Goiás*, Amaral (1976), Peres e Mota (1982), entre outros, são apenas alguns dos estudiosos brasileiros que se ocuparam dos provérbios de diferentes perspectivas.

Mais recentemente, Rocha (1995), em seu excelente trabalho *A Enunciação dos Provérbios*, trabalha os provérbios "tendo em vista o seu emprego, de acordo com a lingüística da enunciação e do discurso; Oliveira (1996), da perspectiva da AD, preocupou-se em estudar o fenômeno do assujeitamento no discurso proverbial; Tafarello (1997), em "Quando o provérbio é pró-humor", toma como objeto o processo de parodização dos provérbios e o conseqüente processo de humor envolvido; e, finalmente, Possenti (1997), ao mostrar como a análise dos provérbios - genericamente tidos como exemplos lapidares, no sentido de mostrarem o "reinado" do O/outro, na AD - pode servir, também e justamente, para indicar os indícios de uma atividade do sujeito com e sobre a língua/discurso.

Os trabalhos mencionados acima não esgotam nem os trabalhos que efetivamente se fizeram na academia sobre os provérbios, nem as possibilidades de abordagem de diversos novos enfoques sob os quais os provérbios podem ser pesquisados.

Neste texto, e adiantamos que isso seria mesmo inevitável, deixaremos de lado muitas perspectivas relevantes a partir das quais o analista poderia olhar para o repertório proverbial. Uma delas é a da Psicanálise. Não temos conhecimento de nenhum trabalho que tenha contemplado especificamente a leitura de provérbios à luz da teoria psicanalítica. Em *Os chistes e sua relação com o insconsciente* (1905:122), Freud, ao tratar do papel desempenhado pelos chistes a serviço de um propósito hostil, afirma que "a hostilidade brutal, proibida pela lei, *foi substituída pela invectiva verbal*".

Embora esteja esse autor considerando o papel do discurso veiculado nos *chistes hostis* - e parece razoável supor a aplicabilidade de sua teoria às piadas hostis[35] ao negro -, não podemos descartar a hipótese de que os provérbios racistas também, talvez de outro modo, possam de alguma forma ser vistos como parte do que esse autor chama de "nova técnica de invectiva que objetiva o

[35] Estamos aqui opondo *chistes* a *piadas* de modo geral. Para Freud (1905), o chiste tem propriedades técnico-formais bem específicas que não poderiam ser encontradas em boa parte das piadas do *corpus*.

aliciamento (...) contra nosso inimigo." Lembrando que, nessa mesma citação, poucas linhas acima, o substantivo *invectiva* aparece modificado pelo modificador *verbal*.

Considerando essa perspectiva, provérbios e piadas racistas poderiam ser encarados como produtos verbais destinados a substituir nas sociedades civilizadas, como afirma o psicanalista alemão, a liberação de uma ação violenta reprimida contra o "próximo".

Sem qualquer presunção de discutir a validade ou não dessa idéia, lembramos apenas que provérbios e piadas racistas, em lugar de *substituir* ações violentas, têm também servido historicamente para *justificar* ações de violência efetivamente praticadas contra a raça negra. Assim, não nos parece adequado entender o vocábulo *substituir*, em termos absolutos. Afinal, transformar pelo discurso o negro em alvo de chacota e depreciação e prevenir em relação a ele não deixam de ser de certo modo violência.

De Freud, isso é tudo que diremos, uma vez que o propósito deste texto, conforme já dissemos, é mostrar como provérbios e piadas servem para mostrar que o discurso da discriminação racial continua a nutrir-se de múltiplas (re)enunciações, atuando como a água que, ao encontrar obstáculos à sua progressão, sempre arranja um modo de alterar sua rota para atingir o mesmo objetivo, a saber, a reprodução do preconceito.

II - ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

Antes de quaisquer aproximações, é importante discutir em que sentido empregamos a palavra *discurso*, visto permitir esse termo interpretações variadas. Coracini (1991) justifica a imprecisão com que vem sendo tratada a expressão Análise do Discurso, atribuindo-a às inúmeras definições dadas pelos lingüistas ao termo "discurso". Em seu texto "Análise de Discurso: em busca de uma metodologia", a pesquisadora relaciona, para o termo, nove concepções diferentes, recorrentes em textos acadêmicos e que supõem, conseqüentemente, compreensões diversas de linguagem, língua e sujeito.

Esse problema parece ser antigo. Aliás, seria inadequado pensar na ausência dessa variedade de enfoques, dada a multiplicidade histórica que marca a constituição das sociedades. Maingueneau (1984:5), antes de Coracini, reconhecendo essa pluralidade de definições da expressão - "desde as mais restritivas até as mais abrangentes" -, toma-a *provisoriamente* enquanto "dispersão de textos cujo modo de inscrição histórica permite definir como um espaço de regularidades enunciativas", numa remissão a Foucault (1969:136), para quem o *discurso* é visto como

> "um conjunto de enunciados, na medida em que se apóiem na mesma formação discursiva; ele não forma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar (e explicar, se for o caso) na história; é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência. (...) é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa."

Tal concepção nos interessaria, a princípio, por duas razões: primeiro, porque afirma constituir o discurso "um número *limitado* de enunciados para os quais se poderia definir um conjunto de condições de existência"; e, segundo, porque define o discurso como um sistema de restrições, que controlaria "em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, *as condições de exercício da função enunciativa.*" Isto é, delimitaria dentro do dizível aquela parte que poderia ser enunciável, desenhando, assim, os contornos de uma FD.

Não deveríamos esquecer que Foucault, em *Arqueologia do Saber*, está evitando justamente uma concepção de história homogênea, articulada por categorias como *influência, relação causa/efeito*, etc., como se a história fosse encarada enquanto recuperação integral (sem fissuras, frinchas) do passado. Segundo Maingueneau (1984: 8), Foucault renuncia à análise do "estágio terminal", isto é, do texto mesmo, em favor de um modelo de análise do nível "profundo", interessando-se mais pela descrição de uma rede de traços e desconsiderando o fato de que esses traços ainda são os de um discurso e não os de um monumento.

A crítica de Maingueneau a Foucault fere justamente esta questão: este último, tomando o discurso apenas como o dito, o enunciado, teria tido uma visão extremamente estática e arquitetural do discurso, descartando sua manifestação superficial, instância igualmente relevante, uma vez que, para Maingueneau:

> "a 'enunciabilidade' de um discurso, o fato de que tenha sido objeto de atos enunciação, por um conjunto de indivíduos, não é uma propriedade que lhe é atribuída de acréscimo, mas alguma coisa radical, que condiciona toda sua estrutura" (idem: 9).

É, portanto, assim que Maingueneau vai propor um deslocamento no conceito de discurso em relação à visão foucaultiana:

> "Ele (o discurso) não é nem um sistema de "idéias", nem uma totalidade estratificada que poderíamos decompor mecanicamente, nem uma dispersão de ruínas passível de substituições topográficas, mas *um sistema de regras que define a especificidade de uma enunciação*[1]" (1984: 9).

O movimento demarcatório realizado por Maingueneau não descarta a noção de discurso foucaultiana; na verdade, a inclui numa noção mais ampla que considera o discurso como a relação que une *formação discursiva* e *superfície discursiva*. A primeira dessas categorias diz respeito ao "sistema de restrições de boa formação semântica"; a segunda, "ao conjunto de enunciados produzidos de acordo com esses sistema", algo semelhante ao par opositivo *langue/parole* de Saussure.

Esse deslocamento realizado por Maingueneau permite que se veja o discurso não apenas como o já dito, como um conjunto finito de enunciados já realizados, mas sobretudo como "um conjunto virtual, o dos enunciados produzíveis de acordo com as restrições da formação discursiva"(Idem:10).

---

[1] Grifo nosso.

Pareceu-nos, pois, adequado adotar a perspectiva de Maingueneau por pelo menos duas razões: primeiro porque o *corpus* de provérbios racistas que colhemos parecia apontar em duas direções: para a finitude de enunciados já realizados; e para uma provável produtividade percebida em certas estruturas sintáticas recorrentes[2]. Além disso, a presença de piadas racistas de estrutura formal igualmente recorrente, e cujos ingredientes semânticos só podiam ser explicados a partir de situações bem específicas da vida moderna, serviram para reforçar essa concepção de discurso não apenas como um sistema de regras de enunciados já realizados, mas como uma espécie de "máquina" produtora de sentidos que opera sobre uma semântica de base. Falar, portanto, de um "discurso racista", sob esse ponto de vista, será tanto reenviar a um conjunto de enunciados já efetivados, quanto a um conjunto *virtual* de enunciados possíveis de serem enunciados de acordo com as restrições da formação discursiva (doravante: FD).

Se, de um lado, tratar o discurso como um sistema de controle interessa-nos, já que essa noção fornece uma categoria explicativa do silenciamento imposto pela FD a certos sentidos (em nosso caso, seria impensável encontrar um provérbio racista que fizesse o discurso do preconceito contra o negro, afirmando que o trabalho do escravo negro enriqueceu o branco, por exemplo), de outro, esse modo de pensar o discurso enquanto sistema de controle prescinde da figura do autor e sabe-se, nos domínios da AD, que provérbios não têm autor no sentido corrente do termo. É, por assim dizer, dispensável saber que sujeito empírico os tenha enunciado pela primeira vez. Isso não significa, contudo, que estejamos sugerindo que, caso tivessem um autor, o controle deixaria de operar. Absolutamente. Digamos apenas que os provérbios, por serem enunciados desvinculados da noção de autor, parecem bom exemplo de que os discursos não surgem do aparelho psicológico ou racional dos sujeitos.

O GÊNERO

Se o discurso dos provérbios não surge do aparelho psicológico ou racional dos enunciadores, parece adequado concluir que ele, à semelhança de outros objetos lingüísticos, sofra de algumas determinações. Uma delas é a de gênero.

---

[2] Constatamos no *corpus* a presença de estruturas formais recorrentes como as que multiplicam enunciados em torno da estrutura: *negro + advérbio de negação* + predicado descritivo de algum traço [+ universal] + predicado descritivo de traço [- universal], depreciativo do traço anterior. Ex: *Negro não nasce, aparece.* Ou, *negro não come, engole.* Número substancial de provérbios com esta estrutura apontava para um processo produtivo, a ponto de munido da mesma estrutura podermos constatar que era possível "criar" novos provérbios com a mesma estrutura. Ex: *Negro não escreve, rabisca (borra).*

Para Maingueneau (1996:54), a Análise do Discurso, ao relacionar *palavras* com *lugares*, dá um papel central aos gêneros do discurso[3]. Mas não nos mesmos termos da perspectiva tradicional, que compreendia os gêneros como tipos de molduras nas quais se introduziam conteúdos que lhes eram independentes. Ou seja, como um conjunto de características formais e de procedimentos. Para a AD, seria melhor ver nos gêneros atividades mais ou menos ritualizadas que não podem realizar-se com sucesso, sem estarem de acordo com as regras institucionais.

Assim, o gênero "correspondência dos leitores" ou "cartas dos leitores" da revista *Veja*, por exemplo, poderia publicar ou não a carta de um leitor que criticasse certo modo de fazer jornalismo da equipe editorial da revista. As normas ou regras determinantes de um gênero afetariam, ainda de acordo com Maingueneau, "o estatuto dos enunciadores e dos coenunciadores, respectivamente" (aqui entraria a legitimidade do lugar ocupado por cada um deles); "as circunstâncias temporais e locais da enunciação"; "o suporte e os modos de difusão" (a televisão, por exemplo, pode mudar o dispositivo do *sermão*, ou da *missa*. Isso pode ser visto nas recentes aparições televisivas do padre Marcelo Rossi na mídia nacional); "os temas que podem ser introduzidos; e, finalmente, a dimensão, o modo de organização, o modo como uma formação discursiva se assume num gênero pode não ser o mesmo com que outra formação discursiva se assume no mesmo gênero"(o *sermão*, para um pastor evangélico tradicional, é assumido de modo diferente daquele de um "pastor" da igreja universal, por exemplo. Aliás, o próprio estatuto do pastor, enquanto aquele que teria autoridade para fazer o discurso por meio do sermão, é radicalmente diferente em igrejas diferentes).

O que importa ressaltar, por ora, é que o gênero do discurso "tem uma incidência decisiva para a interpretação dos enunciados. Não se pode interpretar um enunciado se não se souber a que *gênero* o ligar" (Maingueneau, 1996: 55). O gênero, desse modo, constitui questão fundamental, na perspectiva da AD.

Bakhtin (1979:302), de outra perspectiva, é verdade, e, antes de Maingueneau, já destacava a importância da noção de gênero ao afirmar:

> "Os gêneros do discurso organizam nossa fala da mesma maneira que a organizam as formas gramaticais (sintáticas). Aprendemos a moldar nossa fala às formas do gênero e, ao ouvir a fala do outro, sabemos de imediato, bem nas

[3] Entre os gêneros citados por esse autor, estariam os mecanismos de comunicação sócio-historicamente determinados como o *fait divers*, o editorial, a consulta médica, o interrogatório policial, os pequenos anúncios, a conferência universitária, o relatório de estágio, gêneros mais estáveis como a receita de cozinha e as orações religiosas, ou outros mais passageiros como o jornal televisivo, por exemplo (Maingueneau, 1996:54).

> primeiras palavras, pressentir-lhe o gênero, adivinhar-lhe o volume (a extensão aproximada do todo discursivo), a estrutura composicional, prever-lhe o fim, ou seja, desde o início somos sensíveis ao todo discursivo que, em seguida, no processo da fala, evidenciará suas diferenciações."

Para esse autor, os locutores que interagem numa interlocução recebem, mais que as formas prescritivas da língua comum, isto é, os componentes e as estruturas gramaticais, as formas não menos prescritivas do enunciado, ou seja, os gêneros do discurso, que são igualmente indispensáveis a um entendimento entre locutores (1979: 304).

Retomando a oposição língua/discurso, usada para tratar do conjunto de restrições que incide sobre o discurso, se a língua, como o diz Maingueneau (1984), de Saussure ou dos lingüistas, opera sobre a suposição segundo a qual não se pode dizer tudo, senão apenas o que é permitido pelo jogo de restrições que a afetam, o discurso, por seu turno e em seu nível, trabalha sobre suposição análoga: a de que para uma sociedade particular, no interior de um idioma igualmente particular, numa situação espaço-temporal definida, somente uma parte do dizível é acessível, em razão de um jogo de coerções semelhantes que afetam o discurso. Esse dizível que emerge desse "filtro" semântico forma um sistema e desenha as fronteiras de uma formação discursiva.

O discurso, portanto, visto desse posto de observação, surge como o resultado de um complexo sistema de restrições: de um lado, a língua o restringe, já que é materializado em objeto lingüístico; de outro, a história o cerceia. E, quando empregamos o termo história, temos em vista a história das instituições, das formações discursivas e dos gêneros, bem como da relação destes com aquelas. Isso não significaria, entretanto, a atribuição à história de um papel exclusivamente restritivo. O processo histórico em si desempenha papel produtivo que não pode ser esquecido. Já que é na e pela história que os discursos ganham corpo, se expandem.

COMPETÊNCIA DISCURSIVA

O discurso, conforme a visão acima, seria visto como a *própria relação* que une FD e superfície discursiva. Tal relação evoca naturalmente a noção de *competência discursiva*, sugerida por Maingueneau (1984: 45). Depois de precaver-se contra prováveis críticas, quer a de estar criando, com a definição de seu *sistema de restrições semânticas*, uma "língua" específica para um discurso, quer a de ser "inatista" e "ahistoricista", isto é, a de postular a dissociação entre discurso e história e admitir um sistema correlato de uma subjetividade transcendental, sugere a viabilidade de aceitar a idéia de

competência sem que isso implique comprometer-se com o envelope epistemológico que é, freqüentemente, associado a ela. Para ele, Foucault exclui a noção de competência porque seu conceito de discurso supõe apenas os enunciados que foram realmente ditos; ao passo que seu desvio por um modelo que admite o discurso não apenas como o que já se disse senão também como o que se *pode* dizer permitiria explicar melhor justamente aquilo que foi efetivamente dito. E assim se defende:

> "A única coisa que importa é não ser levado da competência a uma combinatória ahistórica, ou, ao contrário, por respeito à coisa enunciada, não naufragar na pura descrição" (1984: 47).

A vantagem que a noção de *competência discursiva* acrescenta à análise enunciativa, ainda segundo o mesmo autor, consiste em não supor a existência de uma relação de exterioridade entre a *posição* enunciativa e os sujeitos que vêm ocupá-la. Seu argumento parece ser o seguinte: um discurso precisa ser enunciável, precisa ganhar corpo por meio das diversas enunciações. Para isso, é preciso que haja sujeitos que ocupem a *posição* enunciativa a partir da qual produzam o discurso permitido pelo sistema de restrições semânticas da formação discursiva. E esses sujeitos devem "saber" o que vão dizer. Se essa atividade dos sujeitos é negada, sob o argumento de exorcizar a ameaça do sujeito idealista, a tendência é a redução do papel dos enunciadores discursivos, que não passariam de "ceras moles" "dominadas", "assujeitadas" por um discurso todo-poderoso exterior a esses sujeitos, que aceitariam a "dominação" por algum interesse não muito claro.

> "Ora, é (obviamente) necessário pensar no simples fato de que um Sujeito possa produzir enunciados que relevam de tal ou tal discurso, que ele possa dominar o sistema de regras que os torna possíveis.(...) Além das restrições de ordem histórica, é necessário fazer intervir restrições de ordem "sistêmica". O princípio de uma competência discursiva permite esclarecer um pouco a articulação do discurso e a capacidade dos Sujeitos de interpretar e de produzir enunciados que relevam dele" (Maingueneau, 1984: 50).

Maingueneau parece rebater aqui justamente uma concepção de discurso que valoriza exclusivamente as condições históricas e institucionais ligadas ao aparecimento dos enunciados, como ocorre com Foucault (1969:30), para quem a resposta à pergunta de como apareceu um determinado enunciado e não outro em seu lugar é institucional e histórica, ou seja, explica-se com "com restrições de ordem histórica". Estaria esquecida outra questão igualmente legítima, acrescentada por

Maingueneau: como a competência discursiva capaz de produzir tal enunciado apareceu e não outra em seu lugar? Isto é, com "restrições de ordem sistêmica".

Ora, a explicação desse posicionamento de Foucault (idem: 30,31) está na sua insistência em ver apenas a *língua* como "um sistema para enunciados possíveis", negando ao discurso esse mesmo estatuto.

A noção de competência discursiva posta em questão por Maingueneau, destarte, inclui tanto o real quanto o virtual. E é essa *virtualidade* do processo discursivo que parece fornecer embasamento teórico para pensarmos a incompletude do *corpus* de que dispomos: se não conseguimos recuperar todos os provérbios racistas que tematizam o preconceito contra o negro que já circularam, esse fato, longe de ser um grave problema, passa a ser uma questão talvez menor, dado que a partir de um conjunto, mesmo incompleto, de enunciados efetivamente produzidos vislumbra-se a possibilidade de encontrar a lei de sua produtividade, isto é, aquilo que permitiria prever o que poderia ser dito sobre o negro dentro do mesmo *espaço discursivo*. Em outros termos, através da noção de *competência discursiva*, talvez seja possível afirmar que os futuros provérbios eventualmente enunciados da mesma posição, se houver, ou aqueles que foram realmente enunciados mas escaparam à lupa da pesquisa, obedecerão às mesma restrições, serão de certo modo um retorno do mesmo, ou serão outro discurso, embora simultaneamente possam apresentar-se como o novo, sob dois aspectos diferentes: primeiro, porque "dão corpo", "engrossam" o já dito, mas também num sentido bem próprio à situação enunciativa em si, com todo o jogo que lhe é peculiar: a enunciação é irrepetível.

> "A enunciação é um acontecimento que não se repete: tem uma singularidade situada e datada que não se pode reduzir" (Foucault, 1969:116).

É novamente e ainda Maingueneau (1984: 131) que, ao tratar da questão da polêmica como interincompreensão, parece reforçar a vantagem dessa noção ao declarar:

> "O universo semântico do discurso está presente em sua totalidade desde os primeiros textos que relevam dele, e, nesse sentido, pode-se dizer que os enunciados posteriores que vão suscitar controvérsias são acessórios".

Evidentemente, não se quer com isso esquecer a natureza irredutível dos enunciados proverbiais que efetivamente ocorreram. Permanece inalterável que, do universo dizível da formação discursiva de que relevam, eles tenham sido ditos e não outra coisa em seu lugar. Além disso, os contornos daquilo a

que chamamos *virtual* só poderiam ganhar visibilidade, a partir de um *corpus* concreto de enunciações já realizadas sobre as quais podemos operar, a ponto de poderem ser feitas predições quanto aos prováveis futuros enunciados produzidos do mesmo lugar. É preciso, portanto, considerar tanto a historicidade da emergência efetiva desses enunciados, quanto reconhecer seu caráter "acessório" de retorno ao já dito.

PARÁFRASE E PARAFRASAGEM

E é a partir desse retorno ao mesmo que reencontramos a noção de *parafrasagem*, como um processo discursivo por meio do qual a produção de sentidos novos ou de seqüências novas não passaria de um retorno ao molde, ou, mais precisamente, à "matriz do sentido", permitida pela formação discursiva. Essa "matriz do sentido" configura um espaço em que os enunciados são, conforme Brandão (1995), "retomados" e "reformulados", num movimento permanente, tendo em vista o fechamento das fronteiras e a preservação da identidade de uma formação discursiva.

Orlandi (1999: 36) afirma ser difícil traçar fronteiras bem definidas entre o mesmo e o diferente, quando se pensa a linguagem do ponto de vista do discurso, dado que o funcionamento mesmo da linguagem se fundamenta numa tensão permanente entre processos parafrásticos e processos polissêmicos. Os primeiros seriam aqueles por meio dos quais em toda enunciação existe sempre algo que se mantém, ou seja, o dizível, a memória; os segundos seriam responsáveis pelo deslocamento, pela ruptura de processos de significação. Se, de um lado, a paráfrase representa o retorno aos mesmos espaços de dizer, se pelo processo parafrástico se produzem formulações diferentes do mesmo dizer sedimentado, estabilizado, de outro os processos polissêmicos jogam com o equívoco, produzindo o movimento dos sentidos.

Poderíamos dizer que a retomada parafrástica se dá unicamente pela necessidade que uma FD tem de "dar corpo", de reafirmar o seu discurso. Mas essa nova enunciação do "mesmo" já não é a simples repetição. E, se Foucault está certo ao afirmar, como já vimos, que "a enunciação é um acontecimento que não se repete", então é preciso considerar que o produto desse processo de formulação parafrástica – a paráfrase - não pode ser reduzido sempre à pura e simples repetição.

A NOÇÃO DE PARÁFRASE EM FUCHS

Entre os teóricos que abordaram a noção de paráfrase, encontramos Catherine Fuchs. Em um texto publicado em *Le Français dans le Monde*, nº 178, em 1983, intitulado "La parafhrase linguistique"[4], a autora, depois de reconhecer a dificuldade de dar um tratamento preciso à noção de paráfrase, em razão de ser objeto de um leque de caracterizações opostas, passa a examinar as vertentes históricas que alimentam a reflexão lingüística atual sobre o tema: a perspectiva lógica da equivalência formal, a perspectiva gramatical da sinonímia e a perspectiva retórica da reformulação.

Para a lógica, duas proposições são consideradas "equivalentes" se possuem o mesmo "valor de verdade" e se existem regras que normatizam a equivalência entre elas. Assim, "É necessário que eu termine este texto" = "Não é possível que eu não termine este texto" e "Eu partirei" = "Eu não ficarei", por exemplo, constituem paráfrases que partilham equivalência formal.

Segundo Fuchs, mesmo os formalistas que rejeitam o critério da identidade de valores de verdade retomam da lógica a idéia básica de considerar a paráfrase em termos de equivalência formal: duas paráfrases são formalmente equivalentes se compartilham uma propriedade comum. Caberia ao lingüista, então, dentro dessa perspectiva, estabelecer famílias de enunciados lingüisticamente equivalentes, isto é, cujo parentesco sintático possa ser descrito e que ele postula terem o "mesmo sentido".

A maioria dos formalistas reúne as famílias parafrásticas sobre a base de uma derivação de enunciados equivalentes, a partir de uma fórmula abstrata comum, que pretende representar as relações gramaticais profundas e, portanto, a constância semântica, partilhada por estes enunciados. Algo semelhante à "estrutura profunda", da gramática gerativa. Nessa perspectiva, o modelo de paráfrase lingüística seria a relação entre frases ativas e passivas ("Pedro construiu a casa" = "A casa foi construída por Pedro") ou a relação entre frases conversas ("Pedro vendeu a casa a Paulo" = "Paulo comprou a casa de Pedro"). Esses pares de paráfrases sofreriam certa alteração apenas na ordem dos elementos constituintes, mas conservariam um fundo semântico-gramatical comum.

Uma crítica que poderíamos adiantar sobre esse modo de enxergar o fenômeno, caso aceitemos a tese de que o sentido não está nas palavras mas na relação entre elas e delas com o real, é a de que a

---

[4] A versão do texto de que nos valemos é uma tradução para o português, de João Wanderley Geraldi, publicada em *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, nº 8, 1985, páginas 129-134, sob o título: "A Paráfrase Lingüística - equivalência, sinonímia ou reformulação?"

simples alteração da ordem do constituintes já estabeleria novas relações e desencadeariam mudanças de sentido não previstas por tal modelo de análise da questão.

A abordagem gramatical da paráfrase enquanto sinonímia de frases alterna entre duas concepções prevalecentes: primeiro, a quantitativa, que considera a sinonímia como identidade verdadeira de sentido (na língua, há numerosas palavras que têm o mesmo sentido); e, segundo, a qualitativa, que considera a sinonímia apenas como proximidade de sentido (a língua instaura sutis diferenças semânticas entre as sinonímias, que se traduzem em diferenças de emprego).

Na lingüística contemporânea, a abordagem estritamente sintática da paráfrase corresponde à concepção quantitativa que, ao inventariar o conjunto de estruturas parafrásticas, com o fim de conservar a idéia intuitiva de uma certa "identidade de sentido", apaga as sutis diferenças semânticas entre elas; já a concepção qualitativa, que leva em conta não apenas o que as paráfrases têm em comum, mas justamente aquilo que as diferencia, é objeto de diversas abordagens semânticas posteriores à abordagem sintática, tais como as semânticas gerativa e formal, por exemplo[5].

Tal abordagem da paráfrase deixa evidente que o fenômeno da sinonímia (entre palavras e frases) pressupõe a estabilidade de um referente comum, sobre o qual se tem a possibilidade de acrescentar pontos de vista diferentes e concepções múltiplas. E é a partir dessa estabilidade do referente que se postula a idéia de núcleo semântico comum e de diferenças semânticas secundárias.

Fuchs, entretanto, adverte que a identidade referencial, embora constitua condição necessária à sinonímia, não é suficiente, já que se pode referir a um mesmo objeto ou estado de coisas de modo semanticamente divergente, ou até contraditório (chamar *Vénus* de *estrela da manhã* ou *estrela da tarde* e qualificar um mesmo acontecimento como milagre ou catástrofe, por exemplo). É preciso, portanto, que o sentido denotativo de base seja idêntico e não apenas o referente denotado. Desse ponto de vista, opõem-se o sentido à referência, a denotação às conotações, o semantismo de base aos semantismos secundários. A idéia prevalecente nessas formas diferentes de enxergar o fenômeno é a de um núcleo "duro", objetivo (segundo autores, identidade de "conteúdo informacional", de "sentido cognitivo" ou "sentido lógico"), opondo-se às variações subjetivas, consideradas menores (qualificadas de "estilísticas", "enfáticas", "conotativas").

---

[5] Esta posição da lingüística contemporânea fundamenta-se na argumentação já defendida pelos clássicos, que viam a sinonímia lexical em termos de uma "idéia principal" e de diferenças de "idéias acessórias". Assim, a terra é, para o lavrador, um solo que se cultiva; para um jurista, um território submetido à jurisdição; e para o soldado ou engenheiro, um terreno passível suportar fortificações. Isto é, terra, solo, território e terreno teriam um núcleo semântico de partida comum, algo como um "significado de base", sobre o qual se enxertariam "significados secundários" variáveis, que modulam de modo diferente o núcleo de partida.

Mas, para Fuchs, essas variações subjetivas julgadas menores estão longe de ser insignificantes, pois configuram o espaço onde é possível resgatar o percurso do sujeito pelas sutilezas da língua, utilizando com conhecimento de causa uma formulação ou outra, dentre as paráfrases possíveis, de acordo com a situação. Ou seja, essas variações apontam justamente para o trabalho que o sujeito realiza com a língua e sobre a língua: um trabalho, convenhamos, que não pode ser desprezado. Logo, cada enunciado de uma família parafrástica será sempre um entre outros, e único. Em outros termos, não se pode reduzir o vário ao um, sem que se perca algo significativo. A perspectiva estruturalista "esquece", até por razões metodológicas justamente esse ponto.

Outro aspecto para o qual a autora chama a atenção refere-se à idéia, segundo a qual, o fenômeno sinonímico funciona como dado imediato da consciência dos locutores, num processo em que, considerados o contexto (lingüístico) e a situação (extra-lingüística) que filtram alguns valores das expressões, o enunciador pode espontânea e momentaneamente apagar as diferenças em benefício da semelhanças e vice-versa. Isso explica por que exemplos típicos de paráfrase lingüística, como o das frases conversas, por exemplo, dificilmente seriam aceitos como de sentido idêntico. Parece difícil substituir "Maria lamenta que João tenha emprestado um terno a Pedro" por "Maria lamenta que Pedro tenha recebido emprestado um terno de João".

As duas abordagens anteriores, tanto a da equivalência formal quanto a da sinonímia semântica, têm como ponto problemático comum o fato de tratar a paráfrase enquanto uma relação virtual na língua, deixando de vê-la como uma relação atualizada no discurso. Pressupõem um duplo consenso da parte dos falantes: o consenso de que há um sentido imanente aos enunciados, inscrito no sistema da língua e suposto uniformemente decodificado por todos os sujeitos; e o consenso de que a relação de paráfrase entre enunciados é uma relação estável, inscrita na língua e uniformemente manuseada por todos os sujeitos. Esse "esquecimento" dos aspectos discursivos põe limites para o tratamento da paráfrase, quer segundo critérios formais de equivalência, quer segundo critérios semânticos de sinonímia.

Fuchs opõe, então, a abordagem da tradição retórica e literária a esses dois modelos, levando a análise para o plano do discurso, onde a paráfrase é vista como uma atividade efetiva de reformulação, mediante a qual o locutor restaura (bem ou mal, totalmente ou parcialmente, fielmente ou não) o conteúdo de um texto-fonte sob a forma de um texto-segundo. Nessa perspectiva, a consideração de

parâmetros ligados ao locutor e à situação específica de discurso torna-se indispensável, uma vez que o objetivo é o estudo dos tipos de reformulações a adotar em função do contexto e das circunstâncias[6].

Essa visão da paráfrase enquanto atividade de reformulação alimenta diversas abordagens do fenômeno nas perspectivas enunciativas, discursivas e pragmáticas, que levantam, por seu turno, três tipos de questões[7]:

Uma primeira questão levantada pela autora afirma que a reformulação parafrástica repousa sobre uma interpretação prévia do texto-fonte. Ora, se este trabalho de interpretação é variável e divergente, conforme os sujeitos e situações, não se pode esperar senão um alto grau de variabilidade no produto final, o texto. Se cada sujeito "percebe" e, conseqüentemente, restaura o texto a seu modo, isto se deve não apenas à ambigüidade intrínseca da algumas expressões, mas também e sobretudo à multivocidade inerente a todo texto, à pluralidade de níveis de decodificação e à diversidade de graus de exigência semântica segundo as situações de decodificação.

Numa segunda questão, a reformulação consiste em identificar a significação do texto-fonte àquela do novo texto. Identificação esta sempre momentânea, frágil - produto que é de um "apagamento" de diferenças - daí, a possibilidade de polêmicas: da identidade semântica impossível à alteridade manifesta, se abre um *continuum* sobre o qual os sujeitos estabelecem limites de tolerância variáveis. Assim, a atividade de reformulação realizada pelo sujeito oscila entre a reprodução do conteúdo e a sua deformação[8].

Enfim, a reformulação parafrástica se traduz por formas características de emprego metalingüístico da linguagem. Alguns discursos podem apresentar cadeias de reformulações explícitas (por exemplo, X, quero dizer Y; X e Y significam a mesma coisa; X, em outras palavras, Y; ...) que podem tornar-se objeto de uma análise lingüística.

---

[6] Isso parece explicar a presença de diversas formas de um mesmo provérbio (*Negro quando não suja na entrada, suja na saída, Negro quando não caga na entrada, caga na saída, Negro quando não borra..., borra...*, etc.), por exemplo. O locutor tenta restaurar o conteúdo do texto fonte, mas não faz à revelia, pois também sabe que há um ritmo, uma melodia, etc. O resultado é a emergência de formas diferentes do mesmo provérbio.

[7] C. Fuchs desenvolve essas questões de modo mais abrangente em La Paraphrase, P.U.F, 1982.

[8] A garantia desse processo é o fato de os dois enunciados pertencerem à mesma formação discursiva. Caso contrário, em lugar de reprodução ou deformação, teríamos a subversão, rompendo com os limites da paráfrase. Os provérbios "Negro no salão, chicote na mão" e "Negro no salão, no bolso o patacão" parecem exemplificar isso. É possível defender que esse último provérbio tenha sido construído a partir da subversão do primeiro e que, portanto, pertençam a formações discursivas diferentes. Para que esse seja o caso, deve-se interpretar o segundo como pertencente ao discurso proferido da posição enunciativa do negro. O sentido do provérbio seria algo em torno de "Se o negro está no salão é porque tem no bolso o patacão". A subversão ocorre pela substituição do segundo elemento da estrutura binária "chicote na mão" pela expressão "no bolso o patacão".

Numa perspectiva tal, ainda segundo Fuchs, o maior problema que se coloca é articular a língua e o discurso, o sistema e seu emprego, determinando aquilo que, da interpretação e da reformulação permanece previsível para o lingüista.

O conceito de paráfrase aparece também em Pêcheux & Fuchs (1975). Esses autores explicam a noção de paráfrase a partir de relações de sentido que se processam no interior de uma dada formação discursiva. Segundo a concepção materialista do discurso, as formações discursivas são componentes das formações ideológicas, as quais, por sua vez, podem abranger uma ou várias formações discursivas interligadas. O discurso, então, é concebido como um dos aspectos materiais da materialidade ideológica. E dado que as formações discursivas representam, no campo da linguagem, as formações ideológicas que lhe são correspondentes, são justamente elas que interpelam os indivíduos em sujeitos de seus discursos.

Ora, isso significa que os indivíduos interpelados pelas formações discursivas se constituem sujeitos de um discurso cujos sentidos lhe são fornecidos pelas mesmas formações discursivas que lhes constituíram a subjetividade. Dito de outra forma, as formações discursivas é que dão sentido às palavras, expressões e enunciados que os sujeitos produzem. O que equivale a dizer que essas palavras, expressões e enunciados não possuem sentido próprio. Ao contrário, podem até mesmo contrair sentidos bem diversos dependendo da formação discursiva a que pertençam. A contraparte apresenta-se igualmente verdadeira: é possível que palavras, expressões e enunciados diferentes tenham o mesmo sentido, no interior de uma dada formação discursiva. Isso ocorre porque o sentido de uma palavra, expressão ou enunciado se constitui no interior das formações discursivas, a partir da relação que essas categorias mantêm com outras palavras, expressões e enunciados da mesma formação. Daí, a definição de processo discursivo como um sistema de relações de substituição, paráfrases, sinonímias, etc., que funcionam entre os elementos lingüísticos de uma determinada formação discursiva[9].

Henry, ainda dentro dessa perspectiva materialista da paráfrase discursiva, sugere que todo discurso "concreto" é determinado duplamente: pelas formações ideológicas que condicionam este discurso a formações discursivas específicas e pela autonomia relativa da língua. Para esse autor, a

---

[9] O provérbio "Negro no salão, no bolso o patacão" pode ilustrar bem a adequabilidade dessa definição. Se proferido no interior de uma formação discursiva desfavorável ao negro, o provérbio serve para admoestar e assume o modo imperativo, podendo expressar mais ou menos o seguinte sentido: "se há negro no salão, guarde no bolso o patacão, pois o negro poderá furtá-lo de você". Nesse caso, ele poderia travar relações de sinonímia ou de semelhança com outros provérbios produzidos pela mesma formação discursiva, que associam ao negro, implícita ou explicitamente, o adjetivo *ladrão*, como "Negro correndo é ladrão, branco correndo é atleta.", por exemplo. Citem-se, ainda, P13, P34, P35, P36, P37, P48, P77, P85, P87 e P88. Já no interior de uma formação discursiva que se opõe a esta, o mesmo provérbio perde a função admoestadora e engrossa o discurso de exaltação do negro.

noção de paráfrase discursiva decorre da relação entre esses dois tipos de determinações do discurso e é vista como

> "uma noção 'contextual', no sentido de que as paráfrases discursivas dependem das condições de produção e de interpretação, ou seja, das formações discursivas às quais o discurso pode estar relacionado para nelas produzir o sentido. Formulações diferentes jamais podem ser tomadas como ligadas por uma relação de paráfrase discursiva a não ser a partir da aproximação entre seqüências nas quais elas aparecem nos mesmos ambientes" (Henry, 1975).

A relação parafrástica entre formulações diferentes só é possível se houver autonomia relativa na língua; caso contrário, como explicar a paráfrase discursiva, se o discurso fosse determinado inteiramente, em sua produção e interpretação, pela língua? Nesse caso, os sentidos já estariam previamente fixados no sistema.

O quadro teórico da AD esboçado até aqui permite identificação de dois tipos de paráfrase: uma que resulta do trabalho do pesquisador, que se debruça sobre determinado *corpus*, munido de estratégias de parafrasagem para organizá-lo e outra produzida pelo próprio enunciador, quando de sua enunciação. As marcas de paráfrase desse segundo tipo manifestam-se sob a forma da já conhecida heterogeneidade mostrada e servem para identificar, no discurso, dois termos cuja equivalência não é instituída pela língua. Na verdade, de acordo com Maingueneau (1987), ela se constitui numa tentativa de controlar a polissemia aberta pela língua e pelo interdiscurso, bloqueando o vazamento de possíveis interpretações não desejáveis de uma mesma seqüência discursiva e definindo uma rede de desvios cuja figura desenha os contornos de uma formação discursiva.

Para nosso projeto de trabalho, o primeiro tipo de paráfrase mencionado acima - o realizado por um movimento de organização por parte do pesquisador, visando reduzir os múltiplos enunciados a enunciados de base - promete ser de grande utilidade, na medida em que servirá de base teórica para proceder a uma organização do *corpus* de que dispomos, a fim de submetê-lo ao estudo. Ao realizarmos esse trabalho, contemplaremos a noção de *paráfrase discursiva*, visto se adequar essa noção aos propósitos de nosso estudo.

INTERDISCURSO, FORMAÇÃO DISCURSIVA, ESPAÇO DISCURSIVO

A alusão a *espaço discursivo*, de que trataremos brevemente mais adiante, no final deste capítulo, remete, em Maingueneau, entre outras noções possíveis, à noção de *interdiscurso*. Conforme esse autor, *o interdiscurso precede o discurso*. A conseqüência imediata de tal posicionamento é um deslocamento do objeto de análise pertinente: não se parte do discurso para ver nele marcas de uma exterioridade, mas do interdiscurso enquanto espaço de trocas entre vários discursos. É na interdiscursividade que se encontra o campo da regularidade a partir do qual os diversos discursos se constituem. Nessa acepção, não existe constituição de discursos independentes que, depois, são postos em relação. Não. A relação interdiscursiva desenha os contornos da identidade de cada discurso. Tal desenvolvimento representa um avanço em relação ao aparato teórico da primeira e segunda fases da AD e mantém vínculo com a questão da alteridade.

Parece consensual aceitar-se nos domínios da AD a insuficiência de uma concepção de discurso monológica, homogênea. Contribuiu para contestar essa visão, entre outros, o trabalho de Authier-Revuz (1982), do qual sobressaem as noções de *heterogeneidade mostrada* e de *heterogeneidade constitutiva*. Maingueneau (1982: 25) afirma que somente a primeira pode ser apreendida pelos aparelhos lingüísticos, na medida em que expõe claramente sua alteridade, por meio de marcas explícitas, recuperáveis na superfície discursiva. A segunda, por não deixar marcas visíveis de alteridade, escapa à abordagem lingüística *stricto sensu*.

Maingueneau (1987:75) esclarece essa relação radical que o "interior" do discurso mantém com seu "exterior", alertando que

> "as formações discursivas não possuem duas dimensões - por um lado, sua relação com elas mesmas, por outro, sua relação com o exterior - mas *é preciso pensar desde o início, a identidade como uma maneira de organizar a relação com o que se imagina, indevidamente, exterior*."

Desde que a noção de heterogeneidade entrou no campo dos estudos lingüísticos, considerável número de trabalhos têm tratado de fenômenos lingüísticos que se vinculam a ela. Entre os citados pelo autor acima, está a noção de *polifonia*, estudada em detalhes por Ducrot, que é capaz de fornecer

explicações para um leque de fenômenos: a ironia, a pressuposição, a negação, o discurso relatado (direto e indireto) e as palavras entre aspas, o *metadiscurso do locutor*, com os diversos fenômenos relacionados às *glosas*, e a *parafrasagem*, também vista como uma operação metadiscursiva. Além desses mecanismos que expõem a heterogeneidade por meio de marcas visíveis, quer lingüísticas, quer tipográficas, há mecanismos relacionados a um tipo de heterogeneidade cujas pistas nem sempre são tão evidentes, como os fenômenos do *discurso indireto livre* e da *ironia*, por exemplo.

Relevam, ainda, desse conjunto de fenômenos a *citação de autoridade*, o *slogan*, o *provérbio*, a *imitação* e o *pastiche*. Mas a citação de autoridade nos interessa de modo especial por lançar luz sobre o dito proverbial. Enquanto a *ironia*, segundo Maingueneau, *subverte a fronteira entre o que é assumido e o que não o é pelo locutor* e diferencia-se da negação porque possui a propriedade de poder rejeitar um enunciado, sem passar por um operador explícito, a *citação de autoridade* permite, de certo modo, fazer o caminho inverso, usando agora o expediente da distância para assinalar justamente o oposto da rejeição: a adesão. Já que, nesse caso, é o "locutor" que se apaga diante de um "Locutor" superlativo que garante a validade da enunciação. Geralmente, trata-se de enunciados já conhecidos por uma coletividade, que gozam do privilégio da intangibilidade: não podem ser resumidos nem reformulados, constituem a própria Palavra, captada em sua fonte" (Maingueneau, 1987: 98-100).

Os provérbios parecem guardar traços da citação de autoridade. Eles também são partilhados por uma coletividade, mantêm o *status* de ser a verdade dos povos, o "locutor" que os profere se minimiza diante de um "Locutor" maior, "a voz da sabedoria popular", "o saber dos povos", que pode conferir confiabilidade a seu discurso. Mas há diferenças entre o provérbio e a citação de autoridade: o "Locutor" autorizado que o valida, em lugar de ser reconhecido apenas por uma determinada coletividade, *tende a coincidir com o conjunto de falantes da língua*, estando aí incluído o indivíduo que o profere. Além disso, ao enunciar um provérbio, o locutor não pode se apagar completamente, uma vez que o Outro que ele agencia a favor de seu discurso necessariamente o inclui. Daí a declaração de que "não é possível, em sentido estrito, citar um provérbio, relatá-lo: pode-se apenas referi-lo a um Outro absoluto no qual estaríamos incluídos por direito" (1987: 101).

Assim, podemos enquadrar os ditos proverbiais numa categoria "limite", para usar um termo de Maingueneau. Ao mesmo tempo que são de um Outro absoluto, não deixam de ser meus em algum grau. Fronteira pura: a voz do Outro que me é familiar, posto que me inclui, ou a minha voz desconhecida, posto que vem de outro lugar? Qualquer que seja o caso, uma coisa parece inquestionável: o provérbio é uma forma que rompe com uma suposta linearidade da superfície de uma

BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

formação discursiva. Diante da oposição entre heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva, ele se coloca inicialmente como exemplo da primeira.

Mas uma formação discursiva não se relaciona com o interdiscurso apenas através dessas formas evidentes. Na verdade, a necessidade de consideração do Outro para uma melhor compreensão dos fenômenos discursivos é conquista antiga. Bakhtin (1979:289-292), de outra perspectiva - a da interação verbal -, critica certa concepção de linguagem em que se dá um peso exagerado ao papel do locutor, como se este estivesse *sozinho*, sem uma obrigatória relação com outros parceiros da comunicação verbal e como se o sistema lingüístico, visto apenas da perspectiva do locutor, funcionasse por si só. Com isso, continua ele, "o papel ativo do outro na comunicação verbal fica minimizado ao extremo". Defende, então, a idéia do "dialogismo", negando-se a pensar a constituição de categorias como "locutor", "ouvinte" e "receptor" independentemente desse dialogismo. Para ele, o relevante consiste justamente na relação com o outro. Relação esta que não pode ser esquecida, sob o risco de perder a compreensão adequada da língua e da discursividade.

> "A verdadeira substância da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas lingüísticas nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psicofisiológico de sua produção, mas pelo fenômeno social da *interação verbal*, realizada através da *enunciação* ou das *enunciações*. A interação verbal constitui assim a realidade fundamental da língua" (Bakhtin (Volochínov), 1929:123).

Assim, não há um locutor ativo que produz seu discurso a um ouvinte passivo, nem se pode pensar na existência de um discurso homogêneo ou numa formação discursiva monolítica, constituída independentemente dentro do espaço discursivo. A língua não é um sistema abstrato, que funciona por si mesmo, a partir das necessidades expressivas de um locutor. Logo, dentro dos postulados teóricos do intelectual russo, entrevê-se a possibilidade de se pensar um espaço de trocas interdiscursivas. Além disso, a própria palavra não pertence a um locutor isolado, mas considera o Outro.

> "O enunciado é um elo na cadeia da comunicação verbal.(...)Um locutor não é o Adão bíblico, perante objetos virgens, ainda não designados, os quais é o primeiro a nomear" (Bakhtin, 1979:319).

Ora, um elo está indissoluvelmente ligado ao anterior e ao posterior. Semelhantemente ou por analogia, talvez possamos dizer que uma formação discursiva também só poderia existir enquanto elo, isto é, sua existência se explica sempre em relação a outras formações discursivas da formação social,

com as quais mantém diferentes relações. Necessita, portanto, do interdiscurso. Aliás, no momento em que for concebida isoladamente, perde algo fundamental de sua constituição - o recurso ao interdiscurso. Isso pode nos remeter a Courtine (1981: 56-57), que associa a uma formação discursiva três domínios: um *domínio de memória discursiva*, que inclui enunciações que repetem, rejeitam e transformam outras enunciações, operando sobre o pré-construído; um *domínio de atualidade*, isto é, o das formulações que, em torno de um acontecimento, se recusam, se apóiam, etc., em uma conjuntura determinada; e um *domínio de antecipação*, aquele das enunciações posteriores que são antecipadas e previstas pelo discurso.

Dessa forma, pode-se observar, de outra perspectiva, o mesmo fato fundamental de que uma formação discursiva, em seu *domínio de atualidade*, só pode ser vista enquanto elo, que se liga aos elos antecedentes do *domínio de memória* e aos subseqüentes do *domínio de antecipação*. Daí, a necessidade de ser definida, apropriadamente, como sugere Maingueneau, "a partir de seu interdiscurso, e não o contrário."

Ainda segundo o mesmo autor,

> "O fechamento de uma formação discursiva é fundamentalmente instável, não se constituindo em um limite que, por ser traçado de modo definitivo, separa um interior de um exterior, mas inscrevendo-se entre diversas formações discursivas, como *uma fronteira que se desloca* em função dos embates da luta ideológica"(Maingueneau, 1987: 112).

A questão básica que se coloca, a partir de tal desenvolvimento, então, é a da identidade da formação discursiva, ou a da relação do discurso com o interdiscurso. Parece evidenciar-se que os contornos dessa identidade ou relação está em constante movimento, como em movimento permanece o universo interdiscursivo. Longe de causar alguma surpresa, tal conclusão tem a natureza de um truísmo, caso se considere que o caráter das relações sociais partilha também desse movimento que conduz os acontecimentos e a história e caso se considere que o discurso é homólogo à sociedade. Ou seja, se admitirmos que existe um paralelismo entre os fenômenos sociais e os fenômenos discursivos.

> "O interdiscurso consiste em um processo de *reconfiguração incessante* no qual uma formação discursiva é levada (...) a incorporar elementos pré-construídos, produzidos fora dela, com eles provocando sua redefinição e redirecionamento, suscitando, igualmente, o chamamento de seus próprios elementos para organizar sua repetição, mas também provocando, eventualmente, o apagamento, o esquecimento ou mesmo a denegação de determinados elementos" (1987:113).

Na perspectiva desenhada acima, as enunciações de um formação discursiva escondem o eixo "vertical" do pré-construído e do *domínio da memória* sob a capa do eixo "horizontal" do tecido linear do discurso, de tal maneira que o sujeito enunciador incorpore ilusoriamente o pré-construído que lhe é imposto por sua formação discursiva e tenha a sensação de que fala por si, de que o discurso é seu. (idem: 115).

É essa ilusão que permitiu por algum tempo que se pensasse a formação discursiva como um bloco homogêneo, isolado. Num segundo momento, esta hipótese é abandonada, provilegiando-se a da relação com outras formações discursivas.

Em relação aos provérbios, o conceito de memória discursiva parece ser bastante explicativo. Não seria difícil demonstrar que os provérbios são objetos que se caraterizam por articular a língua com a cultura, com a história, com o pré-construído. O recurso ao interdiscurso explicita critérios de interpretação dos provérbios.

A noção de interdiscurso, de acordo com Maingueneau, pode ser melhor especificada com o auxílio de três outras noções, a saber: universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo.

Por *universo discursivo*, entende-se "o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que coexistem, ou melhor, interagem numa conjuntura" Embora seja finito, trata-se de um conjunto irrepresentável, sendo a noção utilizada na AD apenas para se delimitar, a partir dela, os "campos discursivos".

O *campo discursivo*, por seu turno, caracteriza um conjunto de enunciações discursivas "que se encontram em relação de concorrência, em sentido amplo, e se delimitam, pois, por uma posição enunciativa em uma dada região." Servem de exemplo o campo religioso, o político, o literário, etc.

Finalmente, o *espaço discursivo*, que recorta "um subconjunto do campo discursivo, ligando pelo menos duas formações discursivas que, supõe-se, mantêm relações privilegiadas, cruciais para a compreensão dos discursos considerados" (idem: 116,117).

Antes de concluir essas considerações sobre o interdiscurso, parece natural voltar ao conceito de *heterogeneidade constitutiva*, cunhado por Authier-Revuz para confrontá-lo com a posição de Maigueneau.

Authier-Revuz (1982) apóia-se no dialogismo bakhtiniano e na abordagem psicanalítica da leitura lacaniana de Freud para propor o conceito de *heterogeneidade constitutiva*.

Segundo o posição bakhtiniana, as palavras serão sempre, inevitavelmente, "as palavras dos outros", já que nenhuma delas é neutra, mas "carregada", "ocupada", "atravessada" pelos discursos nos quais "viveu sua existência socialmente sustentada". Desse modo, o discurso não é tecido senão com o "centro" exterior constitutivo do *já dito*. Em outras palavras, a linguagem é "saturada"; toda formação discursiva, portanto, é dominada pelo interdiscurso. No dizer de Maingueneau (1997:57),

> "o discurso não é apenas um espaço em que acaba de se introduzir um discurso de outro, ele *constrói-se* através de um debate com a alteridade, independentemente de qualquer traço visível de citação, de alusão, etc."

Além do recurso a Bakhtin, Authier-Revuz, buscando apoio para seu conceito de *heterogeneidade constitutiva*, recorre a Pêcheux, para quem é natural à formação discursiva "dissimular" sua alteridade contraditória na "transparência do sentido que nela se forma":

> "O próprio de toda formação discursiva é o de dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso determinante desta formação discursiva como tal, objetividade material que reside no fato de que "isso fala" (ça parle) sempre, "**antes, alhures e independentemente**" (Pêcheux, apud Authier Revuz, 1982:27).

Finalmente, Authier-Revuz busca fundamentar-se na corrente psicanalítica, para a qual o que importa é o discurso do inconsciente: "sempre sob as palavras, 'outras palavras' são ditas: é a estrutura material da língua que permite que, na linearidade de uma cadeia, se faça escutar a polifonia não intencional de todo o discurso, através da qual a análise pode tentar recuperar os indícios da "pontuação do inconsciente'"

Essa perspectiva acarreta conseqüências que afetam o conceito de sujeito: se o discurso é atravessado pelo inconsciente, o sujeito não pode ser concebido como homogêneo e exterior à linguagem. É *dividido, cindido, clivado, descentrado*. Mais um efeito da linguagem que seu centro originador. Se o sujeito mantém a "ilusão necessária" de ser o *centro*, segundo essa perspectiva, isso acontece em função dessa *instância do sujeito que é o eu*, que, por meio daquilo que Freud chama de *função do desconhecimento do eu*, reconstrói no imaginário do sujeito dividido a imagem de um sujeito autônomo, apagando a divisão (Authier-Revuz, 1982: 28). Assim, para Authier-Revuz, o sujeito e seu discurso apresentam-se constitutivamente atravessados pelo Outro, seja o da ideologia, seja o do inconsciente. E enquanto essa heterogeneidade constitutiva se relaciona aos "processos reais de

constituição" de um discurso, a heterogeneidade mostrada tem a ver com os "processos, não menos reais, de representação, num discurso, de sua constituição".

O discurso, então, como uma moeda de duas faces, de um lado, caracteriza-se por uma "heterogeneidade radical, exterioridade interna ao sujeito e ao discurso, *não localizável* e *não representável* no discurso que constitui, aquela do *Outro do discurso* - onde estão em jogo o interdiscurso e o inconsciente"; e de outro, pela *representação* no discurso das "diferenciações, disjunções, fronteiras interior/exterior pelas quais o *um* - sujeito, discurso - se *delimita na pluralidade dos outros*", ao mesmo tempo que afirma a figura de um enunciador exterior ao seu discurso.

Em outros termos, conforme paráfrase da própria Authier-Revuz:

> "Face ao 'isso fala' da heterogeneidade constitutiva responde-se através dos 'como diz o outro' e 'se eu posso dizer' da heterogeneidade mostrada, um 'eu sei o que eu digo', isto é, sei *quem* fala, eu ou um outro, e eu sei *como* eu falo, como utilizo as palavras" (1982: 32).

Depois de alertar para os riscos de um relacionamento simples entre esses dois planos, a autora afirma que as formas marcadas da heterogeneidade mostrada são reconhecidas como "formas do desconhecimento da heterogeneidade constitutiva", justamente porque atuam por meio da *denegação*, isto é, "por um compromisso precário que dá lugar ao heterogêneo e portanto o reconhece, mas para melhor negar sua onipresença". Assim, a emergência dessas formas na superfície discursiva pode revelar justamente o que elas querem negar: a onipresença do interdiscurso, a heterogeneidade inevitável do discurso, a cisão do sujeito.

Uma outra forma de negociação com a heterogeneidade constitutiva do discurso é estabelecida pelas formas não marcadas da heterogeneidade mostrada (discurso indireto livre, ironia, metáforas, jogos de palavras, etc.). Nesse caso, a *negociação* se dá de forma mais *arriscada*, sofrendo a possibilidade da dissolução do outro no um, ou, inversamente, da diluição do um no outro. Tais formas, desprovidas de rupturas, ainda segundo Authier, constituem discursos bem mais próximos da heterogeneidade constitutiva e, ao rejeitarem qualquer proteção diante dela, "tentam "fazer falar", no vertiginoso apagamento do enunciador atravessado pelo "isso fala" do interdiscurso ou do significante..."

Ao confrontar os provérbios com as noções esboçadas acima, parece evidente que possamos incluir aqueles entre as formas marcadas de heterogeneidade mostrada do discurso. Geralmente os provérbios não são introduzidos no discurso senão depois de uma fórmula que poderia ser expressa

assim: "como diz o ditado", ou "é como diz o provérbio", ou ainda "como diriam os antigos". Contudo, parece-nos provável que provérbios sejam utilizados como formas não marcadas de heterogeneidade mostrada, misturando-se à fala dos enunciadores, sem nenhum operador que indique sua exterioridade. O que talvez dificilmente ocorrerá, nesse caso, será a "dissolução do outro no um", de que fala Authier, uma vez que se trata de um gênero (o provérbio) que é reconhecido por praticamente todos os integrantes de uma formação social como o lugar privilegiado do outro, além de fazer parte do léxico. Por outro lado, o que ocorrerá, provavelmente, será a diluição do um no outro

Conforme vimos acima, Authier parte sempre das formas marcadas e mesmo não marcadas de heterogeneidade mostrada para evidenciar que o discurso é tecido com os fios de uma alteridade constitutiva.

> "Reconhecer este tipo de primado do interdiscurso é incitar a construir *um sistema no qual a definição da rede semântica que circunscreve a especificidade de um discurso coincide com a definição das relações desse discurso com seu Outro"* (Maingueneau, 1984: 30).

Desse modo, o centro deixa de ser o discurso e passa a ser a relação, nada fechada, nada estável, que este mantém com seu Outro, dentro do espaço discursivo. Não se trata, portanto, de vincular a alteridade às formas marcadas ou não de heterogeneidades, ou de se aceitar, ainda segundo Maingueneau, a teoria dos enunciadores discursivos. Trata-se, antes, de apagar, ou "subverter", para usar uma expressão deste teórico, "essa equivalência entre exterior do discurso e o interdiscurso, para pensar a presença do interdiscurso no próprio coração do intradiscurso."

Não cabe aqui a metáfora do "envelope" para caracterizar esse Outro do discurso. Ou seja, o Outro do discurso não é, segundo a leitura que vimos fazendo de Maingueneau, o invólucro exterior que contém o discurso. Nem pode ser reduzido a um fragmento localizável, uma citação, ou um elemento exterior, no espaço discursivo; tampouco é preciso localizá-lo por meio de uma ruptura visível na superfície compacta do discurso. "Encontra-se na raiz de um Mesmo sempre já descentrado por relação a si mesmo", não sendo em momento algum considerado uma plenitude autônoma. O Outro é, assim, mais "o que faz sistematicamente falta a um discurso", que uma entidade "estranha" e exterior que lhe ameaça a solidez e a identidade. É o que permite o acabamento a um discurso, ou seja, constitui "aquela parte do sentido que foi necessário que o discurso sacrificasse para constituir sua identidade"(idem: 31).

Daí, ainda segundo Maingueneau,

> "decorre *o caráter essencialmente dialógico de todo enunciado do discurso*", a impossibilidade de dissociar a interação dos discursos do funcionamento intradiscursivo"(1984: 31).

O princípio de unidade de uma formação discursiva não vem dela mesma, mas da intricação do Mesmo e do Outro, do conflito regrado que se estabelece nessa relação, o que, de acordo com Maingueneau, "rouba à coerência semântica das formações discursivas todo o caráter de "essência", cuja inscrição na história seria acessória". Isto é, as formações discursivas não são vistas enquanto um sistema que se possa reduzir a uma "essência" que lhe confere unidade e que lhe é própria, mas sua unidade vem de uma relação sempre instável, embora regrada, com o interdiscurso, o "exterior".

O Outro, de acordo com a mesmo enfoque, seria mais um *eu* do qual deveria constantemente separar-se o enunciador discursivo que um *tu* virtual, algo semelhante ao "Nunca me sinto tão portuguesmente eu como quando me sinto diferente de mim", de Fernando Pessoa; seria a zona do *interdito* de um discurso delimitado pela formação discursiva, isto é, se o discurso define o que pode ou não ser dito, o Outro configuraria aquela parte do dizível que foi recusada por uma formação discursiva no processo de sua constituição. Como diz Maigueneau, trata-se do "dizível insuportável sobre cujo interdito se constituiu o discurso."

Visto dessa forma, pode-se sem dúvida postular o "primado do interdiscurso", significando com isso que, se se quer apreender a identidade de um discurso, tem-se de recorrer à relação que ele mantém com o que lhe falta. Se uma formação discursiva puder ser definida como um conjunto de enunciados, então impõe-se a necessidade de decifrar não apenas o "direito" desses enunciados, relacionando-o a outros de sua própria formação discursiva, mas também, o "avesso", que é onde se encontra o que essa formação rejeita. Para os nossos propósitos, as noções de *interdiscurso* e de *formação discursiva* servem para justificar o movimento de análise que fizemos buscando ver o tipo de discurso que se opõe ao discurso de depreciação da raça negra.

III - O QUE SE DIZ SOBRE OS PROVÉRBIOS

O interesse pelos ditos proverbiais nasceu em tempos remotos. Salomão, destacado rei dos hebreus, teria começado a organizar uma coleção de provérbios que, de acordo com Kidner (1980:18), incluía "sabedoria prática" muito semelhante àquela que pode integrar "composições contínuas", algumas delas extremamente antigas como *Os Ensinos de Ptahhotep*, do Egito, cerca de 2450 a.C., por exemplo, ou pode tomar a forma de ditados que serviam de matéria excelente para cópias escolares e sobreviveram em número considerável nos exercícios treinamento de ortografia de gerações de escribas.

Kidner menciona duas grandes coletâneas de aforismos do segundo milênio a.C., desenterradas em Nipur, nas proximidades de Babilônia, cujo conteúdo retrata

> "a mesma mistura de moralidade sadia, moralidade duvidosa, humor astuto e simples bom-senso que se encontra nos ditos populares de qualquer nação. A maior parte desses aforismos observa mais do que moraliza: satirizam o jactancioso ou o preguiçoso, ou os oficiais do palácio, ou o sacerdote, e cristalizam as lições da experiência."

Esse mesmo autor menciona, ainda, à guisa de exemplo, o seguinte provérbio retirado do *Sumerian Proverbs*, de E. I. Gordon (1959:270), cujo conteúdo é bastante semelhante ao de provérbios de circulação atual, como "Quem compra o que não pode vende o que não deve", "Quem gasta sem conta vive sem honra" ou "Quem gasta mais do que tem a pedir vem": "Edifica como um senhor, anda como escravo! Edifica como um escravo, anda como senhor!"

Embora os provérbios tenham origem remotíssima, sabemos, através de Amaral (1982:215), que o termo *proverbes* só veio a ser usado no século XIII, para dar um nome erudito às coleções francesas de "respits" ou "reprouviers", por influência dos latinos e especialmente dos provérbios de Salomão, lidos e traduzidos nas escolas universitárias.

Esse autor levanta, ainda, os principais obstáculos que persistem em se opor às tentativas de sistematização do campo da paremiologia: em primeiro lugar, a *abundância* (na Alemanha chegou-se a fazer uma coleção de 45.000 adágios nacionais, além de não haver povo que não possua o seu adagiário); em segundo lugar, a existência de *extensas regiões ainda mal ou nada exploradas*; a seguir,

menciona a *mobilidade do objeto* a estudar: os provérbios e ditados não formam um patrimônio estabilizado e morto, ao qual se possa recorrer com segurança. Há sempre um grande número de formações em movimento; e, finalmente, a *indeterminação das fronteiras* desta matéria. Isto é, não se sabe com certeza o que são os provérbios propriamente ditos, entre as diversas formas de expressão tradicional: as definições que existem deixam frinchas por onde escapa a substância fluida de que são compostos.

Tais empecilhos obrigaram a paremiologia a alargar seu domínio para incluir objetos que não seriam estritamente provérbios, contrariando, desse modo, a própria etimologia da palavra que a define: *parêmia* é palavra grega que corresponde à latina *provérbio*.

Da perspectiva da AD, no entanto, os obstáculos não são os mesmos. A abundância e mobilidade dos objetos não seria necessariamente uma barreira à AD, a menos que se quisesse defender a necessidade de colher todos os enunciados de uma formação discursiva, para se poder traçar seus contornos. Há muito se sabe, nos domínios da AD, que se podem reduzir as várias enunciações produzidas por determinado discurso a poucos enunciados básicos. Parece-nos razoável invocar aqui a noção de "competência discursiva", sugerida por Maingueneau (1984:45-77). Embora este teórico a tenha usado para analisar discursos institucionais (o discurso jansenista em oposição ao discurso do humanismo devoto), consideramos que não seria inadequado aplicá-la ao discurso ordinário veiculado pelos provérbios, que se prestam bem a serem suporte da conjunção da língua com a cultura, da língua com o *pré-construído*[1]. Segundo Maingueneau,

> "O princípio de uma competência discursiva permite esclarecer um pouco a articulação do discurso e a capacidade dos Sujeitos de interpretar e de produzir enunciados que relevam dele. (...) No caso da competência discursiva, (...) seria mais verossímil postular que existe uma relação estreita entre a simplicidade do sistema de restrições do discurso e a possibilidade de dominá-lo"(Maingueneau, 1984: 4).

Ora, a citação acima faz duas afirmações muito claramente: inicialmente afirma que os Sujeitos interpretam e produzem os enunciados de um discurso qualquer porque têm "competência discursiva" para fazê-lo, algo semelhante à "competência lingüística" pela qual uma falante produz e interpreta um número incalculável de enunciados de sua língua materna, a partir de um limitado número de

[1] Empregamos o termo *pré-construído* para designar "todo o conteúdo que é admitido numa coletividade", interferindo com termos como "preconceitos", "estereotipos", etc.(Veja-se a propósito Maingueneau (1997:83).

desempenhos. E dizemos "semelhante", porque a "competência discursiva" a que se refere Maingueneau é, por assim dizer, mais fácil de ser adquirida, dada à simplicidade do sistema de restrições. E aqui tocamos no segundo aspecto relevante da citação: parece "verossímil" aceitar que os sujeitos possam dominar o sistema simples de restrições que delimitam uma formação discursiva qualquer.

Portanto, o fato de não termos acesso a todos os enunciados pertencentes a uma FD não se apresenta comprometedor para a AD, já que pela noção de "competência discursiva" é possível esperar que os eventuais futuros enunciados realizados no interior da mesma FD obedeçam às mesmas regras que os anteriores e que o discurso seja, de certo modo, o "mesmo".

Tampouco a existência de regiões não exploradas. A uniformidade buscada pela paremiologia não nos parece indispensável, pela mesma razão anterior. Muito menos a mobilidade do objeto. Se o "fechamento" de uma formação discursiva é "instável", justamente pelo constante movimento dos contornos dessa formação resultante da força constitutiva do interdiscurso, como aceito pelo aparato teórico da AD, então nada mais natural que os provérbios, enquanto matéria viva a reforçar as diferentes posições ocupadas pelos sujeitos, também estejam em constante movimento.

Quanto à limitação imposta pelas fronteiras pouco nítidas entre os provérbios e demais formas de expressão tradicional, talvez possamos afirmar que isso não seria igualmente um obstáculo, ao menos não do mesmo modo que é para a paremiologia. Se para a AD, os sentidos se tornam de certo modo interpretáveis apenas dentro da moldura de uma formação discursiva, que é constituída na relação com o interdiscurso, o discurso do sujeito dentro dessa moldura vai materializar-se em diferentes formas, mas veiculando mais ou menos os mesmos sentidos, dependendo do contexto da enunciação, independentemente dos gêneros, ou seja, das diferentes formas permitidas pela formação discursiva. Assim, torna-se não apenas possível mas até natural encontrar os "mesmos" sentidos em objetos pertencentes a gêneros tão diferentes quanto uma piada e um provérbio, por exemplo. Tomemos para explicar o que dissemos os seguintes dados:

P17. Negro só parece com gente quando fala escondido.
P18. Negro só tem de gente os olhos.
P19. Negro só tem de gente os dentes.

Dispondo de bom instrumental teórico e de razoável metodologia, não seria tarefa difícil reduzir os três provérbios acima a uma declaração que soasse algo em torno de: "Negro não é gente". Esse tipo de redução foi muito utilizado, principalmente, na primeira fase da AD francesa. E continua a ter sua

utilidade, a depender do *corpus* e dos objetivos da pesquisa.

Dito isso, estamos prontos a propor que parece razoável aceitar que a formação discursiva que permite "passar" um tal discurso em forma proverbial, evidentemente permitiria passar também, e até para reforçar e "dar corpo", o mesmo discurso agora em forma de piada. Assim:

p4. - Quando o preto é gente?
- Quando está no banheiro, alguém bate à porta, e ele responde: "Tem gente."

Parece evidente que a mudança substancial que ocorreu ao passar do conjunto de provérbios para o das piadas concerne mais à forma. Novamente, amparando-se na noção de paráfrase discursiva, não seria impossível reduzir as três piadas a uma forma semelhante à anterior: "Negro não é gente".

Para a AD, portanto, a questão das fronteiras, vista dessa perspectiva, não parece ser fundamental. Isso não quer dizer, todavia, que a forma não é importante. É consensual no campo da AD, a idéia de que o discurso se materializa em formas lingüísticas que produzem efeitos de sentidos que devem ser estudados convenientemente. Mas o que queremos dizer, com efeito (sem trocadilho), é que não vemos como limitação à AD, pelo menos do mesmo modo que para a paremiologia, a questão das fronteiras entre gêneros.

Outra idéia muito comum a respeito dos provérbios e que a AD pode contestar é a de que os provérbios ou ditados teriam sua gênese na alma popular. Jolles (1976), em *As Formas Simples*, refere-se ao *Deutschen Sprinchwörterkunde* ("Estudo sobre o Provérbio Alemão"), onde Friedrich Seiler, esboça (com a finalidade de refutá-la) essa "idéia romântica", acariciada por muitos durante longo tempo, de que os provérbios ou ditados populares, teriam origem nas "profundezas misteriosas da alma do povo".

Para Seiler,

> "como totalidade o povo nada cria. Toda criação, toda invenção, toda descoberta promana sempre de uma personalidade individual. É preciso, forçosamente, continua ele, que qualquer provérbio, qualquer ditado tenha sido primeiro enunciado por alguém, num certo dia e nalgum lugar. Se agradar aos que o ouviram, será propagado como locução proverbial; é então provável que o retalhem e retoquem até dar-lhe a forma prática para todo o mundo, convertendo-o, dessarte, num provérbio ou ditado universalmente conhecido" (*apud* Jolles, 1976).

Ora, uma breve olhada a um corpus de provérbios que circulam em determinada região é

suficiente para demonstrar a inadequação dessa posição, não necessariamente pela mesma razão apresentada por Seiler, mas por outra: para a AD, não se trata apenas de fugir da noção genérica de "povo" para a de "personalidade individual", quanto à origem dos provérbios. É preciso ver a questão de outro ângulo. Embora Seiler tenha razão ao propor que houve algum dia, em algum lugar, um sujeito empírico específico que enunciou pela primeira vez a seqüência que se tornou um provérbio, parece escapar-lhe que o sujeito "criador" de um provérbio não é tão criador assim; pelo contrário, ele também é atravessado, cindido, clivado, determinado ou seja lá que expressão for utilizada, desde que fuja a um subjetivismo ingênuo e descolado das formações ideológicas e discursivas que determinam o dizer e o dito desse sujeito.

Dizendo de outro modo, o provérbio deixa de ser o "discurso do povo", a "verdade do povo", deixa de revelar a "alma popular", a "sabedoria popular", para ser apenas e tão somente a "verdade" nem sempre homogênea de um grupo social ou de uma formação discursiva. Os provérbios, portanto, para a AD, longe de veicularem a verdade dos povos ou nações, ou de exprimirem a "alma popular", seriam objetos maleáveis que servem aos interesses de diferentes formações discursivas em conflito dentro do campo discursivo em que se constituem e se reconstituem, num movimento constante, a partir do *interdiscurso*.

Há, finalmente, outra idéia comum acerca dos provérbios que a AD pode contestar e que parece interessante tematizar. Trata-se do discurso segundo o qual a simples enunciação de um provérbio tem o poder de um efeito de "verdade" capaz de calar o interlocutor, afastando do reenunciador a possibilidade de ser acusado pela autoria de sentidos ofensivos ou politicamente inadequados. O fundamento para tal afirmação está na declaração de que os provérbios são enunciados que têm natureza *atributiva* e nunca *referencial*. Isso significa que mesmo quando os provérbios apresentam verbos nos tempos do passado ou do futuro perdem sua referencialidade para assumir uma atemporalidade que lhes confira uma efeito de sentido de eternização da "verdade" que expressam.

> "O provérbio tem a virtude de ser irrefutável porque o locutor que emprega um provérbio em seu discurso é invencível, porque não se apresenta como o criador de tal enunciado. O que ele faz é apoiar-se sobre uma idéia estabelecida pelo senso comum, não-refutada pela coletividade, admitida de longa data como verdadeira, e preexistente assim à argumentação de um locutor particular numa situação particular.(...) Assim o provérbio em discurso permite realizar o ideal da argumentação, que consiste fatalmente em reduzir o auditório ao silêncio(...), criar no outro uma adesão obrigada, provocar a evidência que constrange" (Rocha, 1995: 175).

Primeiramente, é preciso admitir que a condição de reenunciador de um provérbio não é tão confortável assim. Se não se pode acusar o reenunciador de um provérbio ofensivo ao negro de autoria do mesmo, pode-se responsabilizá-lo pela adesão ao discurso ofensivo veiculado por ele, na medida em que a simples enunciação já pressupõe essa adesão.

Além disso, a simples leitura de proverbiários ou listas de provérbios revela a existência de provérbios cujos sentidos se opõem. De modo que as informações que nos vêm dos dados nos obrigam a concordar com Maingueneau (1984:12) quando diz:

> "A relação polêmica, no sentido mais amplo, longe de ser o reencontro acidental de dois discursos que se teriam constituído independentemente um do outro, não passa da manifestação de uma incompatibilidade radical, a mesma que permitiu a constituição do discurso".

então podemos sugerir que a enunciação de um provérbio não tem esse poder de "silenciamento" do interlocutor que lhe é atribuído. Tomemos, a título de exemplo, o discurso veiculado em alguns dados do nosso *corpus*, segundo o qual negro é ladrão.

Uma abordagem sociológica poderia revisitar as origens históricas desse processo de estigmatização do negro como "ladrão" na sociedade brasileira e constatar que ele nunca foi um processo unidirecional: sempre houve uma resposta do negro, desde o tempo da escravidão no Brasil. Fonseca (1994: 200) menciona as seguintes quadrinhas da sabedoria negro-africana que confirmam o que dissemos:

> "Baranco dize - preto fruta,
> Preto fruta co rezão;
> Sinhô baranco também fruta
> Quando panha casião."

Ou

> "Nosso preto fruta garinha
> Fruta saco de fuijão;
> Sinhô baranco quando fruta
> Fruta prata e patacão."

O mesmo autor menciona, ainda, o seguinte dito popular corrente entre os negros: "Furtar do senhor nam he furtar". Para o escravo, pequenos furtos de gêneros de primeira necessidade, isto é, alimentos para compensar a alimentação deficiente fornecida pelos senhores, não era roubo; ao

contrário, era apenas recuperar um pouco do que o branco lhe roubava, por meio da escravidão, como fica evidente em outra quadrinha:

> "Branco diz que preto furta,
> preto furta com razão;
> sinhô branco também furta
> quando faz a escravidão" (Idem:201).

Ora, as quadrinhas acima ilustram muito bem o debate que se trava entre duas formações discursivas diferentes, responsáveis pelo que chamaremos, neste trabalho, de **discurso de branco** e **discurso de negro**, e ratificam que a *relação polêmica* entre discursos constitui-se em ferramenta útil não apenas para explicar grupos opositivos de provérbios, mas também para nos auxiliar a olhar para esses objetos com lentes menos ingênuas e mais adequadas ao "caldo" social onde foram geradas e ganharam sua força discursiva.

E embora se possa defender tese de que o sujeito que reenuncia um provérbio enquanto pré-construído, não o faz passivamente, com o que concordamos plenamente, não se pode ignorar a possibilidade de uma resposta do interlocutor, ou do auditório.

Um exemplo mais e colocaremos ponto final à questão. Hernâni Donato, em introdução ao *Dicionário brasileiro de provérbios, locuções e ditos curiosos*, de R. Magalhães Júnior (1974), menciona o caso de uma mulher que subindo numa tarde de sábado a um trem da Sorocabana, no bairro das Anhumas, animava o marido a andar depressa a fim de ser o primeiro a chegar com os queijos no mercado municipal, dizendo: "Boi lerdo só bebe água suja". Ao que ele, imediatamente, respondeu: "Quem anda depressa não enxerga o que procura." Parece, portanto, bastante evidente que os provérbios podem ser contestados e não possuem esse poder de silenciamento do auditório que lhes é, às vezes, atribuído[2].

[2] Esse autor faz alusão, ainda, a um antigo e já raro jogo praticado pelos velhos, uma espécie de diálogo vivo à base de ditados e ditos, em que não se podia silenciar, gaguejar ou rir. Quem se calasse era tido por derrotado. Embora não se diga que os participantes da brincadeira se obrigassem a enunciar "provérbios" de sentidos opostos aos do oponente, é provável que isso ocorresse. Além disso, enquanto o jogo não terminasse pelo silenciamento do oponente, o que se tinha era um provérbio respondendo ao outro.

IV - UM DISCURSO MARCADO PELA EXCLUSÃO

Neste capítulo, como assinalamos na introdução, procederemos à análise dos dados. Tomando como fundamento o conceito da *raridade do enunciado*, procuraremos reduzir conjuntos de provérbios do *corpus* a enunciados de base. Esse movimento de redução assume como pressuposto a afirmação de que poucas coisas são ditas numa determinada formação discursiva. Muito do que aparentemente parece diferente pode ser interpretado como paráfrase, ou seja, o que fornece o sentido dos enunciados é a formação discursiva (FD), cabendo ao analista a organização das famílias parafrásticas de enunciados particulares que se aglutinarão em torno de enunciados de base (doravante EBs).

No conjunto de provérbios abaixo, além de detectarmos certa identidade discursiva, ou seja, de podermos reduzir os vários enunciados a um EB que guardaria um sentido repetido dentro das fronteiras da formação discursiva, verificamos também a existência de uma estrutura sintática comum.

Uma primeira observação que advém dos dados abaixo está na constatação de que por eles se negam ao negro atributos e/ou ações sobre as quais existe o consenso de que se aplicam a seres humanos: nascer, dormir, comer, namorar, entrar na igreja, casar, acompanhar procissão, ser inteligente, etc. A estrutura comum a todos os provérbios abaixo poderia ser apresentada como segue: *N (negro) + negação de um sentido que possui o traço [+ humanidade] + afirmação de um termo com sentido pejorativo, ou que possui o traço [- humanidade].* Vejamos:

P1. Negro não nasce, aparece.
P2. Negro não nasce, vem a furo.
P3. Negro não come, engole.
P4. Negro não dorme, cochila.
P5. Negro não dorme, ronca.
P6. Negro não tem pernas, tem gambitos.
P7. Negro não é inteligente: é espevitado.
P8. Negro não namora, embirra.
P9. Negro não casa, ajunta.
P10. Negro não acompanha a procissão, corre atrás dela.
P11. Negro não entra na igreja, espia do patamar.
P12. Negro não morre, se acaba.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

O discurso racista veta ao negro, a partir do conjunto de dados acima, justamente aquilo que o torna um semelhante aos humanos. Não se trata de negar semas como riqueza, fama, bondade, honestidade, generosidade, preguiça, etc. Trata-se de negar aquele conjunto de atributos que igualam

ricos e pobres, bons e maus, famosos e desconhecidos, honestos e vigaristas, generosos e avarentos, trabalhadores e preguiçosos, e assim por diante. Ao negro se atribui uma série de exclusões materializadas na superfície do discurso pelo advérbio de negação *não*: negro *não* nasce, *não* come, *não* dorme, *não* namora, *não* entra na igreja, *não* casa, *não* acompanha procissão, *não* possui inteligência, *não* tem pernas e *não* morre.

Ilari et al. (1989) incluem os advérbios de negação entre os advérbios *não-predicativos*, por se tratar de uma categoria para a qual não cabe falar em *modificação de sentido*, nem em *predicados de segunda ordem*[1]. Esses autores tecem, ainda, duas considerações acerca dos advérbios de negação: a primeira, baseada em Frege, afirma que a negação não é um ingrediente da proposição, nem um ato como a asserção, opera diretamente sobre o valor de verdade que se atribui à sentença; já a segunda sustenta que o que se nega é, muito freqüentemente e antes de tudo, a expressão utilizada, o que os leva a atribuir à negação um caráter metalingüístico e a utilizar a distinção *de dicto/de re*, que corresponde ao par mais conhecido *uso/menção*.

Assim, caso aceitemos a classificação sugerida por Ilari et al., podemos dizer que o advérbio assume, neste caso, um caráter metalingüístico. Não parece difícil chegar a essa conclusão. Talvez encontremos aqui um dado exemplar para tal o uso do advérbio sob consideração. Tomando, ainda o exemplo do dado P1, não se nega ao negro o ato de nascer, nega-se a adequação de "nascer" para descrever tal acontecimento. O verbo *aparecer*, no segundo elemento da estrutura binária do provérbio, indica o termo que seria apropriado para descrever o nascimento do negro. O que acabamos de afirmar pode vir à superfície através de um exercício, assim: *não se pode dizer que o negro nasce, pode-se apenas dizer que aparece*. Ou: *não é adequado dizer que... é mais adequado dizer que...* .

Ora, por que o discurso racista não permite descrever o nascimento do negro usando a palavra *nascer*? Talvez porque a admissão desse fato banal implicaria a própria subversão da formação discursiva e da respectiva formação social que se beneficia sócio-economicamente do discurso racista. *Nascer* tem um valor na cultura branca de dominação. Por isso, em lugar da afirmação de um traço que equipara o negro ao branco, há a afirmação de algum traço depreciador, humilhante e desonroso. Assim, segundo essa FD, negro não *nasce*, *vem a furo*, ou *aparece* (P1 e P2). O que significa *aparecer*? A expressão esconde um racismo que não se contenta em depreciar apenas. Trata-se de um tipo de

[1] Segundo os autores, "Na afirmação tradicional de que o advérbio modifica tipicamente o sentido do verbo ou do adjetivo está implícita a hipótese de que ele expressa uma espécie de predicação de grau superior: assim como o verbo ou o adjetivo atribuem uma ação ou uma propriedade ao sujeito, o advérbio predicaria uma propriedade da qualidade ou ação que se

racismo que deprecia pelo discurso o negro que sequer nasceu. Ao dizer que o negro não *nasce* mas *aparece*, esse discurso pode estar remetendo à situação econômica desfavorável imposta aos negros pelas classes dominantes.

O que esse discurso afirma, na verdade, é que o negro não pode nascer como o branco. Nega-se tudo aquilo que o casamento de branco implica. Se o casamento do branco implica uma união intencional e planejada resultante do amor, então o casamento do negro não poderá ser considerado como tal; sua origem não terá causa nem explicação, surgirá como um imprevisto, como resultado de um ato inconseqüente.

Observemos, mais de perto, as expressões *nascer*, de um lado, a *vir a furo* e *aparecer*, de outro. Se consultarmos um dicionário popular, o conhecido *Aurélio*, por exemplo, constatamos que *nascer* e *aparecer* não são tipicamente antônimos. Na verdade, aparecem como sinônimos apenas em certos domínios. Sem nos determos na propriedade ou não da atribuição de laços de sinonímia a essas duas palavras, diríamos apenas que há certo compartilhamento de traços semânticos entre os dois termos, mas o emprego discursivo que se faz deles em P1 não contempla esses traços comuns; faz justamente o inverso: ressalta o que os diferencia. E talvez o faça justamente porque *nascer* recebe um valor na cultura branca racista. Valor esse que não pode ser compartilhado com o negro.

Já em P2, a distância semântica é maior: *vir a furo*, segundo o mesmo Aurélio, significa: *1. Chegar (um tumor) ao ponto em que deve ser furado ou espremido. 2. Chegar (um negócio, um assunto) ao ponto em que a respeito dele se deve tomar uma resolução*. Utilizando-se o conceito de *paráfrase discursiva*, conforme já vimos no capítulo II, segundo o qual expressões muito diferentes podem ter o mesmo sentido, uma vez que o que lhes dá o sentido é a formação discursiva a que pertencem, afirmamos que o sentido de P1 e P2 pode ser resumido, entre outras possibilidades, assim: *negro não nasce, é espremido como um tumor*. A gravidez de uma negra é comparada ao inchaço causado por um furúnculo. O efeito depreciativo desse discurso é evidente.

Em P3 (*Negro não come, engole*), temos processo semelhante. *Comer*, entre outros sentidos, parece carregar o traço [+ mastigação]; ao passo que em *engolir* esse traço está ausente. Assim, o provérbio acima significa, entre outras possibilidades, que o negro não come civilizadamente como o branco, mas engole, devora, como um animal. Novamente se nega ao negro um traço natural ao seres

---

atribui ao sujeito: assim, em "João caminha lentamente", descreve-se como sendo lenta a ação de caminhar que se atribui a João." Essa "predicação de grau superior" realizada pelo advérbio é a predicação de "segunda ordem".

humanos ou, mais especificamente, ao branco. Poderíamos, portanto, resumir o sentido de P3 assim: *Negro não come como gente (branco), mas devora como um animal.*

Todo o conjunto de dados acima poderia receber um tratamento semelhante. Isto é, nega-se ao negro, no primeiro elemento da estrutura binária do provérbio, um traço de [+ humanidade] para, a seguir, no segundo elemento da estrutura binária, atribuir-se a ele um traço de [- humanidade].

Outro grupo de dados similar ao anterior é o que apresenta um padrão estrutural que permite conceder ao negro alguma propriedade que veicula alguma propriedade dotada de valor social sob uma condição depreciadora dessa concessão. O mecanismo sintático envolvido é o do emprego do advérbio de exclusão *só*, assim: *Negro só realiza ou possui algo de valor, sob uma condição desmerecedora dessa realização ou propriedade.*

Sua estrutura poderia ser esquematizada como segue: negro + advérbio de exclusão + um sentido positivo (natural, desejável) + um sentido negativo (não natural, não desejável); ou ainda assim: negro + afirmação de sentido "neutro" (i.e. normal) + afirmação de sentido ou condição depreciativos do sentido afirmado anteriormente. Vejamos:

P13. Negro só acha o que ninguém perdeu.
P14. Negro só dança mordido de marimbondos.
P15. Negro só é valente atrás do pau.
P16. Negro só entra no céu por descuido de São Pedro.
P17. Negro só parece com gente quando fala escondido.
P18. Negro só tem de gente os olhos.
P19. Negro só tem de gente os dentes.
P20. Negro só tem de branco os dentes.
P21. Negro só trabalha para branco carregar (levar).

Convocamos novamente Ilari et al.(1989), que incluem a palavra *só* entre as *expressões de exclusão* e entre os advérbios *não-predicativos*, por compartilhar com o advérbio de negação *não* a propriedade de operar diretamente sobre o valor de verdade que se pensa em atribuir à sentença, e de *verificação*, por comparar ou vasculhar proposições próximas quanto a seus valores de verdade. Esses autores acrescentam ainda que

> "Um aspecto quase geral do uso dos "advérbios de exclusão" é que não fica explicitado o "universo de discurso" com o qual deve ser contrastado o indivíduo sobre o qual incide a exclusão."

Possenti (1990) esclarece acrescentando que "a palavra *só* tem como efeito a exclusão de tudo o que não está no seu escopo".

No conjunto de dados acima, o advérbio *só* entra no discurso com a finalidade de produzir um efeito de sentido claro: excluir a possibilidade de se atribuir ao negro ações (atividades), qualidades e posse de atributos físicos, considerados humanos. Tomemos, para ilustrar, o dado P13 (*Negro só acha o que ninguém perdeu*). Em primeiro lugar, diríamos que a inserção da palavra *só* na sentença pressupõe, como Ilari et al. bem afirmaram, a realização de uma varredura no universo de possibilidades de preenchimento da posição ocupada pelo argumento de *achar*, selecionando como escopo *exclusivo*, para esta posição, o segmento *o que ninguém perdeu* e excluindo todas as demais possibilidades (uma carteira, uma importância em dinheiro, etc.). Descobrimos ser este o escopo de *só*, empregando o artifício de deslocar o advérbio para depois do verbo e verificando, a seguir, se houve ou não alteração do efeito de exclusão e de sentido. Assim: *Negro acha só o que ninguém perdeu*. Constatada a não-alteração, pudemos adiantar a conclusão[2].

Concordamos com Ilari et al. quando dizem que a não-explicitação do "universo de discurso" com o qual deve ser contrastado o indivíduo selecionado como escopo do advérbio de exclusão é um aspecto *quase* geral. O dado P15 (*Negro só é valente atrás do pau*) parece confirmar isso. *Só* toma como escopo o segmento *ser valente atrás do pau*, mas o "universo de discurso" ou de possibilidades com o qual esse segmento deve ser contrastado não parece ser tão desprovido de explicitação assim. Do ponto de vista discursivo, pode-se ver aqui a interferência do caldo interdiscursivo evocado pelo provérbio, que "força" a identificação desse universo com algo como "sem arma", "sem o pau", "cara a cara". Isso parece ser verdadeiro quando percebemos que o advérbio, nesse caso, não seleciona com tanta exclusividade o *atrás do pau* como único escopo possível. Poderia ser atrás da arma, atrás da faca, atrás do estilete, atrás do punhal, atrás da barra de ferro, atrás do 38, que o efeito de sentido seria o mesmo. Todas essas expressões seriam encaradas como paráfrases no interior da mesma FD.

O dado P16 (*Negro só entra no céu por descuido de São Pedro*) serve de confirmação do que acabamos de dizer. Neste caso, *por descuido de São Pedro* pode ser lido como opondo-se à *eficiência de São Pedro no cumprimento de sua função de porteiro do Céu* ou a *entrar por mérito*.

O que parece desenhar-se no *corpus* a esse respeito é o emprego de *só* produzindo a exclusão de um "universo de discurso" que se estende ao longo de um *continuum*, que varia do menos explícito ao mais explícito. Mas qualquer que seja o caso, a perversidade do agenciamento de tal artifício pelo

[2] Não temos certeza de que esse critério funciona para todos os casos.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

discurso racista reside na ampla possibilidade de tomar como escopo do advérbio de exclusão apenas expressões que desmereçam, humilhem e ofendam ao negro.

Destacam-se do conjunto acima mais dois enunciados que merecem ser citados: o P17 e o P21. O primeiro (*Negro só parece com gente quando fala escondido*) é duplamente excludente, pois além do advérbio *só*, agencia também o sentido do verbo *parecer* seguido do argumento *gente*. Note-se que, nesse caso específico, a substituição do verbo *parecer* por outro que não possui o traço semântico [+semelhante] ou [+estado aparente], por exemplo, significaria aceitar uma situação específica em que o negro é gente como os demais. Se em lugar de *Negro só parece com gente quando fala escondido*, tivéssemos *Negro só é gente quando fala escondido* o efeito seria menos excludente.

Já no caso do dado P21 (*Negro só trabalha pra o branco carregar (levar)*), o que foge ao padrão é o fato de o advérbio de exclusão ser usado não para atacar ou ofender ao negro, mas para a defesa do negro diante de um discurso que afirma que o negro não trabalha, é preguiçoso, ou é ladrão. O dado serve para mostrar como as formações discursivas se constituem numa relação de confronto. No próximo capítulo, estudaremos mais detidamente esse dado. Além do que já foi dito, vale mencionar ainda outro ponto: o provérbio não é ofensivo ao branco, quer o tomemos como uma referência à relação de trabalho injusta que se estabelece entre negro e branco, cujo resultado acaba sempre na apropriação pelo branco da força de trabalho do negro, quer o consideremos uma alusão ao modo como o negro considera o branco, a partir dessa relação: o branco "leva", "carrega", isto é, "furta" o produto do trabalho do negro, já que o tópico da declaração é o próprio negro. O efeito parece ser antes a apresentação de uma justificativa por parte do negro que a de fazer um ataque ou acusação ao branco.

Esse mesmo discurso que promove a exclusão do negro através do agenciamento de uma estrutura sintática específica, conforme foi visto nos exemplos acima, também marca presença significativa em enunciados que circulam sob a forma de "piadas"[3] do tipo pergunta-resposta, como as do grupo abaixo:

---

[3] Não se trataria, estritamente falando, de *piadas*, no sentido que Raskin (1944) dá a esse termo. Formalmente, tais textos seriam muito semelhantes às adivinhas. No entanto, apesar de guardarem afinidades formais com o gênero da adivinhas e de se prestarem ambas à produção do humor, as piadas do tipo pergunta-resposta não se confundiriam com as adivinhas, por pelo menos três razões principais, que emprestamos do trabalho de Marini (1999): naquelas se observaria a existência de temas recorrentes, a saber, a crítica a grupos minoritários (loiras, negros, portugueses, etc.), ao passo que nestas a recorrência de temas é inexistente; além disso, como o alvo das piadas é a chacota contra grupos sociais, instituições, etc., elas não requeriam uma ação reflexiva sobre a própria língua, ao contrário das adivinhas que envolveriam esse tipo de atividade reflexiva sobre a língua-objeto envolvida na brincadeira; e, finalmente, o fato de as adivinhas instituírem com a pergunta um tipo de jogo-desafio com a finalidade de atestar a incapacidade do desafiado de formular a resposta, havendo, desse modo, um vencedor e um perdedor. As piadas, quanto a esse aspecto, não exigiriam a resposta e não estabeleceriam

p1. - Quando preto é bonito?
- Quando chega atrasado no serviço e o chefe diz: "Bonito, hein?"

p2. - Quando preto é bonito?
- Quando vai preso e o delegado olha o boletim de ocorrência e comenta: "Muito bonito, hein?"

p3. - Quando preto anda de carro?
- Quando vai preso.

p4. - Quando o preto é gente?
- Quando está no banheiro, alguém bate à porta , e ele responde: "Tem gente."

p5. - Quando preto voa?
- Quando cai da construção.

p6. - Quando preto toma laranjada?
- Quando sai briga na feira.

p7. - Quando preto vai à escola?
- Quando a está construindo.

p8. - Quando preto toma banho?
- Quando chove.

p9. - Quando preto sobe na vida?
- Quando explode o barraco.

p10. - Quando negro come galinha?
- Quando encontra um despacho.

A estrutura do tipo de piada pergunta-resposta acima é, aparentemente, simples: faz-se uma pergunta direta, iniciada com um termo classificado tradicionalmente como pronome/advérbio interrogativo (*Quando*...?), para, em seguida, responder com o advérbio (*Quando*... .).

Se a mudança do gênero (do provérbio passa-se à piada do tipo pergunta-responde) exige alterações na forma (de "Negro *só x*, se *y*"[4] passa-se a "*Quando* negro *x*? *Quando y*."), o efeito discursivo é sempre o mesmo: a negação do traço de humanidade ao negro. Tal posição se fortalece à medida que se constata que grande número de piadas podem ser reduzidas pelo analista a textos em cuja estrutura podemos inserir o advérbio de exclusão *só*. Isso sugere que *o discurso racista está*

---

este quadro de vencedor e perdedor, já que seu propósito seria o de provocar o riso, através da chacota de grupos minoritários. Estamos usando, portanto, neste texto o termo "piada", para nos referirmos indistintamente às várias formas de piadas que são utilizadas para produzir o riso racista. Freud (1905) apresenta como uma das marcas dos chistes essa sua finalidade menos ingênua de se divertir à custa dos grupos sociais menosprezados (dos negros, das loiras, dos portugueses, dos aleijados, etc.).

[4] Em *Negro só acha o que ninguém perdeu*, por exemplo, x seria *acha* e y *o que ninguém perdeu*. O provérbio ficaria assim: Negro ***só*** acha ***se (for)*** o que ninguém perdeu.

pronto e precisa circular de todos os meios e formas. Vejamos, por exemplo, como ficariam as piadinhas acima após esse exercício de inferência:

Forma reduzida (FR) de p1: *Preto só é bonito quando chega atrasado no serviço e o chefe diz: "Bonito, hein?"*

FR de p2: *Preto só é bonito quando vai preso e o delegado olha o boletim de ocorrência e comenta: "Muito bonito, hein?"*

FR de p3: *Preto só anda de carro quando vai preso.*

FR de p4: *Preto só é gente quando está no banheiro, alguém à porta e ele responde: "Tem gente."*

FR de p5: *Preto só voa quando cai da construção.*

FR de p6: *Preto só toma laranjada quando tem briga na feira.*

FR de p7: *Preto só vai à escola quando a está construindo.*

FR de p8: *Preto só toma banho quando chove.*

FR de p9: *Preto só sobe na vida quando explode o barraco.*

FR de p10: *Preto só come galinha quando encontra um despacho.*

Este movimento redutor de piadas do tipo pergunta-resposta não contempla apenas as piadas do tipo *Quando... ?/Quando...* . Piadas iniciadas pela expressão interrogativa *Por que* e concluídas com *Porque/Para (Pra)* também podem ser reduzidas a essa estrutura excludente, como pode ser visto nos exemplos abaixo:

p11. - Por que preto usa sapato alto?
- Pra não arrastar as mãos no chão.
FR: *Preto só usa sapato alto pra não arrastar as mãos no chão.*

p12. - Por que preto come chocolate branco no cinema?
- Pra não morder o dedo.
FR: *Preto só come chocolate branco no cinema pra não morder o dedo.*

p13. - Por que preto tem de comer chocolate branco?
- Pra não morder o dedo.
FR: *Preto só tem de comer chocolate branco pra não morder o dedo*[5].

Podemos, ainda, reduzir a essa mesma estrutura algumas piadas introduzidas pelo pronome *que/qual*. Encontramos respaldo, para licenciar essa redução, numa piada que aparece iniciada no *corpus* com o interrogativo *por que*, ou simplesmente com *que*. Vejamos:

p15. - Por que preto é igual a papel higiênico?

[5] Esse exercício poderia ser realizado sobre os dados do intervalo p14 a p33, que compartilham a mesma estrutura formal.

- Porque quando não está no rolo, tá na merda.
FR: *Preto só é igual a papel higiênico porque quando não está no rolo, tá na merda.*

p34. - Que semelhança existe entre o negrão e o papel higiênico?
- Qualquer um dos dois ou tá no rolo ou tá na merda.
FR: *Só existe semelhança entre o negrão e o papel higiênico, porque qualquer um dos dois ou tá no rolo ou tá na merda.*

Comparando os dados acima, constatamos que ambos poderiam ter uma única forma reduzida, assim:

FR: *Preto só é semelhante (ou igual) a papel higiênico porque qualquer um dos dois ou está no rolo ou está na merda.*

Há uma diferença no grau de exclusão: o dado p34 parece ser menos ofensivo ao negro quando afirma uma *semelhança* entre este e o papel higiênico, ao passo que p15 afirma uma *igualdade*. Mas o que importa, neste passo da análise, é apenas indicar que o movimento redutor que realizaremos nas piadas a seguir pode ser aplicado com sucesso aos dados p37, p38, p42 e p47 a p55:

p34. - Que semelhança existe entre o negrão e o papel higiênico?
- Qualquer um dos dois ou tá no rolo ou tá na merda.
FR: *Só existe semelhança entre o negrão e o papel porque qualquer um dos dois ou tá no rolo ou tá na merda.*

p35. - Qual o melhor preto, o brasileiro ou o americano?
- O americano! Porque está mais longe!
FR: *O preto americano só é melhor que o brasileiro porque está mais longe.*

p36. - Qual a diferença entre o preto e o câncer?
- O câncer evolui.
FR: *Só existe diferença entre o preto e o câncer porque o câncer evolui.*

Ou:

FR: *Preto só é diferente do câncer porque o câncer evolui.*

Podemos, finalmente, submeter ao mesmo processo mais cinco piadas: três (p57, p58 e p59) compartilham o fato de iniciarem por meio da expressão adverbial interrogativa *como*; e as outras duas (p56 e p65) possuem estrutura sintática diferente das demais. Servirão de exemplo p57 e p65:

p57. - Como se tira um negão de uma árvore ?
- Corta a corda!
FR: *Só se tira um negão de uma árvore, cortando a corda!*

p65. - Entra um cachorro na igreja e faz xixi no altar. De que cor é o cachorro?
- Preto?
- Não, branco. Se fosse preto, cagava.
FR: *Um cachorro que entra na igreja e faz xixi no altar só pode ser branco, pois se fosse preto cagava.*

Julgamos significativo o fato de podermos reduzir a uma mesma estrutura, cuja característica relevante é a presença de um advérbio de exclusão, um grande conjunto de enunciados. Não nos furtamos, todavia, à constatação de que é preciso mais que possibilidades para fazer com que esses "enunciados" que resultaram de um exercício de análise se transformem em enunciados efetivamente produzidos, mas diante da confrontação de dados como

P17: Negro só parece gente quando fala escondido.
e
p4: - Quando o preto é gente?
- Quando está no banheiro, alguém bate à porta, e ele responde: "Tem gente."

parece-nos razoável formular a hipótese de que algumas dessas formas que estamos aqui chamando de "piadas" possam, eventualmente, dependendo da extensão, ritmo, musicalidade e do grau de generalidade que encerrarem, circular sob a forma de provérbios, ou vice-versa, já que encontramos evidência, nos dados P17 e p4, de que o mesmo discurso pode circular tanto de uma forma quanto de outra.

Além da distância formal (ou de gênero), há entre os dois dados acima uma diferença de grau de generalidade: uma vez que P17 circula como provérbio, é previsível que tenha maior grau de generalidade; já p4, por se tratar de uma piada, repete o sentido básico de P17 numa situação mais específica, no cenário de um banheiro. Ou seja, em P17 há a afirmação genérica de que o negro parece gente toda vez que fala escondido, sem especificação do cenário onde a fala ocorre; ao passo que em p4 há a especificação do cenário (banheiro) onde esta fala ocorre.

A maioria dos "enunciados" obtidos pelo exercício de transformação de piadas realizado nas páginas anteriores são apenas sintaticamente possíveis, mas bastante improváveis, talvez em razão da complexidade exigida para sua construção. Ou, para ser mais preciso, todos esses enunciados seriam obtidos por uma operação de inferência semântico-pragmática comum e poderiam ser classificados de implícitos[6]. Há, contudo, um pequeno grupo de enunciados que reuniria, pelo menos em teoria, condições de circular ora de uma forma, ora de outra. Serviriam de exemplo, entre outros, os enunciados abaixo:

[6] A noção de *inferência*, segundo Maingueneau, embora não tenha na AD um valor unívoco, é usada para descrever essa operação de extrair uma proposição de outra através de uma regra consciente ou não. Para esse autor, a inferência pode corresponder aos implícitos semânticos e pragmáticos, isto é, àqueles que "o coenunciador pode retirar de um enunciado, apoiando-se nesse enunciado ou em informações retiradas do contexto da enunciação" (Maingueneau,1997:60).

p3. - Quando preto anda de carro?
- Quando explode o barraco.
FR: *Preto só anda de carro quando vai preso.*

p5. - Quando preto voa?
- Quando cai da construção.
FR: *Preto só voa quando cai da construção.*

p6. - Quando preto toma laranjada?
- Quando tem briga na feira.
FR: *Preto só toma laranjada quando tem briga na feira.*

p7. - Quando preto vai à escola?
- Quando a está construindo.
FR: *Preto só vai à escola quando a está construindo.*

p8. - Quando preto toma banho?
- Quando chove.
FR: *Preto só toma banho quando chove.*

p9. - Quando preto sobe na vida?
- Quando explode o barraco.
FR: *Preto só sobe na vida quando explode o barraco.*

Neste caso, os enunciados resultantes da operação de transformação, ao ganharem as ruas e serem freqüentemente repetidos, perderiam seu teor de referencialidade e passariam a funcionar como pré-construídos, "projetando-se para fora do universo da enunciação" e indo alojar-se, como o diz Regina Rocha, no universo do discurso.

> "Por outro lado, a própria forma fixa do provérbio constitui fator importante para situá-lo no universo do discurso, projetando-o para fora do universo da enunciação. Isto é, o provérbio não é engendrado no contexto da enunciação, ele vem pronto, saído da competência lingüística dos falantes, do seu estoque de estereótipos aceitos e memorizados" (Rocha, 1995:140).

O que parece relevante acentuar aqui é que, se é verdade que o provérbio possui essa "forma fixa" que sai pronta da competência lingüística dos falantes ou do seu estoque de estereótipos memorizados, é necessário admitir também a força do discurso racista que parece não respeitar limites formais estritos pois, para ganhar corpo, veste-se de variadas formas e construções, em variados cenários, tendo em vista a produção do eterno discurso do preconceito, no qual o negro surge invariavelmente como não-humano, como alvo de humilhação, depreciação e discriminação.

No próximo tópico, nos dedicaremos ao trabalho de reunir em torno de EBs aquilo que resolvemos chamar de *discurso de branco*.

DISCURSO DE BRANCO

Reconhecemos o efeito de sentido que uma expressão dessas pode ter numa sociedade que emprega sempre as expressões "de branco" e "de negro" para qualificar ações (trabalho) e atitudes como "bem feitas" ou "mal feitas", respectivamente.. Mas não encontramos termo melhor. Por isso, apesar de havermos recusado, a princípio, o título acima, logo depois resolvemos adotá-lo porque nos ocorreu que o discurso "de branco" que emergia dos dados podia justamente servir para revelar o caráter ideológico da expressão "de branco", isto é, poderia mostrar como o "serviço de branco" (no caso o discurso feito da perspectiva de branco) é que pode ser mais justamente caracterizado como "sujo" ou "mal feito". Vamos, portanto, a esse discurso.

EB1: NEGRO É LADRÃO

Grupo significativo de enunciados do *corpus* afirma, de uma ou outra maneira, o seguinte enunciado básico (EB1): *Negro é ladrão*[7], que funcionaria nesse discurso como um elemento pré-construído. Chegaremos até esse enunciado, às vezes, com facilidade, já que em boa parte dessa família de enunciados ele se dá à explicitamente na superfície material do discurso; outras vezes surgirá como resultado de um trabalho de análise e interpretação do pesquisador e, como tal, sujeito ao "apagamento" de singularidades do enunciado específico sob análise, conforme visto no capítulo II. Não seguimos nenhum critério quantitativo para a organização das famílias parafrásticas em torno dos EBs. Quando julgarmos significativa a menção da freqüência com que certos temas recorrem no *corpus*, não nos furtaremos à tarefa de destacar o aspecto quantitativo. Procuraremos, contudo, na medida do possível, empreender uma abordagem qualitativa. Comecemos a análise com o seguinte conjunto de dados:

P13. Negro só acha o que ninguém perdeu.
P34. Negro espiou, negro manjou.
P35. Negro furta e branco acha.
P36. Negro furta e branco aproveita.
P37. Negro furtou é ladrão, branco furtou é barão.
P48. Negro que não gosta de mel é ladrão de cortiça.
P77. Negro furtou é ladrão, e branco é barão.
P84. Negro correndo é ladrão, branco correndo é atleta.
P85. Preto quando está dirigindo carro, ou é chofer ou o carro é roubado.

[7] Ao termo *ladrão* podem associar-se outros, que partilhem da mesma área semântica, como *vagabundo*, *suspeito*, etc.

P87. Negro parado é suspeito, correndo é ladrão, voando é urubu.
P88. Negro parado é vagabundo, andando é suspeito e correndo é ladrão.
P41. Negro no salão, no bolso o patacão.
P86. Todo negro é marginal até prova em contrário.

Observemos o dado P13 (*Negro só acha o que ninguém perdeu*), procurando justificar por que o incluímos neste grupo. O provérbio afirma categoricamente que o negro não encontra algo que se tenha realmente perdido. Isto é, ao preencher com o segmento *o que ninguém perdeu* uma das posições argumentais do verbo *achar*, o sentido do provérbio remete imediatamente a uma realidade que divide o universo em dois conjuntos: o das coisas perdidas e o das coisas não perdidas. A diferença entre elas está em que estas últimas continuam sob legítima propriedade e proteção de seus donos, pois eles sabem onde elas estão. Se alguém se apropriar delas pode ser acusado da prática de furto, ao passo que com as primeiras isso não se dá. É como diz o dito popular: "achado não é roubado", ou ainda: "quem acha, encaixa". Assim, não estaríamos violando o texto se o parafraseássemos assim: *negro acha apenas o que já tem dono*. Um interpretação que considerasse apenas os aspectos lingüísticos não iria muito além disso. O que parece definir a questão é precisamente o lugar de onde se fala - a formação discursiva -, em cujo interior *achar apenas o que ninguém perdeu* é equivalente *furtar*. Daí, a presença do enunciado básico: *negro é ladrão*.

Os enunciados P35 (*Negro furta e branco acha*), P36 (*Negro furta e branco aproveita*), P37 (*Negro furtou é ladrão, branco furtou é barão*) e P77 (*Branco furtou é barão e negro é ladrão*) explicitam os sentidos que estavam implícitos em P13: o *negro furta* e apenas o *branco pode achar*. A força do discurso declarado em P35 (*Negro furta e branco acha*) reside em seu caráter generalizador, que divide a sociedade entre ladrões e bem-aventurados, com base no critério da cor. Como se a quantidade de pigmento (melanina) tivesse alguma relação com a constituição moral do cidadão. Mas é novamente a formação discursiva que permite que esse enunciado diga que o negro é ladrão, e não que o branco também o seja, como seria o caso numa enunciação irônica, por exemplo.

O dado P36 (*Negro furta e branco aproveita*) apresenta pequena variação em relação a P35: a inserção do verbo *aproveita*. Segundo o já citado dicionário *Aurélio*, *tirar proveito, vantagem de; valer-se, utilizar-se de; lucrar*. Ao opor *furtar* a *aproveitar*, associando ao negro o furtar e ao branco o aproveitar, o enunciado P36 reforça a desigualdade e parcialidade com que o discurso racista trata as questões que envolvem o negro. Se é o negro quem se apodera do que é alheio, a sociedade racista imediatamente considera esta ação do negro, sem meias palavras, como *furto* mesmo; mas se é o

branco quem o faz, a mesma sociedade evita as palavras *ladrão*, *roubo* ou *furto* para definir esse delito cometido pelo branco. Em lugar disso, utiliza-se de eufemismos como *aproveita*, por exemplo.

Os dados P37 (*Negro furtou é ladrão, branco furtou é barão*) e P77 (*Branco furtou é barão e negro é ladrão*) acrescentam à argumentação anterior o peso da evidência, já que afirmam claramente que, diante da mesma prática, negros e brancos recebem recompensas diferentes: se o negro furta, cabe-lhe a pecha de *ladrão*; se o branco furta, recebe-lhe o título de *barão*. A distância entre ambos só pode ser explicada por alguma causa biológica obscura, semelhante às crenças da superioridade da raça ariana de Hitler: a cor da pele.

O abismo social retratado nos provérbios acima entre brancos e negros gera outros enunciados, alguns podem até produzir certa dose de humor, como o dado P84 (*Negro correndo é ladrão, branco correndo é atleta*) e o dado P87 (*Negro parado é suspeito, correndo é ladrão, voando é urubu*), igualmente ofensivos e discriminatórios. A ponta de humor do dado P84 residiria na comparação inusitada entre *ladrão* e *atleta*, ou seja, no confronto entre elementos de universos semânticos diferentes ou distantes, que é uma caraterística típica das piadas, segundo diversos autores[8]. Esse riso, porém, seria em tese possível apenas da perspectiva enunciativa ou ideológica da formação discursiva a partir da qual o sentido e seu respectivo efeito de humor foram produzidos. O efeito de humor se acentua, em P84, à medida que se considera a existência da crença generalizada de que os negros são mais aptos para as atividades físicas e, portanto, estariam mais ligados ao atletismo que os brancos.

Em P87, por seu turno, o que provocaria o humor seria a associação metafórica e maldosa do negro ao *urubu*. Além disso, revela a angustiosa experiência vivida pela população negra na sociedade brasileira: qualquer que seja a situação do negro, sua condição não é a do cidadão comum: se está parado é tido como *suspeito*, se está *correndo* é ladrão, se está *voando* é urubu. Se tomarmos o verbo *voar* e a palavra *urubu* em sentido metafórico, o terceiro elemento da estrutura ternária desse provérbio estaria veiculando, entre outras possibilidades, que o negro que tem acesso ao avião, meio de transporte utilizado principalmente pelas populações que ascenderam socialmente, deve ser visto como aproveitador, agoureiro ou algo do gênero. Este não parece ser o caso, porém; talvez fosse mais apropriado considerá-lo como um recurso utilizado para fechar a seqüência de declarações desfavoráveis ao negro de modo inusitado e humorístico.

O contraste entre P87 e P88 (*Negro parado é vagabundo, andando é suspeito e correndo é ladrão*), uma variante do "mesmo" provérbio, permite enxergar como o negro tem sido visto

[8] Veja-se a esse respeito Bergson (1899), Freud (1905) e Raskin (1944), por exemplo.

historicamente pelos grupos sociais que o marginalizam: *parado* é *suspeito* (P87) ou *vagabundo* (P88), *andando* é *suspeito* (P88), *correndo* é *ladrão* (P84), (P87) e (P88) e *voando* é *urubu* (P87). De onde se pode tirar a conclusão estapafúrdia de que, segundo o discurso veiculado por esses provérbios, a melhor posição para o negro na sociedade racista brasileira seria a de *urubu*, pois, se está *parado*, *andando* ou *correndo*, será considerado sempre como *suspeito*, *vagabundo* e, principalmente, *ladrão*[9].

Fonseca (1994), depois de abordar as raízes históricas do processo de constante marginalização do negro pela sociedade brasileira, menciona a "Lei da Vadiagem", que resultou no "crime de vadiagem" situado no artigo 59 da Lei do Código Penal de 1941, que afirmava que "entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência ou prover a própria subsistência mediante ocupação ilícita", tornava-o sujeito a pena simples de 3 a 15 meses. Os cidadãos condenados por "vadiagem" eram considerados como portadores de "periculosidade". De acordo com Fonseca, a "Lei da Vadiagem" foi motivada pelo grande contigente de "negros capoeiras" que, por falta de emprego, comida e mesmo estimulados por políticos da época, produziam desordem pelas ruas do Rio de Janeiro. Daí o fato de os aparelhos repressores do estado considerarem, até prova em contrário - como atesta P86 (*Negro é marginal até prova em contrário*) -, qualquer grupo de negros como suspeito de vadiagem, vagabundagem e ladroagem.

Outro provérbio que parece reforçar este discurso da permanente condição de suspeito associada ao negro é o que está em P34 (*Negro espiou, negro manjou*). Neste caso específico, a relação que o discurso estabelece entre as palavras *espiar* e *manjar* é a de automatizar a ocorrência desta em relação à daquela. Isto pode ser melhor visto por meio de um exercício parafrástico, assim: *toda vez que o negro espia automaticamente ele manja.* Os recursos sintáticos agenciados pelo discurso racista se revelam mais uma vez muito restringentes. O sentido de *espiar* parece ser o do dicionário, a saber, *ver, observar*, no sentido de espionar, espreitar; sentido esse bastante similar ao de *manjar*, podendo ambos serem considerados sinônimos em determinados domínios, caso tomemos por base algum conceito de sinonímia lexical, baseada em certa identidade de sentido. Mas como figuram no provérbio em evidente oposição, é preciso que se tome *espiar* apenas como *observar discretamente* e se reserve a *manjar* o sentido de *observar, espreitar com a finalidade de causar dano.* O sentido de P34, então, seria algo em torno de: *toda vez que o negro observa discretamente, ele está espreitando com a finalidade de causar*

[9] A palavra *ladrão* ocorre explicitamente associada ao negro em seis dados do *corpus*: 37,48.77,84,87 e 88.

dano. Ou seja, furtar ou praticar qualquer outra irregularidade, desde que produza o efeito de pôr o negro sob suspeição. O que validaria tal interpretação é novamente a filiação à formação discursiva.

O dado P48 (*Negro que não gosta de mel é ladrão de cortiça*) de certo modo parafraseia o que dissemos anteriormente. É óbvio que não podemos tomar as palavras em seu sentido referencial. Não se pode aqui interpretar *mel* como o alimento produzido pelas abelhas, nem *cortiça* como o produto obtido a partir de certo tipo de madeira. O provérbio, como vimos, não tem valor referencial, mas atributivo. O discurso que emerge do enunciado acima é o "mesmo" que vimos considerando nos parágrafos acima: o negro seria, de acordo com esse discurso, permanente suspeito, desonesto, ladrão por natureza, digamos assim. A relação de *mel* e *cortiça* é de proximidade: garrafas de mel, no interior do Brasil, até hoje são fechadas com um tampão de cortiça. O efeito de discurso obtido pela associação do negro ao mel e à cortiça parece ser o de tornar natural ("naturalizar") esta atitude de suspeição em relação ao negro.

A estrutura sintática do provérbio exclui outras possibilidades: *Negro quando (que) não ...x.../...y...*, interpretando por X e Y atributos ou ações associadas ao negro. Essa estrutura é semelhante à do emprego do advérbio de exclusão *só*, vista anteriormente neste trabalho. A diferença é de grau, se podemos dizer assim. No caso do uso de *só*, excluem-se todas as outras possibilidades, permitindo vincular ao negro apenas a que o advérbio selecionou como seu escopo. No caso que estamos estudando, abre-se um pouco o leque de possibilidades (*negro quando não ..x.... uma coisa, ...y.... outra*): isto é, permitem-se apenas duas possibilidades. Mas o efeito acaba sendo redutor da mesma forma, já que a seleção dos argumentos que ocuparão os espaços X e Y é feita pela mesma formação discursiva que produz a exclusão do negro. Noutros termos, o negro seria sempre uma pista em potencial. Se num grupo de suspeitos de furto há um negro, então esse discurso vai propor a culpabilidade do negro por considerar que *Negro que não gosta de mel é ladrão de cortiça.*

Esse tipo de estrutura (*Negro quando não ...X... ...Y...*) parece estar presente em dois provérbios deste primeiro grupo: P48 (*Negro que não gosta de mel é ladrão de cortiça*) e P85 (*Preto quando está dirigindo carro, ou é chofer ou o carro é roubado*)[10], como pode ser visto abaixo:

P48': Negro ***quando*** *não gosta de mel é ladrão de cortiça.*
P85':Preto dirigindo carro ***quando*** *não é chofer o carro é roubado.*

[10] Dado colhido dessa forma.

Em P85, há o acréscimo de uma circunstância associada ao termo *negro/preto*, mas o recurso que a língua dispõe de um modo específico de organização da estrutura sintática produz praticamente o mesmo efeito de *exclusão*, já tratado no tópico anterior, no início de deste capítulo. Aqui, novamente, se tem a caricaturação do negro enquanto ladrão. Mas se faz, além disso, por meio de *chofer*, uma referência à posição permanente de subalterno que é destinada ao negro na sociedade racista. Esse discurso não admite outro espaço social ao negro que não o espaço de subalterno. A Lei Áurea de 1888 deu ao negro a alforria da escravidão, mas a sociedade brasileira continuou a deformá-lo com olhos racistas.

Vejamos, finalmente, os dois últimos dados : P41 (*Negro no salão, no bolso o patacão*) e P86 (*Todo negro é marginal até prova em contrário*). Para fazer parte do conjunto de enunciados que integram o EB1, P41 deve ser lido segundo as regras de interpretação do discurso de branco. É preciso que *salão* remeta, necessariamente, aos salões de festa da sociedade brasileira, principalmente no Rio e em São Paulo, desde o século passado[11]. É preciso, ainda, que se saiba que *patacão* faz alusão a um tipo de moeda antiga, geralmente de ouro, que circulava nesses salões de festa e que o *bolso* mencionado no provérbio seja o do branco. Nesse caso, seriam possíveis duas interpretações: a primeira não trata o negro como suspeito e poderia ser parafraseada assim: *se há negro está no salão, então o branco vai embolsar muito patacão à custa do negro*; a segunda toma o negro como suspeito, sugerindo algo como: *se há negro no salão, o branco deve esconder bem o patacão, pois o negro pode furtá-lo*. Embora as duas leituras acima possam ser admitidas, a última parece ser mais provável, já que dificilmente o negro surgiria, no interior do discurso de branco, freqüentando salões da alta sociedade com dinheiro para gastar.

O dado P86 (*Todo negro é marginal até prova em contrário*) parece engrossar o discurso que vimos analisando nos parágrafos anteriores, pois inverte apenas para o negro o modo como o cidadão comum deve ser tratado pela sociedade em geral e pela justiça, ou seja, todo cidadão é inocente até prova em contrário. Tal discurso cassa do negro a cidadania, excluindo-o dos plenos direitos constitucionais. A partir da Lei Áurea assinada no século passado, as constituições brasileiras vêm garantindo ao negro sua cidadania, mas a circulação de sentidos dessa natureza comprova que a conquista obtida pelo negros no Brasil não passou durante muito tempo de uma conquista de papel, frágil e incapaz de assegurar a igualdade prometida. Não estamos desatentos ao fato de que a palavra

[11] Alguns desses salões são mencionados em romances de Joaquim Manuel de Macedo e Machado de Assis, respectivamente.

marginal tem sentido mais amplo que o termo *ladrão*. A relação entre elas é a da pertencimento desta ao conjunto daquela, isto é, sob o "guarda-chuva" da palavra *marginal*, abrigam-se termos como ladrão, vagabundo, preguiçoso, indolente, desordeiro, etc.

O discurso que constrói e reforça o estereótipo do negro com tais adjetivos ganha corpo em inúmeros enunciados que circulam sob a forma de piadas. Vejamos:

p26. - Por que o Kinder Ovo é preto por fora e branco por dentro?
- Porque se fosse preto por dentro ele roubava o brinquedinho.

p28. - Por que preto gosta de boxe?
- Porque tem um assalto a cada três minutos.

p33. - Vocês sabem por que a Pirelli vai parar de produzir cabos com o plástico preto?!!
- Porque descobriram que eles andavam roubando corrente...

p85. O negão estava andando com seu BMW novinho pelas ruas da cidade quando, de repente, um pneu furou. O negão parou o carro para trocar o pneu. Quando estava tirando o pneu furado, passou outro negão pela rua que, ao ver o carro, parou do lado do mesmo e deu uma bela porrada no vidro, reduzindo-o a cacos. O dono do carro ficou furioso: - Que é isso? Olha o que você fez, seu filho da puta! Vou te dar porrada!!! O outro negão respondeu: - Calma! Pode roubar o seu pneu sossegado. Eu só vou levar o toca-fitas...

p94. O médico foi fazer um parto de uma mulher negra. Tirou o primeiro: - Que negrinho lindo!... Espera aí! Tem mais um! Tirou o segundo e disse: - Espera aí, tem mais um! Tirou o terceiro e disse: - E tem mais um, fecha que é arrastão!

p98. Um médico estava fazendo um parto. O neném, um neguinho, nasceu. Mas o doutor ficou por mais de 20 minutos, ainda, batendo na bunda do moleque. Ninguém entendeu nada. Foram perguntar o motivo ao médico. Mas este, enfurecido, disse: - O trabalho de parto já acabou! Estou é enchendo esse FILHO DA PUTA de porrada pra ele devolver o meu Rolex!!!

p99. Dois pretos subiram de bicicleta a serra de Petrópolis. Depois, para descer, pediram carona a um motorista de caminhão. Subiram com as bicicletas no caminhão, que estava cheio de bolas de boliche. De repente, observam um carro de polícia correndo atrás deles. O policial faz sinal pro motorista do caminhão parar. O caminhão pára. O policial, fala alto pro motorista do caminhão:
- Isso é um absurdo! Um ABSURDO! Você tá carregando um caminhão cheio de ovos de crioulo!!! E olha só: dois já chocaram e já roubaram duas bicicletas!

p107. Um menino judeu e preto chegou pra mãe e perguntou : - Mãe, eu sou mais preto ou mais judeu? Ao que a mãe não entende a pergunta: - Por que, meu filho? - Fala, mãe! Mais preto ou mais judeu ? - Sei lá, meu filho, mas ... POR QUÊ ? - É que um amiguinho meu do colégio está vendendo a bicicleta, e eu não sei se eu pechincho ou se eu roubo !!!

Em p26 (- *Por que o Kinder Ovo é preto por fora e branco por dentro? - Porque se fosse preto por dentro ele roubava o brinquedinho.*), o riso provém da resposta inusitada a uma pergunta que orienta o leitor/ouvinte para uma tema trivial: o *Kinder Ovo*, uma guloseima muito apreciada pelas crianças porque, além de possuir a característica de ser revestida de chocolate preto por fora e chocolate branco por dentro, traz sempre um pequeno brinquedo de plástico ou metal como "brinde". O riso se dá justamente quando o termo *preto* atribuído ao chocolate remete, no interior do discurso de

branco, obrigatoriamente ao negro, sendo utilizado para humilhá-lo. Além de afirmar que o negro *rouba*, sugere-se que ele é mau por *roubar* "brinquedinho de criança".

A afirmação de que o negro rouba transfere-se, em p28 (- *Por que preto gosta de boxe? - Porque tem um assalto a cada três minutos.*), para o cenário de uma luta de boxe. Pergunta-se a razão de o negro gostar de boxe. A resposta previsível mais comum ou "neutra" seria, talvez, um comentário acerca da habilidade dos negros nesse esporte, ou uma seqüência pertencente ao discurso do esporte. Mas o enunciado seguinte surpreende justamente por jogar com o sentido da palavra *assalto*, usada no discurso esportivo para descrever cada um dos períodos (geralmente dez ou doze) de três minutos de confronto dos pugilistas, entre os quais há um pequeno intervalo. Ao afirmar que o negro gosta de boxe "porque tem um assalto a cada três minutos", a piada obriga à (re)interpretação do termo *assalto* por referência à imagem estereotipada do negro veiculada pela formação discursiva que autoriza o discurso racista segundo o qual o negro é ladrão.

Recurso semelhante ao da piada acima é utilizado em p33, onde se faz o mesmo discurso a partir de um cenário diferente, o da eletricidade. Pergunta-se acerca das razões que teriam levado a Pirelli a deixar de fabricar cabos revestidos de plástico preto. Uma resposta previsível deveria incluir razões técnicas e de economia. Mas não é isso o que acontece. Tudo se passa como se a acusação de que o negro rouba (*descobriram que eles andavam roubando a corrente*) tivesse de ser dita a qualquer custo e sob qualquer pretexto. O efeito de sentido parece ser o de "naturalizar" a associação da cor *negra* ao *roubo*. Esse efeito poderia ser explicitado assim: *é tão verdade que negro rouba que até a fio elétrico rouba a corrente por ser preto.*

Em p85, o riso se dá, diferentemente, porque a piada agora coloca em cena o negro, ao mesmo tempo como enunciador de um discurso racista e como objeto de um roubo realizado por outro negro. Ri-se porque o negro age, num assalto, supondo que outro negro, dono de uma BMW, só pode ser ladrão como ele. O dado serve para exemplificar como o discurso racista dominante em uma sociedade acaba impondo sua ideologia aos grupos étnicos dominados.

Em p98, a piada dá voz ao discurso de que o negro já nasce ladrão. O cenário é a sala de parto. O médico surra o bebê negro que acaba de nascer, por mais de vinte minutos. Quando alguém lhe pergunta o motivo, ele informa que é para o recém nascido (chamado por ele de "filho da puta") *devolver* o seu rolex. Ora, para que o discurso de humor surta o efeito desejado, é necessário que se saiba dos constantes assaltos no centro das capitais brasileiras, em que os assaltantes costumam levar

das vítimas relógios, pulseiras e cordões de ouro e se conheça o discurso de que o negro é ladrão. O resultado é o de reforçar tal discurso acrescentando que o negro é ladrão *nato*, já nasce ladrão.

O mesmo discurso pode ser visto na piada p94. O cenário também é a sala de parto. O evento diz respeito ao nascimento de trigêmeos. Percebendo que havia mais um bebê, além do terceiro, o médico surpreendentemente ordena: *fecha, que é arrastão*. O sentido desse discurso provém do fato de que aquilo que é celebrado e vira notícia em jornais do mundo inteiro – o nascimento muitos gêmeos –, quando se trata de recém nascidos negros, vira motivo de galhofa e discriminação. A referência a *arrastão* remete imediatamente para os famosos "arrastões" nas praias do Rio de Janeiro, em que grupos de assaltantes desciam dos morros do Rio para fazer uma operação de "varredura" nas praias, assustando os banhistas e afugentando os turistas. Ora, a discriminação deriva do fato de atribuir esta operação exclusivamente aos negros, sem poupar sequer os negros recém nascidos.

A piada p99 muda o cenário para o de uma carona. Dois negros são apresentados, como "burros", já que subiram a serra de Petrópolis, de bicicleta, a fim de descerem de carona, quando deviam ter feito o contrário. O policial pára o caminhão cheio de bolas de boliche e faz ao motorista a observação absurda de que as bolas de boliche eram ovos de crioulo, dois dos quais já tinham nascido e já haviam roubado duas bicicletas. Esse dado serve para mostrar como o discurso de que o *negro é ladrão* parece estar pronto, funcionando como um pré-construído cuja circulação acontece às vezes nas formas mais inusitadas e absurdas, desde que reproduza invariavelmente a mesma ideologia de depreciação do negro.

O discurso racista que surge da piada p107, não vitima apenas os negros. A mesmo grupo social que minimiza o negro, caricatura também o judeu. O menino, personagem da piada, é ao mesmo tempo judeu e negro. Desejando saber de sua mãe se é mais judeu ou mais negro, ela lhe pergunta por que deseja essa informação. A resposta do menino apresenta simultaneamente o modo como o negro e o judeu são vistos por esse discurso: o judeu, como avarento, ganancioso; o negro, como ladrão.

Do total de dados do *corpus*, onze provérbios e dez piadas retratam o negro conforme visto no EB1: *Negro é ladrão*.

EB2: NEGRO FAZ SUJEIRA OU SUJA

Outro enunciado de base que encontramos, a partir da análise do *corpus* é o que associa ao negro o predicado *sujo*. Segundo esse discurso, o negro não seria digno de confiança por acabar

fazendo sempre, de algum modo, "trabalho sujo", "serviço de porco", ou "serviço de negro". Assim, a partir dos enunciados abaixo, chegamos ao EB2: *Negro suja*.

P42. Negro, quando não faz das suas na entrada, na saída é certo.
P43. Negro quando não suja na entrada, suja na saída.
P44. Negro quando não suja, tisna.

Talvez um dos provérbios racistas mais freqüentemente conhecidos e empregados, sob diversas formas ou variantes, seja o provérbio *Negro quando não caga na entrada, caga na saída*. O dado P43 (*Negro quando não suja na entrada, suja na saída*) constitui uma variante eufêmica dele, justamente por substituir a forma vulgar *caga* por *suja*. O próprio fato de haver certa abundância de formas alternativas (*Negro quando não borra na entrada, borra na saída; negro quando não faz na entrada, faz na saída; negro quando não suja, tisna; e negro quando não faz das suas na entrada, faz na saída*) fornece evidência do poder de circulação desse provérbio que, ao ser recuperado do estoque da memória, sofre pequenas modificações, mantendo, no entanto, seu conteúdo básico: justificar atitudes de preconceito contra a raça negra.

Circulando freqüentemente no domínio das relações de trabalho, tais sentidos (o negro *caga, borra, suja, tisna e faz das suas*) dão voz e corpo a um discurso que tem servido historicamente de argumento implícito para o fechamento de oportunidades de emprego ao negro, pois, segundo esse discurso, ainda que começasse bem, o negro decepcionaria no final, apresentando algum comportamento que pode ser descrito como "sujar".

A própria estrutura formal desse grupo de provérbios é propícia ao *fechamento* da possibilidade de atribuição ao negro de algum predicado ou ação em que ele não seja visto como "sujo", "cagão", etc. (Exemplo: *Negro quando não ...X... (na entrada), ...Y.... (na saída)*, onde X e Y são substituídos por algum atributo ou ação desfavorável ao negro). Já nos referimos ao uso desse tipo de estrutura pelo discurso racista. O objetivo é não deixar margem para alguma exceção em que o negro possa ser visto de forma diferente.

Há uma diferença de grau de poder ofensivo, se podemos dizer assim, entre *Negro, quando não caga na entrada, caga na saída* e os dados P42, P43 e P44, por exemplo. Em P42 (*Negro, quando não faz das suas na entrada, na saída é certo*), não há referência direta ao termo *cagar* em relação ao negro; em lugar disso, há uma expressão de abrandamento (*faz das suas*), cujo sentido é igualmente comprometedor, mas menos grosseiro ou marcado. Dentro da formação discursiva que produz o discurso racista, a ação de *fazer das suas* relacionada ao negro tem um sentido que pode ser trazido à

superfície assim: *fazer coisas típicas de negro, agir como negro.* Ora, o sentido de um enunciado depende da formação discursiva a que se vincula o enunciado. Por isso, *fazer das suas* ou *fazer coisa típica de negro* aqui só pode ser "sinônimo" de *fazer sujeira, sujar, cagar*, etc. Quem já não ouviu a locução proverbial *fazer serviço de preto* ou sua variante *fazer serviço de porco?*

Uma maneira de pensar sobre o discurso veiculado em *fazer das suas* seria comparar o significado da expressão *fazer das suas* quando relacionada a jovens, policiais, artistas, etc., com o que essa expressão tem quando relacionada ao negro. Se *fazer das suas* fizesse parte de um discurso sobre a adolescência, por exemplo, os sentidos a que essa expressão remeteria seriam outros porque outro seria o interdiscurso. Seguramente o *fazer das suas* de jovens, policiais e artistas não-negros seria algum tipo de comportamento típico dessas categorias, possivelmente até desabonador, mas nada tão grave a ponto de impedir essas categorias do acesso ao emprego e a uma vida de plenos direitos. No caso do negro, *fazer das suas* significaria praticar comportamentos específicos (*roubar, fazer desordem, vagabundear, não trabalhar*, etc.) capazes de provocar a exclusão do negro do acesso aos seus direitos de cidadão: emprego, educação, etc.

Em P44 (*Negro quando não suja, tisna*), o processo é semelhante ao de P42. Não se mencionam as circunstâncias de tempo (*na entrada* e *na saída*), mas o sentido básico de agregar ao negro a idéia de "sujeira" permanece: *Negro quando não ...X..., ...Y...*, onde Y é "sinônimo" de X. Ora, se houvesse diferença entre "sujar" e "tisnar", considerando-se a perspectiva discursiva, esse discurso não seria materializado dessa forma. De acordo com o conhecido dicionário de Aurélio, *tisnar* significa *tornar negro como o carvão, fumo, etc.*, ou ainda *manchar, macular, sujar-se.* Logo, o efeito de sentido do provérbio acima seria o da permanência, da eternização da idéia de que o negro suja, faz serviço sujo, etc., a ponto de o simples fato de *ser negro* se tornar, de certo modo, "sinônimo" de "fazer sujeira".

Do contraste entre os dados P42, P43 e P44, que mantêm entre si uma relação parafrástica baseada em certa unidade semântica, e os dados P39, P65 e P66, que também guardam entre si relação semelhante, pudemos chegar a uma outra "família parafrástica", de certo modo relacionada à anterior, mas que consideraria, neste caso, o negro como sujo em um outro sentido – o que atribuiria à pele negra uma sujeira da qual o negro jamais pudesse se livrar. Vejamos:

EB3: NEGRO É SUJO

P39. Negro mais se ensaboa, mais preto fica.

P65. Negro ensaboado, tempo perdido, sabão esperdiçado.
P66. Mais se ensaboa o negro, mais preto ele fica.
P26. Negro de luva é sinal de chuva.

No conjunto acima, há a recorrência do verbo *ensaboar* em três dados: P39, P65 e P66. O sentido imediato seria o de *lavar com sabão*. Ora, só seria necessário lavar o que está sujo; no caso, o indivíduo que se apresenta como objeto de *ensaboar* é o negro. Surgiriam, assim, algumas possibilidades de interpretação a partir desse critério: primeiro, a que consideraria *ensaboar* como *lavar com sabão*, a fim de embranquecer. Neste caso, o sentido seria aproximadamente o que segue: *não adianta tentar embranquecer o negro com água e sabão, porque quanto mais se tenta mais preto ele fica*; depois, a que tomaria *ensaboar* no sentido conotativo, cujo resultado soaria mais ou menos assim: *não adianta tentar tirar a sujeira de negro, porque quanto mais se tenta, mais sujo ele fica*; e, finalmente, a que interpretaria *ensaboar* no sentido de *repreender, castigar*, cujo resultado soaria algo próximo ao seguinte: *não adianta chamar a atenção do negro ou repreendê-lo, porque quanto mais se tenta, mais sujo e repreensível ele fica.* Qualquer que seja a interpretação, o termo *preto* modificado pelo intensificador *mais* funcionaria nesse discurso como "sinônimo" de "sujo".

O sentido subjacente ao provérbio acima seria o de que ter a pele negra é uma espécie de maldição, da qual não se pode fugir. A estrutura *(quanto) mais ... , mais...*, presente em P39 e P66, serviria de forma apropriada para sugerir esse efeito de imbricar inextricavelmente a condição desfavorável de "sujeira" ao negro. Em P65, teríamos esse mesmo discurso por meio de uma estrutura sintática diferente. A estrutura ternária desse dado permitiria reforçar, persuasivamente, a inutilidade de se tentar "limpar" ou "embranquecer" o negro. Dois argumentos seriam apresentados: a perda de tempo e de sabão.

Mencionemos, ainda, neste conjunto de enunciados, o provérbio P26 (*Negro de luva é sinal de chuva*), que parece reforçar esse discurso da "sujidade" do negro, pelo menos em um dos seus sentidos possíveis. O termo *luva* remeteria a uma peça de vestuário utilizada para evitar a contaminação das/pelas mãos. Estaria ligado, desse modo, a medidas de higienização: limpar banheiros, caixas de gordura; manejar produtos químicos perigosos, realizar cirurgias etc. Carregaria para dentro desse discurso, portanto, a idéia de *assepsia, limpeza, higiene*. Já a expressão *sinal de chuva* remeteria, qualquer que seja a interpretação dada a *negro de luva*, menos ao fenômeno meteorológico da precipitação de água e mais à impossibilidade da ocorrência dos sentidos materializados na primeira parte do provérbio. A relação entre a primeira parte do provérbio (*negro de luva*) e a segunda (*é sinal de chuva*) parece ser a de causa e efeito. Mas o efeito de sentido dessa relação de causalidade é sugerir

a *improbabilidade*, uma vez que consensualmente se sabe que o mero uso de luvas não pode ser apontado como causa de *chuva*. Assim, P26 poderia ser parafraseado como segue: *é tão improvável que um negro utilize luva, quanto o é afirmar-se que vai chover quando não há evidências meteorológicas (ou climáticas: excesso de calor, nuvens escuras no céu, etc) para isso.*

Se a interpretação acima está adequada, então devemos aceitar que P26 porta um discurso que propaga a idéia da *sujidade* do negro[12].

O discurso racista resumido em EB2 (*Negro faz sujeira ou suja*) e EB3 (*Negro é sujo*) ganha corpo e adquire forma muito mais virulenta e vulgar nos textos de humor, conforme visto nos vinte e sete dados seguintes: p8, p15, p19, p20, p21, p22, p29, p30, p34, p37, p38, p39, p40, p55, p56, p62, p63, p65, p68, p70, p71, p72, p73, p78, p89, p103 e p106.

A relação que unifica a maior parte desse conjunto de piadas é a da paráfrase discursiva, embora se possa postular a existência, entre alguns dados (como entre p71 e p78, por exemplo), até mesmo de certa margem de identidade semântica ou lingüística.

O dado p8 (- *Quando preto toma banho*? - *Quando chove*) admite apenas uma situação em que o negro participa da medida de higiene diária conhecida como banho: *quando chove*. No discurso corrente, entretanto, quando se quer indicar que alguém realizou algo completamente improvável ou imprevisível, é comum se dizer: *hoje vai chover*, ou, ainda, simplesmente, *vai chover*. Assim, o discurso da piada acima seria muito menos o da especificação da condição na qual o negro toma banho e muito mais o da afirmação de que o negro não é dado ao banho, não gosta de tomar banho, é porco, gosta de sujeira, etc. Tal discurso sustentaria que o negro só toma banho, muito raramente, e assim mesmo contra a sua vontade, isto é, *quando chove*.

Os dados p21 (- *Por que preto fede? – Pra cego também ter preconceito*) e p22 (- *Por que é que preto fede? – Para os cegos também poderem ser racistas*) levam o discurso em foco para a relação inesperada dos cegos com os negros. Seria natural pensar que os cegos, em virtude de sua ausência de visão, não teriam razão de nutrir preconceito racial. Mas as piadas que estamos analisando criam uma razão para o preconceito racial dos cegos: segundo elas, o negro *fede*[13]. E entre *feder* e *não*

---

[12] Outra interpretação possível para P26, é a que toma a palavra *luva* (ou seu uso) como símbolo de sofisticação, isto é, de "ser chique" por oposição a "ser brega". Nesse caso, o discurso seria igualmente depreciador, mas de modo mais brando, mais comportado, se é que possamos dizer assim.

[13] Devo ao Dr. Sírio Possenti outra piadinha que trata da mesmo tema: "Tá certo que o Maradona cheira, mas o Pelé fede." O que se comentaria num enunciado como esse seria o duplo sentido de "cheirar" associado a Maradona, craque famoso do futebol argentino. Sabe-se pela imprensa que esse ex-jogador *aspirava* cocaína, o que seria algo desabonador a ser mencionado com finalidade de tirar o brilho de seu desempenho enquanto jogador. Mas "cheirar" também pode ter o sentido de *produzir ou liberar odor agradável*. A piada, porém, começa a funcionar com a segunda parte da seqüência, a saber,

BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

tomar banho, entre *feder* e *sujeira*, haveria uma relação de causa e efeito, digamos, direta: coisas sujas apodrecem e costumam feder. Ao dizer que o negro fede esse discurso estaria procurando *universalizar* o preconceito contra o negro: seu sentido seria: todos têm preconceito contra o negro e não é só por causa da cor, pois até os cegos teriam preconceito contra eles, porque *federiam*, por natureza.

A vulgaridade dessa associação se repetiria, ainda, pela associação do negro ao cheiro de uma *xoxota/boceta*, em p39 (- *Qual a diferença entre um crioulo e uma xoxota? - Não existe! Os dois têm os lábios grossos, cabelos encaracolados e, quando se lava, meia hora depois já está fedendo*) e p40 (- *Vocês sabem a semelhança entre um crioulo e uma boceta? - Ambos têm o cabelo enroladinho, ambos têm os lábios grandes, ambos mesmo depois de lavados continuam fedendo e ambos gostam de levar pau*), tratada como lugar sujo e sujeito a *feder*. Novamente, o termo *feder* comparece, para provocar a associação do negro à idéia de sujeira, falta de higiene.

Em p29 (- *Por que caixão de preto só tem duas alças? – Porque não existe lata de lixo com quatro alças*) e p30 (- *Por que caixão de preto tem um monte de furinhos? – Para os vermes vomitarem*), troca-se a cena , para manter-se, de certo modo, o mesmo discurso. O preconceito emerge agora no cenário da morte do negro. Seria razoável imaginar que, após a morte, o discurso racista deixasse o negro em paz, afinal, quem não conhece o discurso da morte como a grande zeradora das más opiniões que temos sobre os outros, a grande apagadora dos preconceitos? Afinal, todos ficamos bons, depois de mortos. Mas o discurso racista não conhece limites. Nele, o caixão do negro passa a ser, em p29, *lata de lixo*, ou seja, o negro é *lixo*. Ora, joga-se no lixo quase sempre os dejetos, o que polui, o que não presta. É impossível pensar em *lixo*, sem lembrar *sujeira*. O Sujeito de um discurso que reserva ao negro a lata de lixo após a morte é o mesmo que o trata em vida como lixo social, dando a ele sempre as posições subalternas, a "lixeira" social, se podemos dizer assim. O que dissemos pode ser constatado em p56 (- *Se um preto e um português jogam bola num lixão, quem ganhará o jogo? - O preto, pois está jogando em casa!!!*)[14]. Segundo esse discurso, *preto* e *lixo* guardam uma relação de familiaridade e mesmo de identidade.

---

quando compara o "cheirar" atribuído ao Maradona, com o "feder" atribuído ao Pelé. Os dois foram grandes craques, mas por que *cheira* é associado ao primeiro e *fede* ao segundo? Só o recurso ao discurso racista pode prover a resposta: a cor da pele. Para esse discurso, os negros fedem. A primeira leitura sempre leva a interpretar o "cheira" no sentido denotativo mesmo, mas tendo o Maradona como agente; é só depois da leitura da segunda parte da piada que o discurso aponta para a reinterpretação de "cheira" não mais como uma ação voluntária de Maradona, mas como algo involuntário que ele teria por ser branco e não negro: "liberar odor agradável".

[14] É interessante notar, a partir de p56, que o discurso do preconceito racial organiza os que são discriminados por ele em uma hierarquia. A mesma formação discursiva que discrimina o negro, discrimina o português, mas a aversão ao negro seria maior: nessa piada, o português perde o jogo porque não seria considerado "lixo" como o negro. Contra ele, o discurso seria menos virulento, vamos dizer assim.

Em p30, o processo de chega ao clímax: até os *vermes* que comem a carne do negro em decomposição após a morte são invocados para produzir o efeito de repulsa racial, sugerida pela expressão *vomitar*. O *vômito* dos *vermes* - e a própria seleção desses termos - sugere essa rejeição do negro. A idéia de sujeira vinculada ao negro encontra aqui seu ponto culminante, seu exagero: o negro é mais que sujo, é "podre", é "contaminado". Essa idéia de contaminação está presente, também, no dado p106 (- *Quando o preto chega pro delegado pra explicar o que tinha acontecido, o delegado não dá nem ouvido e taca ele numa cela com cinco brancos esfomeados. Depois de um mês, quando o delegado passa pela cela de novo, quantos presos ele encontra? - Um, o crioulo: os cinco brancos morrendo de fome se tornaram canibais, tentaram comer o preto e morreram intoxicados*). O enunciado acima, além de mostrar como a sociedade racista cassa os direitos do cidadão negro, silenciando sua voz por meio de aparelhos repressores, apresentaria o negro como um produto tóxico letal: o negro "contamina", por isso seria rejeitado com o mesmo horror que se tem das doenças contagiosas fatais. O racismo denunciado em piadas como p30 e p106 é visceral, um racismo absurdo, que transcende a própria vida, constituindo o que é chamado de *humor negro*.

Diante da virulência com que o negro é tratado nos dados do parágrafo anterior, piadas como p15(- *Por que preto é igual a papel higiênico? – Porque quando não está no rolo, tá na merda*) e p34 (- *Que semelhança existe entre o negrão e o papel higiênico? – Qualquer um dos dois ou tá no rolo ou tá na merda*) parecem leves, se podemos dizer assim. Elas afirmam a semelhança (a mais branda) e a igualdade (a mais forte) do negro ao papel higiênico porque, segundo esse discurso, a condição do negro seria a de estar sempre envolvido em *rolo* ou em *merda*. *Rolo*, segundo uma das interpretações possíveis, diria respeito ao envolvimento do negro com algum tipo de sujeira ou problema com a delegacia, com a polícia; e *merda*, poderia significar miséria, pobreza, sujeira. Novamente, a estrutura sintática da resposta operaria no sentido de tentar fechar as possibilidades de atribuição ao negro de sentidos atribuídos, nesse discurso, apenas aos não-negros.

Em p19 (- *Por que o mundo é redondo? – Pros negros não cagarem nos cantos*) e p20 (- *Por que Deus, quando criou o universo, fez os planetas redondos? – Pros negros não cagarem nos cantos*), o discurso da "sujidade" dos negros transfere-se para o cenário da criação do mundo/universo por Deus. Percebe-se que não há a menor preocupação em ocultar ou velar esse sentido, a virulência, vulgaridade e explicitude do discurso manifesta-se claramente na superfície, através do verbo *cagar*: os negros *cagam*, e isso começou desde a criação. O efeito desse discurso é o da *naturalização* e *perpetuação* da sujidade dos negros. A idéia de que os negros *cagam* comparece, ainda, em p63 (-

Vocês sabiam que a Zorba está lançando uma cueca especialmente desenhada para negros? - Já vem cagada...) e p65 (- *Entra um cachorro na igreja e faz xixi no altar. De que cor é o cachorro? - Preto? - Não, branco. Se fosse preto, cagava*). Na primeira, no cenário do lançamento de uma cueca desenhada especialmente para negros, justamente por apresentar a propriedade de *já vir cagada*. Uma leitura típica dessa piada se faz por associação com outros fatos de discurso produzidos a partir da mesma formação discursiva, de acordo com os quais, os *negros só cagam*, isto é, *só fazem sujeira*. Na segunda, na situação inusitada em que um cachorro faz xixi na igreja. Pergunta-se a cor do cachorro, mas nega-se que seja preto justamente porque *urinou* e não defecou.

Em p70 (*Quando preto não caga na entrada, caga na saída; e, quando não caga na entrada nem na saída, deixa um bilhetinho escrito dizendo: "cago depois*), temos o caso em que um enunciado que circula como provérbio sofre alterações transformando-se para provocar o efeito de humor. O efeito é o de colocar o próprio negro fazendo o discurso de que ele *suja*, isto é, *caga* sempre.

Já o recurso utilizado nos dados p37 (- *Qual a diferença entre um crioulo e uma lata de merda? – A lata!*) e p38 (- *Qual a diferença entre um negrão e um pote de merda? – O pote!*), descontando-se o fato de a própria pergunta comparativa ser depreciativa em si, já que equipara indivíduos de universos de valor diferentes - ser humano (*um crioulo*) e objeto (*lata de merda*) -, retira a propriedade operadora da comparação e produz a identidade do negro à merda. Assim, de acordo com o discurso racista veiculado na piada, não há diferença entre *negro* e *merda* – os dois termos são, nesta formação discursiva, "sinônimos". Essa associação está presente, ainda, no dado p55 (- *O que acontece quando um negrão pisa num monte de merda? – Aumenta o monte*).

O mesmo acontece nos dados p62 (- *Você sabia que os crioulos são recicláveis? - Com os cabelos, se faz bombril; com a pele, se faz saco de lixo; e com a bosta se faz outro crioulo)* que vincula ao negro as idéias de *lixo* e *merda*: *lixo*, em razão da cor de sua pele; *merda*, em razão da matéria prima (*bosta*) utilizada na sua origem[15] e p89, no qual uma mãe leoa, depois de assistir a seus filhotes caçando e devorando vários animais, impede-os de devorar um negrinho africano, afirmando: "Cacaca não, filhinhos, cacaca não!" Neste último caso, vemos o discurso racista projetando seu preconceito contra o negro até ao reino dos animais irracionais. O efeito de discurso de um texto como esse parece ser novamente o de tornar natural a associação do negro à sujeira, por meio de expressões depreciativas ("sujo", "merda", "cacaca", etc.). O raciocínio que se pode inferir a partir do dado é: *se até os animais consideram assim, então...*

[15] Note-se, ainda, nesta piada, a referência pejorativa ao cabelo do negro enquanto *bombril*.

Confirma-se, assim, o que já dissemos a propósito de P39, P65 e P66, sobre a relação de "sinonímia", dentro dos limites do discurso racista, entre *negro* e *sujidade* ("merda", "lixo", "cacaca", "mau cheiro", etc.). Confirma-se, ainda, como esse discurso é implacável para com o negro, seja tratando de sua origem, seja de sua (do negro) morte, seja até mesmo de sua relação com o mundo dos animais irracionais.

Outro modo utilizado pelo discurso racista para zombar da condição do negro é o de sua (do negro) redução, por meio de associações metafóricas, a coisas, num processo que chamamos de "coisificação". Os dados p72 e p73 ilustram o que acabamos de dizer. Em p72, além de todo tipo de depreciação do negro por meio de expressões como *tiziu, macaco, rejeitado pelas mulheres, hemofílico, feio, alvo de chacotas, ser preto e querer ser branco*, etc., há a redução do negro a um *modess*. A seleção desse objeto não é gratuita. O sangue menstrual não é considerado historicamente como algo limpo. E isso remonta aos tempos antigos. A Bíblia, no Antigo Testamento, considera o fluxo menstrual uma imundície:

> "A mulher, quando tiver o fluxo de sangue, se este for o fluxo costumado do seu corpo, estará sete dias na sua menstruação, e qualquer que a tocar será imundo até à tarde. Tudo sobre que ela se deitar durante a menstruação será imundo; e tudo sobre que se assentar será imundo. Quem tocar no leito dela lavará as suas vestes, banhar-se-á em água e será imundo até à tarde. Quem tocar alguma coisa sobre que ela se tiver assentado lavará as suas vestes, banhar-se-á em água e será imundo até à tarde. (...) Se um homem coabitar com ela, e a sua menstruação estiver sobre ele, será imundo por sete dias; e toda cama sobre que ele se deitar será imunda" (Levítico 15:19-22; 24).

Assim, ao transformar metaforicamente o negro num *modess*, ecoa novamente o discurso da sujidade inextricável do negro[16]. O mesmo pode ser dito acerca do dado p73. Neste caso específico, o discurso racista visa dois alvos: o português (representado pelo gênio) e o negro. O português surge, como sempre, invariavelmente "burro"; e o negro como *bidé*, outro receptáculo de sujeira.

Chegamos, finalmente, aos últimos três dados das famílias parafrásticas que materializam um discurso que pode ser resumido por meio do EB2 (*Negro faz sujeira ou suja*) e do EB3 (*Negro é sujo*): p71, p78 e p 103. Em p71, o discurso racista seleciona como alvos alemães, judeus e negros. Estes últimos comparecem na locução proverbial *serviço de preto*, utilizada aqui para a produção do humor.

---

[16] O gênio da duas piadas em questão (p72 e p73) adota um procedimento claramente racista, ao interpretar os três pedidos do negro como apenas um, caso contrário as piadas não teriam o mesmo desfecho.

O que é, sob as fronteiras do discurso racista, *serviço de preto?* A expressão, com freqüência utilizada no cenário das relações de trabalho, significa serviço sujo e pode corresponder, no interior da mesma formação discursiva, ao termo vulgar *cagar*. Essa locução proverbial repete-se em p78, que pode ser considerada forma variante de p72. A diferença é quantitativa, digamos assim, pois, além da menção racista aos alemães, judeus e negros, há o racismo contra os japoneses, representados pela personagem Akito e seu modo de falar (*Akito non vai muito com cara de aremão, né?*)[17].

No último dado, p103, um dos três garotos negros que discutiam quem teria o pai mais negro aparece afirmando que seu pai era o mais preto porque *peidou* e sua família teve de *passar o dia inteiro no escuro*. A conclusão óbvia é que o negro sujou o ar de tal modo que impediu a entrada da luz. Por meio do emprego de um conjunto de vulgaridades como essa, o discurso racista provoca não o riso individual e inocente, como alguns parecem ingenuamente pretender, quando iniciam um seção de piadas racistas desculpando-se[18], mas o riso social e cúmplice. Bergson (1980:13) afirma que "o nosso riso é sempre o riso de um grupo", não o riso inocente, posto que "precisa de eco" e exige o pertencimento ao que ele chama de "mesma paróquia". Não existe inocência no riso racista; o que há, ainda conforme Bergson, é o riso da "insensibilidade", um riso de brancos, que insistem em afirmar sua superioridade, de um modo, a nosso ver, insistimos, não muito diferente do praticado pelo nazismo: lá a discriminação causou a morte de seis milhões de judeus, aqui o racismo adquire formas, às vezes, mais sutis e refinadas, mas igualmente depreciativas e prejudiciais aos cidadãos de pele negra.

EB4: NEGRO NÃO É GENTE

Outra família parafrástica que encontramos no *corpus* é a que se reúne em torno do enunciado de base (EB4): *Negro não é gente*. Os enunciados que integram esse grupo dizem, às vezes aberta e explicitamente, às vezes implicitamente, que o negro não é gente. Consideremos os dados abaixo:

P17. Negro só parece com gente quando fala escondido.

---

[17] Bergson (1980:57) alude a dois tipos de humor ou comicidade: o humor que a linguagem exprime e o humor que a linguagem cria. Sugere, então, que o humor criado pela linguagem é *intraduzível* porque enfatiza os desvios da própria linguagem. Isto é, a própria linguagem se transforma em objeto de riso. A fala de Akito acima, em p78, transforma-se em motivo de riso, servindo de exemplo à proposição de Bergson, mas também de discriminação contra os japoneses.

[18] Num dos sites da internet, encontramos um conjunto de piadas racistas, cuja introdução comprova o que queremos dizer: "Aviso: esta página não tem nenhuma idéia racista ou qualquer outra do tipo. Contém piadas dos mais variados assuntos . Se você se ofende ou pode vir a se ofender, por favor, retire-se. Ah! é importante lembrar que ela não tem só de negros, mas tambem de judeus, japoneses, portugueses e loiras."

P18. Negro só tem de gente os olhos.
P19. Negro só tem de gente os dentes.
P20. Negro só tem de branco os dentes.
P32. Negro em pé é um toco, e dormindo é um porco.
P33. Negro deitado é um porco, e de pé é um toco.
P67. Negro não é homem. Em menino é negrinho, moço é molecote, e grande é negro.

Já tecemos algumas considerações, no início deste capítulo, acerca de P17 (*Negro só parece com gente quando fala escondido*), mas lá visávamos, principalmente, à sua estrutura sintática, ao uso e ao efeito de sentido do advérbio de exclusão "só". Aqui trataremos da perspectiva do sentido que candidata o dado mencionado a pertencer a esta família parafrástica. O discurso materializado em P17 afirma que o negro não é essencialmente *gente*; admite apenas uma situação na qual o negro se parece com gente: *quando fala escondido*. Em outras palavras, o máximo que esse discurso concede ao negro, em relação à comparação deste com o que conhecemos como *gente*, situa-se no plano da aparência, não no da essência. O que esse discurso racista diz pode ser parafraseado assim: *negro só tem aparência de gente quando não o vemos e apenas ouvimos a sua voz.*

Os dados P18, P19 e P20 compreendem variações de um mesmo provérbio, que poderia circular, também, sob uma quarta forma alternativa: *negro só tem de branco os olhos.* Em primeiro lugar, se há tantas formas assim, é preciso suspeitar da produtividade desse provérbio que, na história de suas reenunciações, sofreu algumas alterações ao ser recuperado pela memória, assumindo várias formas para dar corpo ao mesmo discurso. A necessidade de dizer o que esse discurso diz motivou, digamos, o surgimento de uma variedade de formas. Quanto ao discurso materializado por meio dele, diríamos que é mais brando que o anterior, já que admite no negro, agora no plano da essência, a partilha de uma propriedade comum ao conceito de *gente*: *dentes/olhos*. A escolha desses conceitos não é gratuita: o que determina a escolha de *dentes* e *olhos* é o critério da cor. É de *gente* tudo o que o negro tem de branco. Ou seja, ao realizar o emprego "não-complementar" dos termos *gente* e *branco*, esse discurso os trata como "sinônimos", transformando, inversamente e por sua vez, *gente* e *negro* em "antônimos".

Se o negro não é gente, para discurso racista, o que é então? Os dados P32 (*Negro em pé é um toco, e dormindo é um porco*) e P33 (*Negro deitado é um porco, e de pé é um toco*) provêem a resposta. O negro é apresentado nesta formação discursiva ora como um *porco*, ora como um *toco*. Referir-se a seres humanos usando animais como metáfora não é novidade na linguagem. Expressões como *fulano é uma raposa*, ou *sicrano é um touro*, ou ainda, (em algum texto escrito), *fulana é graciosa como uma gazela* são bastante comuns. Sempre que esta relação ocorre, no entanto, toma

como base uma característica especial que caracterizaria o animal (a astúcia da raposa, a força do boi, a graça da gazela, etc.). Muitos brasões trazem um leão como símbolo. Não há nada suspeito nisso. O problema começa, todavia, já pelo animal escolhido por esse discurso para representar o negro: um porco. O que simboliza o porco, senão o gosto pela sujeira, pela lama? Se *deitado* ou *dormindo* o negro é um *porco*, por que, em pé, seria um *toco* e não uma *árvore*, por exemplo? Um toco "não fede nem cheira", é inanimado, não é nada. Ao selecionar o termo *toco* para representar o negro, o discurso racista revela tanto o processo de constante "coisificação" do negro, quanto a indiferença com que considera o negro.

Em P67 (*Negro não é homem. Em menino é negrinho, moço é molecote, e grande é negro*), há a afirmação categórica de que *negro não é homem*. Não há mais o que dizer, o dito proverbial diz tudo por si mesmo: em nenhuma fase de sua vida, o negro é considerado *gente*. Os predicativos *negrinho*, *molecote* e *negro* opõem-se a *homem*. Isso obriga à atribuição de um valor pejorativo a esses predicativos. O discurso racista materializado em p67 confirma a miopia do discurso racista: o negro é visto sempre com os olhos da subtração. Opondo o predicativo *negro* da quarta oração ao predicativo *homem* da primeira oração, esse provérbio parece criar um círculo fechado, em que se nega, explicitamente, na primeira oração, a compatibilidade de *negro* e *homem*, para tornar a dizê-lo de outra forma, no final, quando se obriga à reinterpretação do termo *negro* da quarta oração à luz da afirmação realizada na primeira. O efeito é similar ao de um disco estragado que repete determinado trecho da música.

O discurso sintetizado em EB4 (*Negro não é gente*) ganha maior visibilidade nos seguintes textos de humor: p4, p11, p17, p41, p43, p47, p48, p49, p50, p51, p52, p57, p58, p59, p72, p73, p75, p80, p81, p84, p90, p92, p93, p99, p100 e p109.

Embora já tenhamos analisado anteriormente algumas piadas do conjunto acima, não o fizemos da perspectiva específica do discurso da não-humanidade do negro. As piadas são dados ricos de informação discursiva, servindo, freqüentemente, para dar voz a vários discursos que se cruzam num mesmo dado. Por isso, resolvemos, tratar, nesta etapa da análise, dos dados que de alguma maneira dão corpo ao discurso expresso nos EBs., mesmo daqueles que por outra razão figuram em análises anteriores. Utilizamos esse procedimento por julgá-lo operativo para a análise que nos propusemos.

Reunimos, portanto, o grupo de piadas acima em torno de EB4 (*Negro não é gente*), ou porque fazem abertamente o discurso sintetizado em EB4, ou porque embora não o façam explicitamente,

fazem-no indiretamente quando afirmam ser o negro outra coisa (um objeto ou um animal, por exemplo), sempre com o propósito de o reduzir, achincalhar e humilhar. Aos dados, pois.

Em p4 (- *Quando o preto é gente? – Quando está no banheiro, alguém bate à porta, e ele responde: "Tem gente."*), temos a afirmação de que o negro só é gente quando alguém, fora do banheiro, ouve sua voz, mas não pode vê-lo. A partir da piada, pode-se propor que o discurso racista só considera o negro como *gente* quando são satisfeitas duas condições: primeiro que seja o próprio negro que diga isso, sem que seja possível ver a cor de sua pele; e, depois, que essa declaração seja feita numa situação e/ou cenário depreciador do negro. Comecemos pela análise da última condição. Por que, nesta piada, o negro é gente no cenário de um banheiro? Diríamos, a princípio que banheiros não são salas-de-estar. É nos banheiros que eliminamos urina e fezes, por isso, mais freqüentemente que gostaríamos, banheiros fedem. Ser *gente* no banheiro é diferente de ser gente na sala de recepção, por exemplo. Observa-se aqui a conjunção da cor com um valor atribuído ao banheiro. Não podemos desprezar, também, o discurso que circula em outros provérbios já analisados neste texto, segundo o qual o negro surge sempre associado à "sujeira" e à 'merda"; além disso, o fato de que é o próprio negro que afirma ser gente nesse cenário parece relevante, pois isso jamais seria dito a partir da posição do discurso de branco, já que colocaria em risco a própria identidade desse discurso..

Outro aspecto que surge da análise do dado diz respeito ao fato de que, para o discurso racista, o traço [+ humanidade] localiza-se especificamente no conjunto de caracteres conhecido como fenótipo – a cor da pele, o cabelo, etc. Se não, como explicar a escolha desta circunstância/condição específica de falar sem ser visto para a admissão do *status* de *gente* ao negro? Supondo haver entre p4 e o provérbio P17 (*Negro só parece com gente quando fala escondido*) uma relação de "tradução", se podemos dizer assim, parece plausível concluir – reforçando o que já vimos dizendo - que o negro só é considerado *gente* ou *algo parecido* quando *fala* oculto (*escondido*), no anonimato de um banheiro ou de outro cenário qualquer. De modo que, segundo esse discurso, seria melhor que os negros nunca fossem vistos, porque somente no anonimato é que eles melhoram sua condição de não-gente. Ou, em outras palavras, se não aparecessem, se não fossem vistos, seriam considerados gente, porque falam exatamente como os não negros.

O discurso da não-humanidade dos negros retorna de modo mais direto, em p17, onde se pergunta a razão de o negro não errar e se obtém como resposta a afirmação de que errar é humano. A relação que se estabelece parece de causa e efeito, ou seja, a causa de o negro não errar é seu estado de não-humanidade. A piada funciona sobre o pressuposto de que todos os seres humanos erram, logo, se

preto não erra, então é porque ele não pode ser considerado como tal. O discurso da não-humanidade do negro comparece, ainda, explicitamente, em p49, p50, e p51. O que há de interessante é a produtividade desse processo: as três piadas têm a mesma estrutura, mas utilizam figuras diferentes. Vejamos:

p49. - O que é um preto encostado num fusca azul em Osasco ?
- Nada, porque preto não é gente, fusca não é carro e Osasco não é cidade.

p50. - O que significaria um preto em cima de uma bicicleta com um cruzado na mão?
- Nada. Porque bicicleta não é meio de transporte, cruzado não é dinheiro e preto não é gente...

p51. - O que significa um negro dentro de um Fiat com um real na mão?
- Nada. Porque real não é dinheiro, Fiat não é carro e negro não é gente.

As piadinhas acima começam sempre com uma pergunta do tipo: *o que significa / o que é* um negro *em* uma situação ...*X*... *com* um objeto ...*Y*... na mão (ou *em* um lugar ...*Y*...) e terminam respondendo: *nada* porque ...*X*... não passa de ... -*X*..., ...*Y*... não passa de ...-*Y*... e negro não é gente. O que dá para dizer é que o discurso de que *o negro não é gente* está pronto e precisa veicular de alguma forma, então qualquer pretexto, mesmo os mais ilógicos, servem para repeti-lo. Não há nenhuma relação lógica ou argumentativa entre o que é dito na pergunta e a declaração final da não-humanidade do negro. É como se essas figuras que aparecem na pergunta servissem apenas de um suporte descartável para que se possa retornar ao mesmo discurso: *negro não é gente*. O processo se mostra tão simples que nem é preciso muita imaginação para (re)produzir piadinhas como essas, como veremos adiante no capítulo VI.

Considerável número de piadas reproduzem o discurso da não-humanidade do negro, mais pela afirmação ou sugestão de que o negro é outra coisa que pela negação de sua humanidade. Mencionam-se, entre elas, p11, p41, p43, p47, p48, p52, p57, p58, p59, p72, p73, p75, p80, p81, p84, p90, p92, p93, p99, p100 e p109.

Em p11 (- *Por que preto usa sapato alto? - Pra não arrastar as mãos no chão.*), estabelece-se uma relação em que o fato informado na resposta é a explicação/causa do fato informado na pergunta. Ora, se o negro precisa usar sapato alto, para evitar que as mãos se arrastem no chão, então uma conclusão se impõem como a mais forte: o negro tem os braços muito compridos, por isso *usa sapato alto pra não arrastar as mãos no chão*. Contudo, para rir da piada, é necessário interpretar o texto a partir da formação discursiva que produz o discurso racista conforme o qual o negro é sempre visto como *macaco*. E macacos possuem braços longos. Para se fazer essa associação entre *macaco* e *negro* a

assunção desse lugar é indispensável. Novamente aqui a contribuição indispensável da formação discursiva ao sentido. Caso contrário, não haveria riso. Além disso, em certos discursos como o policial, por exemplo, dizer-se que alguém possui a "mão grande" seria um modo de atribuir-lhe a pecha de *ladrão*[19]. O dado, portanto, leva à construção de uma imagem distorcida e caricatural do negro, apresentando-o como um macaco de *salto alto*[20], evitando *arrastar as mãos no chão*.

Em p41, afirma-se que uma negra grávida e um carro com pneu furado partilham a propriedade comum de estarem ambos esperando um *macaco*. A ambigüidade da palavra *macaco* permite que se sugira aqui que o negro que vai nascer será um macaco. A idéia subjacente a esse discurso é a de que os negros são seres primitivos, que não conseguiram evoluir. Idéia que comparece, ainda, em p36 (- *Qual a diferença entre o preto e o câncer? - O câncer evolui*).

O discurso do negro enquanto macaco reaparece, ainda, em p43, onde se deseja saber quem é, entre o negro e o branco, o parente mais próximo do macaco. A resposta, ao apontar o branco como *o mais próximo* e o negro como o próprio, surpreende provocando o humor, justamente porque se espera, dentro dos limites da formação discursiva que autoriza os enunciados racistas, que o negro seja considerado o mais próximo.

Em P47 e P48, o discurso ironiza o fato de um negro utilizar telefone celular e apresentar-se com uma pasta, porque esses objetos seriam símbolos de uma atividade profissional que não se encaixa com o perfil do negro, conforme estabelecido pela grade semântica do discurso racista. Ao negro, segundo essa visão, pertenceriam apenas as ocupações subalternas. Daí, o achincalhamento e a redução do negro a um mico-empresário. Pois o negro que, apesar de toda a discriminação, ascendeu socialmente contraria o perfil pré-estabelecido para ele pelo discurso racista. Ora, todos sabemos que *mico* é uma espécie de macaco. A subtração/subversão de um fonema da expressão *micro-empresário* (por meio da habilidosa associação com a expressão *mico-empresário*), para harmonizá-la acomodá-la aos demais enunciados do discurso racista, pode embutir a sugestão de que não basta ao negro a ascensão social, pois ele continuaria sendo comparado ao macaco, mantendo, portanto, sua condição de não-gente.

No dado p52, pergunta-se o significado do seguinte quadro: um negro saindo do trabalho com um cacho de bananas e um cipó embaixo do braço. A estrutura da pergunta é semelhante à dos dados

---

[19] Quando se diz que um sujeito x possui "mão grande", em determinadas regiões do Brasil, está-se dizendo ele é ladrão. Talvez neste dado tenhamos a sobreposição de dois discursos: o do negro enquanto macaco; e o do negro enquanto ladrão.

[20] A referência a uso de "salto alto" por parte do negro poderia ter, ainda e "de quebra", o efeito de associar o negro a uma prática feminina: o uso de sapato de salto alto.

p49, p50 e p51, analisados alguns parágrafos acima. A diferença reside na resposta. Lá, por meio de uma seqüência de negativas; aqui por uma declaração positiva, a partir da qual se impõe uma associação entre *banana* e *cesta básica*, *cipó* e *vale transporte*, *saída do trabalho* e *busca da cesta básica*. Ora, no interior do discurso racista, a associação entre esses conceitos remete instantaneamente à imagem de um macaco, já que banana e cipó seriam, respectivamente, a dieta e o "meio de transporte" característicos desse animal. Daí, a associação imediata de negro a macaco.

Em p57, essa associação se dá por meio da afirmação de que o modo de tirar um "negão" de uma árvore é cortar a "corda". Também essa piada exige algum tipo de familiaridade com o discurso racista redutor do negro ao macaco. Caso contrário, não haverá a identificação de "corda" aos "cipós" utilizados pelos macacos para se locomoverem de uma árvore a outra na mata.

O mesmo discurso que produz piadas, diríamos, menos cruéis, como a do dado p57, produz piadas com elevado teor de vulgaridade, conforme visto em p58 e p59. Aqui, o discurso do negro enquanto macaco se configura no cenário de um teste de gravidez de uma negra (p58), ou no do seu parto (p59). Pergunta-se, inicialmente, como proceder para realizar o teste ou o parto. E responde-se que basta introduzir uma banana na "xana" / vagina da negra: se voltar mordida, o teste é positivo (no caso de p58); se ao puxar a banana o macaquinho vier junto, o parto está feito de modo prático e rápido. O discurso, em p58, reveste-se de vulgaridade pelo emprego do termo chulo "xana" para designar o órgão sexual feminino, pela introdução de uma banana nesse órgão, o que remete imediatamente à imagem da penetração de um pênis e, principalmente, pela comparação do negro ao macaco, antes mesmo de nascer, ainda em estado de feto. Esse efeito parece acentuar-se diante da tendência geral de sermos mais generosos e complacentes com as crianças. Mas no discurso racista contra o negro não há espaço para tais concessões e generosidades. Ao fazer isso, o discurso racista evidencia, mais uma vez, a depreciação e a rejeição do negro que ainda nem nasceu, pelo aviltamento daquela área muito íntima de cada um de nós: a sexualidade, a gravidez e a reprodução.

Podemos, atualmente, não entender todos os sentidos que se revelam em tais discursos que desrespeitam as regras mais rudimentares do bom senso. É preciso, contudo, caso queiramos compreender a gênese de tal violência contra os bebês negros, que o rebusquemos nas práticas históricas da escravidão. Chiavenatto (1980: 132) afirma que uma das imagens mais terríveis da escravidão é o destino dado às "crias" dos negros. Como não fosse econômico aos bolsos dos senhores que as negras criassem seus filhos, em períodos em que o preço do escravo desabava no mercado do tráfico, os recém-nascidos eram mortos, inclementemente. Eram "jogados ao chão, pisados, enterrados

vivos", tudo para evitar a perda de ganho e de tempo de trabalho da negra. Ora, se os grupos não-negros foram capazes de realizar tais práticas em nossa história, não deveríamos nos espantar diante da violência com que o discurso racista trata os negros em tempos mais recentes.

O dado p72 segue esta mesma proposta de aviltamento da condição negra, ao expor os vocativos com que o negro é insultado no cotidiano, termos como "tiziu", "macaco", "crioulo", além, é claro, de produzir sua *despersonalização* ou *coisificação*, conforme já vimos, ao transformá-lo em um *modess*. O problema nessa piada parece residir no seguinte: constrói-se todo um cenário psicológico, social e econômico desfavorável ao negro. Depois acena-se com uma solução, através do recurso ao gênio. Apresenta-se então o negro fazendo três pedidos, no mínimo, inadequados, diante dos quais, finalmente, emerge a má fé e o racismo do gênio, ao tratar os três pedidos do negro como partes de um único e grande pedido. O negro é transformado em *modess*, o que exige que os três pedidos do negro sejam reinterpretados como apenas um.

O efeito é semelhante ao da piada anterior. Lá, o efeito foi o da "naturalização" da condição desfavorável do negro, pela afirmação de que o negro é macaco desde o ventre. O racismo ultrapassa as barreiras do bom senso e de etiqueta social (considerar crianças de modo generoso parece ser evidência de bom senso e educação); aqui, o racismo ultrapassa as fronteiras que separam o mundo real do mundo da fantasia (um gênio se torna racista). O efeito talvez seja o de conferir *veracidade* ao discurso, por sugerir um discurso que teria mais ou menos a seguinte forma: *Negro não deve ser mesmo gente, pois mesmo um gênio pensa dessa forma.*

O mesmo ocorre em p73, onde o negro é reduzido a um *bidê*. Nesses dois dados, repete-se a vulgarização a que nos referimos acima, o negro (representando o mundo real) aparece fazendo pedidos que indicam sua "burrice", e o gênio (representando o mundo da fantasia) surge agindo como um espertalhão, racista, prejudicando o negro ao transformá-lo num objeto que serve para a higiene das partes íntimas. O expediente de se colocar um personagem da literatura fantástica – o gênio da lâmpada de Aladim – não deixa de ser conveniente a esse discurso, na medida em que permite "deslocar", apenas aparentemente, claro, a atitude de racismo para o gênio. Dizemos "aparentemente" porque o próprio fato de enunciar uma piada como esta e rir dela denuncia um comportamento "politicamente incorreto", digamos assim.

Embora o desfecho da piada não tenha relação direta com o EB3, incluímos p75 neste grupo de piadas porque nela o negro aparece reclamando a um branco o tratamento racista que recebera do dono de um bar que, segundo o negro, dera voz ao discurso de que *negro não é gente*. O branco entra no bar

e pergunta ao dono o que ele tem *contra* negro (*O que você tem contra preto*?). Ora, esse enunciado pode servir de exemplo, caso se queira mostrar que a língua não prescinde do cenário. Se chegarmos a uma loja de produtos químicos e perguntarmos ao balconista: "o que você tem contra formigas?", ele interpretará o enunciado *não como uma pergunta*, mas como um *pedido de compra* de algum veneno contra formigas.

Fica patente que as palavras no discurso veiculado pelas piadas são campo fértil para o equívoco, sugerindo que o sentido não é estático. Se a mesma interrogativa fosse empregada numa aula de história, num debate sobre o racismo, por exemplo, não se teria a possibilidade do equívoco. Como, nesse caso, o cenário é o de um estabelecimento comercial, abriu-se ao dono do bar a possibilidade de produzir o equívoco, interpretando a interrogativa não como uma pedido de explicação de sua atitude racista contra o negro, mas, reforçando sua atitude racista, como um pedido de compra de armas que pudessem ser usadas para eliminar negros. O riso, aqui, talvez não seja demais repetir, só é possível apenas para quem se coloca na perspectiva enunciantiva a partir da qual o discurso racista é produzido. A piada, assim, coloca novamente alguém, a exemplo de gênio das piadas analisadas no parágrafo anterior, agindo "espertamente" no intuito de prejudicar o negro.

Os dados 80 e 100 tratam, de certo modo, da mesma piada. A diferença básica está no detalhe que causa a perda do rabo ao macaco e ao leão: as piranhas. Agora, a piada dá voz aos animais, e o macaco reclama ao leão a perda do rabo. O leão devolve a reclamação, preocupado: ele também perdera o seu. Então o macaco conclui com a observação de que sua preocupação é maior que a do leão, porque agora todo mundo ia achar que ele era um crioulo. Interpretação da piada: o negro seria um macaco sem rabo e nem o macaco desejaria se parecer com um negro. Novamente, a identidade do negro ao macaco. Ou melhor, pior que isso, é o macaco que não aceita a identidade com o negro, quando seria de esperar que ocorresse exatamente o oposto. O efeito de tal discurso parece ser novamente o de perpetuar uma imagem caricaturada e animalizada do negro.

O dado p81 apresenta um negro no cenário de um zoológico, sendo interrogado por um macaco que lhe pergunta o nome do seu advogado. O que é preciso "sacar", caso se pretenda entender a piada, é que, na opinião do macaco, a única diferença entre ele e o negro é um advogado que mude seu (do macaco) nome e lhe dê, digamos, *status* de negro. Sugere-se, dessa forma, a existência de uma identidade essencial entre negro e macaco, que nenhum documento (papel) pode desfazer.

Em p84, o cenário é o de uma mãe negra parando o carrinho do bebê a fim de abaná-lo. Um bêbado vê a cena e observa que se ela não puser álcool, não vai pegar fogo. A piada sugere que o bebê

negro não passa um tição apagado que a mãe pretende acender. E, se é tição, não é gente. Há também aqui uma ênfase na cor negra como uma propriedade tremendamente negativa, posto que a relação que se estabelece entre o bebê e o tição é a de interseção em torno de um elemento comum: a cor da pele. A índole do discurso, portanto, racista reside nessa reinterpretação de todos os detalhes da vida negra, com os olhos da chacota e do preconceito. Aqui ele distorce uma situação real para sugerir que até uma mãe negra estava tentando pôr fogo no "tição" do seu filho.

No dado p90, o esse processo de despersonalização do negro o reduz a uma *mesa preta*. O médico pede a um negro (tratado de "negão") que fique de quatro em várias posições de seu consultório. O negro pergunta o que o médico está fazendo e recebe como resposta a declaração de estava apenas vendo em que posição ficaria melhor uma *mesa preta* que ele encomendara. Além do aspecto mencionado, há o *de quatro*, que remete a uma posição sexual, tornando ainda mais evidente essa visão do negro como objeto, só que agora sexual.

As piadas p92 e p93 trazem de volta a visão do negro como macaco. Em p92, um sujeito qualquer pergunta a um negro que passa do outro lado da rua com um papagaio no ombro se ele deseja vender o macaco. O negro retruca chamando-o de burro por não perceber que era um papagaio, não um macaco. Então o sujeito conclui, dizendo que era por isso mesmo que ele tinha dirigido a pergunta ao papagaio. A interpretação da piada, aqui como em inúmeros outros casos que analisamos, passa obrigatoriamente pela perspectiva do discurso racista, onde o enunciado surge como uma ofensa ao negro por parte do sujeito que o chama de macaco. Há um efeito nesta resposta que, ao mesmo tempo que leva à identificação do negro ao macaco, devolve ao negro o tratamento que dera ao branco ao chamá-lo de burro. Esse efeito presente na resposta do branco pode vir à superfície, assim: *Burro é você, seu macaco, que não percebeu que eu dirigia a palavra ao papagaio.*

Em p93, há a referência ao que seria um hábito seguido pelo povo chinês para escolher o nome de seus filhos: jogar os recém nascidos no rio e ouvir o barulho que fariam ao cair na água. O nome seria uma reprodução desse barulho. O negro aparece, então, fazendo o mesmo e batizando seu filho de Chim... pann... zeee... . Além do racismo contra os negros, há aqui o racismo contra o povo chinês.

Finalizemos esta parte com as duas últimas piadas da família de EB3 (*negro não é gente*): p99 e p109. Dissemos, no início desta seção, que consideraríamos não apenas os dados que dão voz ao discurso explícito da não-humanidade dos negros, mas também àqueles que, ao sugerirem ser o negro outra coisa, não deixam de fazer esse mesmo discurso implicitamente. Grande grupo de piadas podem se encaixar nesta categoria. O dado p99 serve de exemplo. Um policial pára um caminhão cheio de

bolas de boliche, em cuja carroceria estavam dois negros e suas bicicletas. O policial dirige, indignado, a palavra ao motorista, afirmando que era absurdo carregar um caminhão cheio de ovos de "crioulo", dois dos quais já haviam nascido e roubado duas bicicletas. Já tratamos dessa piada, da perspectiva segundo a qual o negro é ladrão, mas ela se presta também ao discurso da não-humanidade do negro, na medida em que se sugere que negros põem ovos. Ora, se põem ovos, não podem ser considerados humanos..

Em p109, O cenário é o de um consultório. O médico pergunta a um negro que entra com um sapo na cabeça qual é seu problema. A interpretação começa a desenvolver-se pelo "script" segundo o qual o sapo é o problema do negro. Então, em lugar de uma resposta do negro procurando explicar o problema, o discurso racista apresenta o sapo respondendo que tudo começara com uma *hemorróida*. Ora, essa resposta do sapo obriga a uma substituição do "script" inicial, sugerindo a reinterpretação da seqüência, agora já da posição enunciativa do discurso racista, assim: *Ah! Não era um negro com um sapo na cabeça, mas um sapo com uma hemorróida em forma de negro*. Além, portanto, da recorrência da idéia de "sujeira" implícita na localização da *hemorróida*, há nessa piada a redução do negro a uma *hemorróida*. Note-se, que não se trata sequer de *hemorróida* de um ser humano, mas de um sapo!

Tanto p99 quanto p109 demonstram novamente que a piada serve apenas como pretexto para se praticar a mesma violência contra o negro, pois o veredicto do discurso racista já estaria pronto, e, segundo ele, o negro não é gente (pode ser um animal qualquer que ponha ovos, ou um sapo) e isso justifica todas as injustiças praticadas contra ele e ponto final.

EB5: NEGRO TEM DE APANHAR, MORRER, OU ESTAR LONGE

Outro grupo de enunciados proverbiais que encontramos no *corpus* descrevem de alguma maneira a realidade violenta a que os negros estiveram sujeitos desde o escravismo, seja no ambiente do trabalho (uma extensão da relação histórica do relacionamento dos senhores com os escravos, cristalizada na necessidade do capataz), seja no ambiente social das festas, seja no contexto das fugas provocadas, freqüentemente, pelos maus tratos a que eram submetidos. A violência generalizada contra o negro chegou a tal ponto, que se produziram provérbios, que materializam lugares-comuns, pré-construídos, a fim de generalizar e justificar esta realidade, como, por exemplo, P25 (*Negro cresceu, negro apanhou*). O discurso parece ser *negro tem mais é que apanhar*, ou *negro nasceu para apanhar*. Vejamos como esse discurso emerge em:

P15. Negro só é valente atrás do pau.
P25. Negro cresceu, negro apanhou.
P30. Negro em festa de branco é o último que come e o primeiro que apanha.
P31. Negro em função, rebenque na mão.
P38. Negro jurado, negro apanhado.
P40. Negro na festa, pau na testa...
P69. Negro em festa? rebenque na mão...

No dado P15 (*Negro só é valente atrás do pau*), encontramos apenas uma circunstância na qual o negro é *valente*. Esse efeito é obtido pelo recurso, já estudado no início deste capítulo, do emprego do advérbio de exclusão *só*, que exclui qualquer outra possibilidade além da coberta pelo escopo do advérbio. Mas por que a necessidade de um discurso que determine a única situação em que se pode admitir a *valentia* do negro? *Valente*, aqui, parece ter o sentido de *corajoso, destemido*. Se é necessário fazer o discurso da exclusão da valentia do negro para todas as situações, exceto quando este esteja *atrás do pau* - o que pode ter duas interpretações: estar *armado* de um pedaço de pau; e estar *de tocaia, traiçoeiramente* -, então deve-se suspeitar das relações do Sujeito desse discurso com o negro. O provérbio parece denunciar, em primeiro lugar, a necessidade de o negro andar armado, caso queira proteger-se dos maus tratos; e, em segundo, o modo cruel como este ato de proteger-se é visto pelos grupos racistas não-negros: se o negro se arma para manter sua dignidade e integridade física diante de uma realidade hostil que o agride, é visto como covarde; se não se arma, é tido como alvo fácil de violência. O provérbio p25 (*Negro cresceu, negro apanhou*) ilustra o que dissemos, pois estabelece uma relação de causa e conseqüência entre *crescer* e *apanhar*, lamentavelmente válida para o negro desde a época da escravidão.

O dado P29 (*Nègro é criá-los, depois vendê-los; mulatos, é criá-los depois matá-los*) parece esclarecer a questão, ao dar voz ao discurso dos barões da economia escravista, segundo o qual, o negro não era visto senão como uma mercadoria lucrativa e enquanto força de trabalho, seja o africano que atravessava o oceano nas famosas "tumbas", sob o tacão do tráfico, seja o brasileiro criado nas senzalas para a mesma finalidade, como um boi de engorda. Chiavenato (1980:57), em seu livro *O negro no Brasil*, chega a afirmar que "sem o negro não haveria o Brasil", nem se pode explicar a sociedade brasileira da Colônia ao Império, tal a importância do negro como o próprio centro de nossa história, já que é a escravidão que vai dar forma à nossa economia. Ortiz (1985:36), procurando equacionar o difícil problema da identidade nacional, acrescenta que, até à Abolição, o negro não existia enquanto cidadão. Ora, é fato sabido de todos que no Brasil anterior à Lei Áurea o negro não tinha direitos: o

destino do negro vendido no mercado escravista ou do crioulo nascido em terras brasileiras era muitas vezes, na melhor das hipóteses, o ser fustigado com o chicote dos feitores. Chiavenato, na obra mencionada acima, depois de afirmar que o tráfico de escravos nas Américas arrancou da África Negra cerca de 100 milhões de negros, relata o festival de horrores a que o negro foi submetido em solo brasileiro[21].

Assim, o discurso do provérbio acima, ao opor o negro ao mulato, destinando aquele ao comércio e este à morte, longe de representar a verdade dos fatos históricos a respeito das relações sociais vigentes no Brasil escravocrata, parece retratar apenas a ambigüidade com que os senhores tratavam o negro, ora explorando seu trabalho, ora matando-os violentamente, sob qualquer pretexto.

É o mesmo Chiavenato, ainda, quem nos relata o processo de "mercadorização" sofrido por mulatos e negros, vistos apenas enquanto mercadoria, sendo vendidos inclusive como "peças", podendo cinco negros valerem somente duas peças e meia, por exemplo; além, evidentemente, de serem objeto da violência e até de morte, sob qualquer pretexto. Não poucas vezes, o que determinava a vida ou a morte de um negro ou mulato recém nascido (ou em gestação) era mais a cotação de um escravo no mercado escravista que alguma consideração ética ou moral. Durante todo o período da escravidão, portanto, até à circulação daquilo que Matta (1981:58) chama de "fábula das três raças" e que Ortiz (1985:39) considera o "mito das três raças"[22], parece ter predominado no Brasil o discurso ideológico da superioridade da raça branca, "confirmado" no século XIX pelas teorias evolucionistas e raciológicas, e materializado, finalmente, em um discurso racista prontamente aceito pela elite intelectual brasileira, segundo o qual a causa do atraso brasileiro estaria na mistura de raças, que causou o "empobrecimento" do sangue do branco, levando à preguiça, à indolência e ao temperamento melancólico, típicos do brasileiro resultante dessa mistura. O mulato, dentro de tais teorias raciais que informavam os intelectuais brasileiros, era símbolo de decadência, de fraqueza de caráter. Não se deve esquecer que o mulato era visto como um negro com a pretensão de ser branco e de ocupar o lugar

---

[21] Entre as ocorrências "domésticas" não tão incidentais assim - na verdade mais freqüentes do que gostaríamos de supor -, ele relata a de uma senhora branca que, em razão de um elogio do marido aos olhos da mocinha negra que lhe servia à mesa, mandou tirar os olhos da negra a ponta de faca e os serviu no jantar ao marido.

[22] Ortiz (1985: 38) afirma que o "mito das três raças" é a crença de que o "Brasil é o produto da mestiçagem de três raças: a branca, a negra e a índia". Segundo o autor, o "mito das três raças", neste momento histórico de seu surgimento na virada do século XIX, não consegue ainda se ritualizar, uma vez que as condições materiais para a sua existência são puramente simbólicas. Ou seja, só existe na linguagem, mas não há celebração. Só mais tarde com as profundas transformações da Revolução de 30 e com a transformação da negatividade do mestiço em positividade, com a publicação de *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, é que o "mito das três raças", ainda de acordo com Ortiz, se torna plausível de ser atualizado enquanto ritual, pois a ideologia da mestiçagem se liberta das ambigüidades das teorias racistas e passa a difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. Então, o que era mestiço torna-se nacional.

sócio-econômico antes destinado apenas à raça branca. Daí, a necessidade por parte desse discurso de exorcizar essa "ameaça".

Isso não é difícil de comprovar. Basta constatar o destino exemplar que Aluísio de Azevedo reserva a Jerônimo e a João Romão, em *O Cortiço*, publicado em 1880. Jerônimo, imigrante português, chega ao Brasil com todos os atributos responsáveis pela suposta superioridade da raça branca. Embora nutrisse a aspiração básica de subir na vida, ao se amasiar com uma mulata (Rita Baiana) e se "abrasileirar", para usar uma expressão de Ortiz, torna-se dengoso, preguiçoso, sem espírito de luta e de ordem. No início do romance, Jerônimo ocupa a mesma posição social de João Romão, outro português que possui as mesmas qualidades étnicas da raça branca. O desfecho do romance é lapidar: João Romão, calculista e ambicioso, sobe na vida justamente quando se desvencilha de sua relação com a raça negra, representada por Bertoleza; Jerônimo permanece "mulato", junto à população do cortiço, por isso não consegue vencer a barreira de classe, permanecendo estagnado socialmente.

Posta esta realidade, parece razoável acreditar na força do discurso que emerge de P29 (*Negro é criá-los, depois vendê-los; mulatos é criá-los, depois matá-los*). Qualquer que seja a interpretação do enunciado, o destino do negro era mesmo *apanhar*. Observemos, ainda, como os dados P31 (*Negro em função, rebenque na mão*), P40 (*Negro na festa, pau na testa...*) e P69 (*Negro em festa? rebenque na mão...*) confirmam essa sina. Em P31, estabelece-se uma relação condicional entre a primeira parte da estrutura binária do provérbio e a segunda, entre a *função*, o *trabalho* do negro e a presença do *chicote* (*rebenque*) na mão do feitor. O provérbio só pode ser entendido à luz do discurso do escravismo, já que é sabido que os feitores usavam o chicote para obrigar os negros a trabalhar na lavoura de cana, nos engenhos, nas minas de ouro e nos cafezais.

O mesmo discurso recorre em P40. A presença do negro causava mal estar, constrangimentos nas festas realizadas na casa grande dos senhores de engenho e dos barões do café. O negro era as mãos e os braços das senhoras, preparava tudo nessas ocasiões, mas não tinha direito à cidadania e, conseqüentemente, à vida social. Se aparecesse nestas ocasiões, era na maioria das vezes escorraçado, levava *pau na testa*, como afirma o provérbio. Percebe-se, nitidamente, que entre P31 e P40 há apenas uma mudança de cenário (do ambiente do trabalho para o da festa), mas a violência física contra o negro é a mesma. Em P69, temos uma variante de P40 ou de P31. Parece, na verdade, haver uma fusão de P31 e P40, ou seja, P69 parece trazer muito claramente as marcas de uma recuperação pela

memória[23] de P31 e P40. Esta conclusão é reforçada pelo conceito de provérbio enquanto parente próximo do verso, isto é, há mais musicalidade e acabamento (rima, ritmo, melodia, etc.) em P31 e em P40 que em P69 – em nossa opinião uma boa ilustração das alterações realizadas sobre os objetos lingüísticos pela memória coletiva.

Em P30 (*Negro em festa de branco é o último que come e o primeiro que apanha*), repete-se, de certa forma, o discurso de P40 e ajuda a confirmar que o *pau na testa* de P40 pode mesmo ser considerado paráfrase de *apanhar*. O dado P38 (*Negro jurado, negro apanhado*) indica a dura realidade do negro que se recusava a aceitar a violência e os maus tratos a que era submetido. O provérbio provavelmente tenha circulado com mais intensidade na época dos famosos quilombos, sendo o de Palmares o mais destacado, justamente em razão de seu poder de organização e resistência. Nesta época, muitos negros fugiam da escravidão e de senhores sem escrúpulos, mas eram caçados até ser encontrados e freqüentemente mortos pela fúria dos seus algozes. Chiavenato (1980) relata algumas dessas rebeliões e como, muitas vezes, traídos por outros escravos, eram recapturados para sofrer os horrores do ódio de seus captores, que não se conformavam com os prejuízos materiais provocados pela fuga. Assim, o que justifica a presença de P38 entre os provérbios dessa família é, antes de tudo, o contexto histórico provável de sua emergência e circulação, contexto esse em que o negro surge sempre como a vítima da violência do branco. Em outras palavras, *negro jurado* é *negro apanhado* porque, na sociedade racista, *destino de negro é apanhar*.

O *corpus* fornece algumas piadas que parecem dar voz a esse discurso que, na verdade, põe às claras o que temos chamado de racismo *visceral* contra o negro e que poderia emergir assim: *negro tem mais é que se dar mal*, sendo esse *se dar mal* apenas paráfrase de expressões como *apanhar*, *se foder*, *morrer*, *se lascar*, etc. Vejamos, por exemplo, a seguinte piada:

p68. Problema matemático dos negros:
- Um negrão afogado no rio da cidade = poluição.
Todos os negrões da cidade afogados no rio = X.
- O que é X?
- A solução do problema dos negros!

Além de ser atravessada pelo discurso de que o negro simboliza *sujeira*, como a expressão *poluição* evidencia, a piada acima afirma que só a *morte* (indicada em *todos os negrões da cidade*

[23]Empregamos *memória* aqui, bem como em referências anteriores neste estudo, com um dos sentido que esse termo na AD, isto é, *memória discursiva*, que segundo Maingueneau (1997:69) consiste no modo de existência de uma formação

afogados no rio) pode resolver o problema matemático da "inferioridade" negra em evidência no dado. Acrescente-se, ainda, o efeito de sentido de *precisão matemática* dessa conclusão, obtida pelo recurso à forma de apresentação dessa piada como um problema matemático. A piada destaca o *problema dos negros*, mas essa expressão é ambígua: pode referir-se *ao problema que os próprios negros têm*, mas também *ao problema que os negros representam para os não-negros racistas*. Considerando a interpretação desse dado em relação ao discurso de outros enunciados da mesma formação discursiva, parece acertado dizer que, se todos os negros morressem *afogados* como a piada preconiza, estaria solucionado não o problema dos negros, mas o do segmento racista da sociedade.

Aliás, este desejo de se ver livre do negro é responsável por páginas sangrentas da história brasileira. Depois de recuperar a importância do negro e de acentuar que o Brasil não existiria sem os negros, uma vez que o país é obra deles e o seu chão fértil está ensopado pelo sangue negro, sem o qual não se pode compreender o país, Chiavenato, sugere que as elites racistas brasileiras, a fim de se verem livres do negro, numa operação de embranquecimento da Nação, utilizaram a Guerra do Paraguai para dizimar a raça negra. Após o conflito, incluindo os negros que morreram em solo brasileiro no trabalho escravo realizado para o financiamento da guerra, "desapareceram" cerca de um milhão de negros. E, de 40% do total da população, os negros passaram a ser apenas 15%[24].

Lamentavelmente, esse desejo racista de se livrar dos negros não nos deixou, como o pode comprovar a circulação de piadas "inocentes", como a do enunciado p44 abaixo, que divertem brasileiros que, apesar de não se considerarem racistas, contribuem para a continuidade desse discurso. Talvez se entreveja aqui, mais do que em qualquer lugar, a emergência do riso de liberação dos conteúdos reprimidos, como o quer a teoria psicanalítica.

p44. - Qual é o cúmulo do desperdício?
- Uma Kombi pegando fogo com três pretos dentro: caberiam 20.

---

discursiva, isto é, o modo como ela lida com formações discursivas anteriores ou com os enunciados anteriores da mesma formação discursiva, que parece ser o caso sob estudo aqui.

[24] Veja-se, a propósito, Chiavenato (1980:194). Esse autor destaca a Guerra do Paraguai como a mais eficiente medida adotada pelas elites brasileira, a fim de *embranquecer* o Império: a população negra diminuiu dos 45% anteriores à guerra para apenas 15% da totalidade da população depois do conflito. Morreram durante o período da guerra cerca de 1 milhão de negros. A proporção no exército era, às vezes, segundo fontes estrangeiras, de 45 negros para cada branco, justificando a afirmação de que o negro foi usado como bucha de canhão. O mesmo autor afirma que nos quinze anos próximos à guerra (1860-1875) a população negra no Brasil diminuiu estatisticamente 60%. E foi a primeira vez na história do Brasil que o contingente negro diminuiu em termos absolutos de dois milhões e meio em 1860 para um milhão e meio em 1872. Esse número, embora não represente os que morreram diretamente no "front" da batalha, representa o saldo final da empresa.

Nem é preciso afirmar, diante do que dissemos anteriormente acerca da Guerra do Paraguai, que o mesmo segmento social que achou "natural" a convocação de um exército basicamente negro, a ponto de informantes estrangeiros apontarem a incrível proporção de 45 negros para 1 branco em algumas unidades do exército brasileiro, considerará o "cúmulo do desperdício" a morte de apenas três negros numa Kombi. Sabe-se que a relação negro/espaço utilizada nas famosas "tumbas" que atravessavam o oceano, na época do tráfico de escravos, com o porão cheio de negros era três vezes maior que a razoável. Os negros eram literalmente empilhados, obrigados a fazer suas necessidades no próprio local onde comiam, dormiam e vomitavam. Apenas um terço deles sobrevivia, o restante virava comida de tubarão, muitas vezes jogados vivos ao mar, por causa da contração de alguma doença que a tripulação considerava contagiosa.

Assim, não é de estranhar, apesar de tristemente lamentável, que o discurso de rejeição ao negro na sociedade brasileira esteja mais vivo do que nunca, como se pode verificar, ainda, em p54, p24, p32, p35 e p64:

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

p54. - O que significa 10 milhões de crioulos na lua?
- Paz na terra!

Ao estabelecer uma relação de causa/efeito entre a hipotética situação de se ter dez milhões de negros (*crioulos*) na lua e a expressão *paz na terra*, os sentidos presentes em p54 fazem retornar o discurso tantas vezes repetido na história brasileira de que a presença do negro é sinal de problemas e de desordem e que somente sua ausência, no sentido espacial (pela distância) , ou no temporal (pela morte) pode trazer a "solução", "a paz", etc. O que esse discurso esquece é justamente o fato de que desde o Brasil pós-abolicionista nega-se ao negro o direito de conquistar sua cidadania com dignidade e respeito. Basta ver o número de negros que ingressam nas maiores universidades do país e ascendem socialmente, para se ter pálida idéia do processo contínuo de marginalização e discriminação imposto ao negro, justamente pelos segmentos sociais que herdaram riqueza construída, literalmente, às custas da carne e do sangue dos escravos negros.

Não queremos, nesta dissertação, fazer a defesa do negro. Tantos já a fizeram melhor antes de nós. É preciso mais que discurso para resolver o problema do racismo brasileiro. Mas a análise de provérbios e piadas que articulam a língua com o seu exterior, acrescentando, pois, os elementos heteróclitos que se renovam nesses objetos, à medida que eles são (re)produzidos, permite que se diga que toda a sociedade branca brasileira que não assistiu aos horrores da escravidão continua a auferir

benefícios não apenas do discurso mas, sobretudo, das práticas racistas presentes em nossa sociedade, seja na forma de acesso ao trabalho, educação, seja em formas mais sutis, de modo que não nos consideramos exceção. O volume e a natureza do enunciados racistas do *corpus* sob estudo apontam para a necessidade de compensar de alguma forma o prejuízo causado à raça negra nos quatro séculos em que os escravos negros construíram a Nação[25]. É preciso inibir o discurso racista que circula em piadas "populares" como as seguintes:

p24. - Por que os pretos dos EUA são melhores que os do Brasil?
- Porque estão bem longe.

p35. - Qual o melhor preto, o brasileiro ou o americano?
- O americano! Porque está mais longe!

Enunciados como esses atestam o racismo latente que persiste na sociedade brasileira. Eles têm o mérito de desmentir de modo inequívoco o discurso mitológico da "democracia racial" que fez tanto sucesso, entre nós, a partir de obras literárias de figuras ilustres da inteligência nacional. Em lugar de afirmar que no Brasil não há racismo, em vista da "cordialidade" inter-racial existente entre nós, como o afirmou Sérgio Buarque de Holanda, em seu livro *Raízes do Brasil*, publicado a primeira vez em 1936, as piadas acima apresentam o oposto: essa "cordialidade" é um mito. Nosso objeto permite afirmar (ver p44, por exemplo) que, para a sociedade brasileira racista, negro bom é negro distante, seja *pela morte*, seja *pela geografia*. Não se pode, pois, falar em "cordialidade" onde circula o discurso de que *negro bom é negro distante*. Isso tem grande poder de explicação de piadas como p32, por exemplo.

P32. - Por que não nasceu nenhum negro de proveta até agora?
- Porque negro tem mais é que se foder, mesmo!

O discurso emprega, nesse dado, o cenário do nascimento apenas como pretexto, mas a piada começa justamente na ambigüidade da resposta: *negro tem mais é que se foder, mesmo!*. Aqui, mais precisamente no verbo *foder*, há o duplo sentido de *realizar relações sexuais* e, ao mesmo tempo,

[25] Ao dizer isso, não estamos desatentos ao fato de que o racismo contra o negro pode ser matizado pela interferência do fator sócio-econômico, diante do qual, brancos desfavorecidos sócio-economicamente podem, também e de certo modo, ser considerados "negros" pelos grupos elitizados, tornando-se vítimas, portanto, do mesmo preconceito. Mas a evidência que advém da materialidade dos dados indica que essa matização tem limites, isto é, que a realidade do preconceito de cor persiste viva.

maldosamente, o sentido *se dar mal, se danar, etc.* E isso, convenhamos, não tem um efeito de sentido que possamos chamar de "cordial".

O mesmo EB pode materializar-se, ainda, em p64:

p64. - Você sabe salvar um preto de um naufrágio?
- Não.
- Ótimo! Um preto a menos.

A pergunta inicial conduz a leitura para o cenário do saber prático, isto é, pergunta-se se ele possui *habilidades* de *salvamento*, ou de prestar primeiros socorros a um *negro/preto* vitimado por um *naufrágio*. Diante da resposta negativa, surge a declaração surpreendente de comemoração: *Ótimo! Um preto a menos*. Surpreendente, em princípio porque, até certo ponto, se esperava uma aula de primeiros socorros sobre *salvamento*, dentro do melhor discurso acerca do valor de uma vida, etc. Mais surpreendente, ainda, pelo tom comemorativo presente na resposta em *Ótimo! Um preto a menos*. Essa resposta só é logicamente explicativa à luz de outros enunciados da formação discursiva que autoriza o discurso racista de ataque ao negro.

O que acontece em tais discursos é que se dá voz, até para fortalecer, à mesma formação discursiva que lamenta o desperdício de uma Kombi pegar fogo com apenas três negros dentro. Esse discurso comparece, também, em p87 e p76:

p87. Três astronautas americanos vão ao espaço. Um deles é negro. Lá pelas tantas o negócio fica bravo lá em cima e um deles vai ter que ser jogado para fora, no espaço. O presidente Clinton, preocupado com a opinião publica, fala:
- O negócio é o seguinte. Vou fazer uma pergunta para cada um. Quem errar dança.

Chega pro primeiro astronauta branco e pergunta:
- Onde foi jogada a primeira bomba atômica E o astronauta responde :
- Hiroshima.
- Este tá safo.

Chega pro segundo astronauta branco e pergunta:
- Quantas pessoas morreram nesta tragédia?

E o astronauta responde:
- 200 mil (para os historiadores eu confesso que chutei o número).
- Este também tá safo.

Aí chega para o astronauta preto e pergunta:
- Nome completo, data de nascimento, filiação e gosto musical dos 200 mil ...

O cenário agora é o das viagens espaciais americanas. O expediente do "teste" aplicado pelo *Presidente Clinton* aos astronautas serve, exemplarmente, para demonstrar o modo preconceituoso conforme o qual as esferas do poder lidam com o negro: dão um tratamento aparentemente imparcial a negros e brancos, já que tanto os *astronautas brancos* quanto o *astronauta negro* são submetidos à

"prova". A diferença surge justamente no emprego parcial de tal instrumento de avaliação: do branco se exige o mínimo; do negro, não o máximo, mas o *impossível* (*nome completo, data de nascimento, filiação e gosto musical dos 200 mil* mortos de Hiroshima). O riso provocado por uma piada como esta surge da constatação de que o *Presidente Clinton* já tinha feito a escolha do negro para a morte, mas não seria "politicamente correto", digamos assim, fazer isso sem um critério "democrático". Daí, a idéia do *teste* de avaliação, apenas para justificar o que estava decidido previamente.

A piada serve, desse modo, para exemplificar como a sociedade racista pode impedir ao negro o acesso aos níveis sociais superiores da pirâmide por meio de "testes" que servem apenas para salvar as aparências de uma suposta igualdade entre negros e brancos, mas sob as aparências o negro acaba mesmo sendo preterido, por uma ou outra razão, geralmente excusa. Que dizer dos famosos exames vestibulares e dos exames de seleção realizados por algumas empresas que exigem certos conhecimentos a que somente uma elite, geralmente branca, tem acesso? O que se dá, neste caso, só é diferente do *teste* da piada acima num aspecto: naquele caso, a pergunta dirigida ao negro foi exageradamente difícil e humanamente impossível de ser respondida; neste, não é a pergunta que é difícil; são as condições de acesso à informação necessária aos exames que se transformam em um muro, praticamente intransponível, dada à marginalização sofrida pelo negro no mercado de trabalho, impedindo, desse modo, o acesso às melhores escolas e até mesmo a qualquer escola. Tanto é verdade que existe até uma piadinha que faz circular esse discurso: p7: "- *Quando negro vai à escola? – Quando a está construindo*".

Vejamos, agora, p76:

p76. A família de crioulos tem notícia de que existe um rio que faz com que qualquer pessoa o atravesse a nado fique branca na hora. Viajam dias até chegar ao tal rio. O primeiro que se aventura é o pai. Mergulha de cabeça, sai nadando e, ao chegar na outra margem, pum! se transforma num branco. De lá, grita para a mulher:
- Vem, Dolores! Não há perigo!
Ela mergulha, nada e, ao chegar do outro lado, zupt! se transforma numa branca.
- Agora só falta o Ditinho. Vem, Ditinho, vem!
O filho do casal mergulha, começa a nadar, mas, ao chegar no meio do rio, a correnteza começa a levá-lo e ele grita por socorro. O pai faz menção de pular na água para salvar o garoto, mas a mulher o detém:
- Deixa, bem. É preto mesmo...

Além do discurso segundo o qual os próprios negros acabam falando como os brancos, isto é, de que o próprio negro acaba reproduzindo o preconceito racial de que é alvo, há nessa piada o discurso de que negro bom é negro "branco" ou negro morto. Comprovam o primeiro caso, o fato de o casal de negros procurar o embranquecimento no rio "milagroso". Embora destinemos à ideologia do

embranquecimento um espaço mais à frente em nossas considerações, achamos que deveríamos mencioná-la aqui; já o discurso de que negro bom é negro morto, aparece no final da piada, quando o casal surge da operação de *embraquecimento* e a *mãe* do garoto negro diz: - *Deixa, bem. É preto mesmo.* Ou, em outros termos, *deixa o Ditinho morrer afogado, meu bem. É preto mesmo.* O riso decorre justamente dessa "conversão" tão completa do casal à ideologia do racismo contra o negro, a ponto de suplantar o instinto maternal.

O mesmo discurso fala ainda através de p83, p75 e p84, já analisadas nesse texto em relação a outros EBs.

p83. Um crioulo entra numa loja de armas e pede ao vendedor: - Eu queria comprar uma 357 Magnum. O vendedor: "Não temos mais." "Então eu quero o 38 que tá vitrine..." "Ele já foi vendido." "Bom, então eu quero o rifle 22 de cano longo que tá atrás de você." "Ele não está à venda."
O crioulo sai da loja puto da vida e encontra um amigo (branco) que passava naquele momento e reclama: "Tô puto, o vendedor desta loja deve ser racista. Ele não quer me vender nenhuma arma. Tudo que peço, ele diz que não pode vender..." O amigo: "Ah, isto não vai ficar assim. Vou lá dentro tirar satisfação..." Ele entra na loja e vai direto ao vendedor: "Perai... Você tem alguma coisa contra os negros?" "Bem... Contra os negros, eu tenho... uma 357 Magnum, um 38 e um rifle 22 de cano longo..."

p75. Um negro, sentado na calçada em frente a um bar, aparentava tristeza. Aproxima-se um branco e pergunta:
- Por que você está triste?
Ao que o negro responde:
- Fui ao bar e o dono não me atendeu, dizendo que negro não é gente.
- Vamos resolver isso já - diz o branco, indignado, tomando o negro pela mão.
Dirigem-se ao bar, onde o branco pergunta ao dono:
- O senhor tem alguma coisa contra preto?
- Ah! sim, tenho. Tenho aquela faca, aquele revólver, aquela espingarda...

p84. A mamãe negra estava dando uma volta com seu *baby*: de repente, ela para o carrinho e vê que a criança estava suando um bocado, e resolve abaná-lo. Nisso, vai passando um bêbado, vê aquilo e exclama: "Olha, dona, se a senhora não botar álcool, num vai pegar fogo não!"

A relação que p83 mantém com p75 pode ser considerada aqui como a da "repetição", se podemos dizer assim, do mesmo discurso, mas recuperado pela memória discursiva numa operação de reelaboração parafrástica e, portanto, sujeita a apagamentos, alterações e até mesmo deformações. Houve, evidentemente, alteração no cenário (em vez da loja de armas, um bar), alterações na forma, mas o efeito de sentido da tirada final (contra negro eu tenho a arma x, y, z, etc.) permaneceu invariável: negro bom é negro morto, já que se tem contra ele quase um arsenal.

Como já analisamos, nas considerações que fizemos sobre o EB4, o mecanismo lingüístico-discursivo pelo qual o riso ocorre em p83, aqui diremos apenas que, fora do contexto de uma loja de armas (p83) ou de outra casa comercial qualquer (como um bar, em p75), seria improvável, digamos,

que o efeito fosse o mesmo, pois o dono da loja não teria a seu favor o cenário. Ou seja, se desse a mesma resposta à mesma pergunta num parque, por exemplo, poderia ser acusado de racista, sem a possibilidade de defender-se dizendo algo como: *eu imaginei que estivesse atendendo a um cliente racista, assim apenas respondi ao que o tal cliente me perguntou.*

Assim, aproveitando-se da brecha propiciada pela língua, o discurso de que negro bom é negro morto se materializa na fala final da piada (*Bem, contra negro eu tenho uma 357 Magnum, um 38 e um rifle 22 cano longo...*), por meio do estabelecimento de uma relação de finalidade entre as três referidas armas e a morte ao negro. Como se essas armas fossem conhecidas como "armas contra negro".

Teçamos, finalmente, algumas considerações em torno do dado p84. A fala final do bêbado, diante da atitude da mãe negra em *abanar* seu bebê, introduz o discurso inesperado de que a mãe negra não estivesse tentando *abanar* um bebê, mas estivesse tentando acender um tição, ou fazer fogo. O discurso que emerge na fala do bêbado, portanto, reduz o bebê negro a um tição e atribui, maldosamente, à mãe negra o disparate de pôr fogo no próprio bebê.

O "prazer" ou "satisfação" que se teria ao ouvir ou ler uma piada dessas leva-nos a admitir a existência de dois tipos de humor, o bom humor e o "mau humor". Martins destaca a importância do bom humor, cujo poder básico seria o de "introduzir uma nova ordem diante da rotina cotidiana", contribuindo para "libertar a psique do ser humano". Para essa psicóloga, em alguns casos o mau humor - destrutivo e nada liberador - estaria ligado ao humor negro, cujo alvo predileto seriam os grupos minoritários e tudo o que é diferente da cultura dominante. E acrescenta:

> "O riso de escárnio gratuito é antítese do movimento expansivo e aproximador. E só funciona para cavar distância entre as pessoas - do lado de cá ficamos nós, e do lado de lá os diferentes" (Martins, *apud* Schmitz (1996:96).

Admitindo que Martins esteja com a razão, acho que podemos concluir que o riso que surge da associação de um bebê negro a um tição em vias de se queimar e se tornar cinzas não pode ser um riso saudável. É o riso (re)produtor de uma *subjetividade* cujo modo de construção precisa ser repensada, caso queiramos construir uma sociedade mais justa e solidária. Os dados de que dispomos indicam que o racismo continua tão vivo quanto as piadas de humor negro estudadas neste texto.

EB6: NEGRO É PREGUIÇOSO

Já abordamos, em nossas considerações a propósito de EB4, alguns provérbios em que o negro surge sempre como alvo de pancada e violência, em razão de uma suposta inferioridade étnica. Se retrocedermos no tempo à procura da gênese desse discurso da inferioridade racial negra, ficaremos provavelmente surpresos com sua antigüidade. Silva (1985:29,30) realiza uma retrospectiva em torno das raízes históricas do racismo. Segundo ele, as especulações ocidentais acerca do negro foram baseadas nos escritos dos antigos autores gregos e romanos que tiveram contato com as populações residentes ao norte do continente africano. O retrato do negro que emerge desses escritos apresenta-o sempre parecido com animais selvagens, como os cinocéfalos[26] e acéfalos[27], com olhos no peito. Menciona, para justificar sua afirmação, um trecho de Heródoto, destacado historiador grego, na opinião de quem os negros africanos eram "seres que se alimentam de gafanhotos e de cobras, partilham as mesmas esposas e se comunicam através de gritos agudos como os morcegos."

Assim, conforme Silva, o racismo ocidental que justificou o assalto à África Negra, foi apenas a retomada, na Idade Média e no Renascimento, da imaginação criativa dos antigos, uma retomada que, na verdade, reatualizou os mesmos mitos segundo os quais os africanos não passavam de monstros, semi-homens e semi-animais. O mesmo autor apresenta, ainda, a contribuição de dois fatores para a construção desse processo de elaboração estereotipada: a cultura islâmica, já que em autores árabes dos séculos XI e XII os negros aparecem sistematicamente como brutos, desprovidos de inteligência, sem normas e sem leis; e a interpretação lendária que se dá ao trecho bíblico de Gênesis 9:18-27: "Amaldiçoado seja Canaã; dos seus irmãos será o mais vil dos escravos."

Silva menciona, finalmente, uma citação oriunda do sexto século em que os sábios talmúdicos realizam uma interpretação do texto de Gênesis[28], e que julgamos conveniente reproduzi-la aqui:

> "E já que você me desrespeitou... fazendo coisas feias na negrura da noite, os filhos de Canaã nascerão feios e negros! Ademais, porque você torceu a cabeça para ver minha nudez, o cabelo de seus netos será enrolado em carapinhas, e seus

---

[26] De acordo com o dicionário Aurélio, "espécie de macacos de cabeça semelhante à do cão".

[27] Segundo o mesmo dicionário, "monstro sem cabeça"; e, por extensão, "sem inteligência, burro".

[28] A íntegra do texto de Gênesis 9:18-27: "Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. São eles os três filhos de Noé; e deles se povoou toda a terra. Sendo Noé lavrador, passou a plantar uma vinha. Bebendo do vinho, embriagou-se e se pôs nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, vendo a nudez do pai, fê-lo saber, fora, a seus dois irmãos. Então, Sem e Jafé tomaram uma capa, puseram-na sobre os próprios ombros e, andando de costas, rostos desviados, cobriram a nudez do pai, sem que a vissem" (ALMEIDA, João Ferreira de (trad.). *Bíblia Sagrada*. 2ª ed. revista e atualizada no Brasil. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1996).

> olhos vermelhos; outra vez, porque seus lábios ridicularizaram a minha má fortuna, os dele incharão; e porque você descuidou da minha nudez, eles andarão nus, e seus membros masculinos serão vergonhosamente alongados! Os homens dessa raça serão chamados negros, seu ancestral Canaã os mandou amar o roubo e a fornicação, se juntar em bandos para odiar os seus senhores e nunca dizer a verdade" (1985:35).

Evitaremos aprofundar a discussão da origem do discurso de depreciação da condição negra, mesmo porque isso foge do escopo de nosso trabalho, mas fica evidente o caráter ideológico da recuperação talmúdica do texto bíblico. Naquele não há a menor referência à cor, ao aspecto físico (*cabelo, olhos, lábios, tamanho da genitália*), ou à moral (*fazer coisas feias na negrura da noite, roubo, fornicação, não dizer a verdade*), ou sequer a detalhes do relacionamento social (*ódio ao senhor, ajuntar-se em bandos*, etc.). Parece adequado considerar, a esse respeito, a posição do professor Munanga (1984), de acordo com quem, o racismo contra o negro inclui-se num tipo de comportamento social mais amplo – o *etnocentrismo*, que consiste em cada povo identificar os outros povos tomando como referência seu próprio sistema de valores. Comportamento esse que acabaria assumindo sempre nuanças raciais, sendo freqüentemente utilizado para finalidades ideológicas, como ocorre(u) no Brasil desde a Colônia, como se pode ver a partir da análise dos dados. A eles, portanto.

Se no EB5 vimos o discurso da transformação do negro em alvo "natural" de um *distanciamento*, ou *segregamento*, dentro da ideologia do "negro bom é negro distante", quer geograficamente (espaço), quer existencialmente (morte), que subjaz ao discurso que vê o negro como "saco de pancada", ou "bode expiatório", no sentido psicanalítico, no qual os não-negros descarregam conteúdos reprimidos inconfessáveis, no EB6 (*Negro é preguiçoso*), analisaremos dois provérbios e algumas piadas que materializam de forma diferente o discurso segundo o qual o negro não trabalha senão coagido. Vejamos:.

P14. Negro só dança mordido de marimbondos.
P31. Negro em função, rebenque na mão.

O dado P31 (*Negro em função, rebenque na mão*) não apresenta maiores dificuldades. Os dois termos que precisam de alguma interpretação são *função* e *rebenque*. O primeiro denota *serviço, ação*; o segundo é, de acordo com o Aurélio, uma referência a um *pequeno chicote*. A relação que se estabelece entre o serviço do negro (*negro em função*) e o pequeno chicote na mão de alguém (*rebenque na mão*) parece ser uma relação, digamos, condicional. O sentido dessa relação pode aclarar-

se por meio de um exercício parafrástico mais ou menos assim: *negro só trabalha à custa de chicote.* Poder-se-ia imaginar uma interpretação alternativa, segundo a qual o negro seria tanto o *ator/agente* do serviço quanto do chicote. Mas, para sustentar tal hipótese, seria preciso apagar todo o passado histórico das senzalas e da escravidão a que remete o provérbio ou, de outro modo, esquecer que os provérbios são objetos que trabalham a língua em sua articulação com a história, que sua interpretação se faz por referência a formações discursivas que se debatem no curso dessa mesma história, e tratá-los unicamente como objetos lingüísticos. Ora, é justamente a recuperação desse passado que nos fornece a imagem que nos ajuda a dirimir eventuais dúvidas, pois nele o negro surge diante de nós invariavelmente como vítima do chicote do capataz.

Portanto, ao levarmos em conta a história das formações discursivas que explicam a emergência e a circulação do discurso materializado nesse provérbio, concluímos que dificilmente se chegaria a outro resultado que não o da constatação de que o provérbio dá corpo ao processo de difamação e/ou estereotipação do negro, por apresentá-lo como alguém que não trabalha senão sob o chicote, como um animal de carga, por exemplo. O paralelo com o animal de carga pareceu-nos apropriado, na medida em que consideramos o processo de despersonalização e mercadorização que vitimou os negros nos longos séculos de vigência do escravismo. A crônica das senzalas está farta de exemplos do tipo de violência que se empregava contra o negro, a fim de obter dele o máximo lucro possível. O trabalho duro e a violência suportados pelo escravo negro podem traduzir-se com mais expressão quando confrontados com a informação de Chiavenato (1980:145) de que a vida útil do escravo era de apenas sete anos em média. É, portanto, a esse caldo interdiscursivo que o provérbio acima remete e somente nele pode ganhar seu significado básico[29].

Silva (1985:37) menciona um antigo rifão português que consideramos adequado encaixar aqui, porque parece ser um dos elos dos inúmeros enunciados que, sob diferentes formas, fizeram circular o mesmo discurso: "Quem quiser tirar proveito dos seus negros, há de mantê-los, fazê-los trabalhar bem e surrá-los melhor; sem isso não se consegue serviço nem vantagem alguma."

Diante do exposto, não seria irrazoável sugerir que o discurso veiculado nas entrelinhas desse provérbio pode ser parafraseado da seguinte forma: *se o negro está em serviço e se quer tirar dele o maior lucro possível, então é preciso açoitá-lo com um chicote.* Como está, contudo, o provérbio serve

[29] Chiavenato afirma, ainda, que na maioria da vezes, mesmo na época das propaladas alforrias, quando o escravo comprava sua liberdade e conseguia sair forro, ele já estava completamente imprestável para o trabalho, e o senhor se desfazia dele para não financiar seu sustento.

para perpetuar uma ideologia depreciativa da condição negra, uma vez que dá voz à idéia que afirma ser o negro preguiçoso por natureza, só trabalhando a custa de chicote.

Esse mesmo discurso aparece em P14 (*Negro só dança mordido de marimbondo*). Em princípio, não há como assegurar que esse provérbio faça alusão à relação do negro com o trabalho. O enunciado afirma que o negro só *dança* em determinada situação bem específica e única: ser *mordido de marimbondo*. Deixando de lado a eventual discussão em torno da propriedade ou não do termo *morder* para aludir à aferroada do inseto, o que temos é a relação causa-efeito entre *mordido de marimbondo* e *dançar*.

Ora, uma das possibilidades de interpretação seria o que considera essas expressões, denotativamente: *dançar* equivale a algo como *movimentar ritmicamente o corpo*; e *mordido de marimbondo* a algo como ser *aferroado por um inseto*. Nesse sentido, o provérbio continuaria a ter orientação racista, mas de certo modo mais branda, já que seria supostamente uma referência pejorativa ao negro por sua inaptidão para a *dança*. Tal interpretação, porém, não nos parece adequada por, pelo menos, três razões: primeiro porque, conforme dissemos anteriormente, os provérbios têm propriedades atributivas e não referenciais; segundo, porque é mais ou menos produto do senso comum o discurso da habilidade dos negros na música, nos ritmos e na dança, de modo que seria improvável que um provérbio dissesse que o negro não sabe dançar; e terceiro, porque o recurso à formação discursiva orienta a interpretação para o tema da necessidade do chicote para compensar a preguiça "natural" do negro.

Assim, aumenta consideravelmente a possibilidade de que P14 seja uma referência ao estereótipo construído em torno do negro nas relações de trabalho. A expressões metafóricas *dançar* e *mordido de marimbondo* nos ajudam a chegar a esta conclusão. *Dançar* carrega o traço [+ *movimento*] ou [+ trabalho] e *mordido de marimbondo* sugere um traço que pode ser interpretado como [+ *produção de dor*]. É do conhecimento de todos a dor provocada pela picada de marimbondo, de modo que parece razoável supor que a expressão *mordido de marimbondo* tenha sido empregada por lembrar, através de um processo de associação metafórica (bastante produtivo, diga-se de passagem), a dor provocada pelo chicote do feitor[30]. O mesmo raciocínio pode ser empregado ao caso de *dançar*. O

[30] Essa interpretação parece compatível com o que encontramos em *A carne*, de Júlio Ribeiro, onde a certa altura da narrativa Lenita, protagonista do romance, compadecida de um escravo que, mostrando-lhe os ferimentos causados por uma grande pega de ferro presa à perna esquerda, pede a ela que interceda junto ao Coronel Barbosa, para que este o liberte do ferro. A moça, depois de fazer o escravo jurar que não fugiria, sugere ao Coronel que liberte o escravo do incômodo instrumento. Este, antes de atender a seu pedido, faz um discurso anti-abolicionista, no qual insere o dito proverbial: "Preto precisa de couro e ferro, como precisa de angu e baeta". E então conclui advertindo que seriam "favas contadas", isto é, tiro

provérbio *Negro só dança mordido de marimbondo* teria, seguindo essa linha de raciocínio, seu sentido superficializado em algo como: *Negro só trabalha sob o chicote*. Ou ainda: *Negro precisa apanhar para trabalhar*.

O discurso subjacente seria o da vagabundagem e preguiça "naturais" do negro, que precisaria sempre apanhar para trabalhar. A piada abaixo explora esse discurso:

P86. O dono de uma fábrica de autopeças em SP, já estava p. da vida porque os empregados não trabalhavam direito, faziam greve, ficavam no banheiro cagaaando por duas horas, etc. Até que um dia encontrou um engenheiro que estagiou numa fábrica no Japão e contava maravilhas da automatização. O dono resolveu automatizar sua fábrica e robotizou tudo. As máquinas trabalhavam uma maravilha e não faziam o corpo mole dos empregados. Só que os robôs eram todos de cor de alumínio, metálicos, e ofuscavam muito a vista do dono. Então, o dono mandou pintar os robôs num fim de semana. Na segunda, o dono ao chegar na fábrica escutou um som diferente do habitual. Ele tomou um susto porque encontrou dois robôs bêbados, oito jogando bola, seis sambando e quatro lutando capoeira. É que pintaram os robôs de preto...

A piada acima joga justamente com a memória discursiva[31], ou seja, a partir dos estereótipos atribuídos ao negro pelo discurso racista, a saber, que os negros não são aptos para o trabalho, mas apenas para os jogos (*oito jogando bola*), o samba (*seis sambando*), as lutas corporais (*quatro lutando capoeira*) e a bebedeira (*dois robôs bêbados*), impõe-se a interpretação da piada, tomando-a como um enunciado do discurso racista depreciativo do negro. É necessário notar, além disso, que a mudança no comportamento dos robôs em relação ao trabalho se deve à cor da pintura (preto) e, então, associar esses robôs ao negro. É preciso lembrar, ainda, que o discurso da inaptidão do negro para o trabalho, subjacente a essa piada, é reforçado pelo que pode ser materializado assim: *o negro é tão inapto para o trabalho, tão preguiçoso, que até robô negro não presta para trabalhar*.

Embora não haja em p86 qualquer alusão ao chicote, como é o caso em P14 e P31, parece evidenciar-se o discurso de que o negro não é afeito a trabalho. Por meio do expediente de transferência do traço [+cor negra] para o robô, o que retoma, da perspectiva racista, a inferioridade do negro, o efeito de sentido da circulação dessa piada parece ser, como em tantos outros casos já discutidos, o de

---

e queda, "ferro tirado, preto no mato". A previsão do Coronel se cumpre, o escravo foge, mas é preso e trazido de volta à fazenda, recebendo como castigo cinqüenta chicotadas nas nádegas, com um chicote de pontas de couro. Impossível não associar o *couro* do provérbio ao chicote. Desse modo, o provérbio usado pelo Coronel desvenda um pouco mais a realidade cruel vivida pelos escravos: assim como o angu era utilizado como o combustível para o corpo, o chicote era o combustível que obrigava o negro a trabalhar. A relação que se cria entre o chicote e o *couro* é uma relação de contigüidade semântica, em que se toma o material de que é feito o objeto pelo objeto. O paralelo entre *couro* e *angu* cria o efeito discursivo de *naturalizar* a idéia de que o castigo do negro é tão natural e necessário quanto uma necessidade fisiológica, como alimentar-se, por exemplo.

[31] Segundo Maingueneau (1984:131), uma formação discursiva é constituída numa "*dupla memória*": uma *memória externa*, por meio da qual ela se liga a formações discursivas anteriores; e uma *memória interna*, criada à medida que o

tornar "natural" e irreparável essa inaptidão para o trabalho, visto que a piada deixa implícito, através da transferência da cor negra para os robôs materializada no desfecho (*É que pintaram os robôs de preto...*), que a causa da preguiça ou desleixo dos negros seria justamente a cor. Isso redundaria numa relação de causa e efeito materializada através de um raciocínio assim: *porque é preto, automaticamente é preguiçoso, não gosta de trabalhar, etc.*

Chagas (1996: 8), em *Negro – uma identidade em construção*, dá um depoimento em que menciona a atitude de sua mãe em relação a esse discurso da suposta vagabundagem dos negros e que serve, também, para mostrar seu poder de circulação em todos os setores da vida social: na escola, nas relações de trabalho mais domésticas, etc.:

> "Durante a minha puberdade, tornei-me exímia faxineira e engomadeira; minha mãe, que era uma das mais importantes lavadeiras da cidade, exigia serviço perfeito. Ela dizia: temos que acabar com essa mania que as "madamas" têm de dizer que os negros são preguiçosos e só fazem serviço de "porco". "Não podemos dá motivos p'ras madamas falá". (...) Percebi que, apesar do esforço de minha mãe, as "madamas" sempre falavam de outros negros; as professoras também usavam o mesmo refrão nas suas aulas de história: " – Os negros eram indolentes, não gostavam de trabalhar, por isso os senhores de engenho precisavam usar o chicote". Hoje os mesmos professores dizem para as crianças e adolescentes negros: - "Vocês nunca vão subir na vida, são preguiçosos, não querem estudar".

O que parece relevante no depoimento da autora acima é a relação de contigüidade que se estabelece entre o discurso que afirma que o negro é preguiçoso e não gosta de trabalhar e o discurso que sustenta que ele faz serviço "porco" ou "sujo". A relação parece ser a de causa e efeito e pode ser materializada num enunciado como o seguinte: *Como o negro é preguiçoso por natureza e não gosta de trabalhar, acaba sempre fazendo serviço de má qualidade, ou de "porco".*

Tal relação emerge nos dados, não em uma unidade discursiva como a fala de Chagas acima, mas em provérbios distintos como os analisados acima, cabendo ao analista o encadeamento desses provérbios para que se tenha idéia do discurso racista como um todo. Passemos ao EB seguinte.

---

tempo passa, com os enunciados anteriormente produzidos no interior da mesma formação discursiva. A memória, para Maingueneau, não é psicológica, á apenas o modo de existência de uma formação discursiva.

EB7: NEGRO É INDISCRETO

Até aqui temos visto como o discurso racista volta sua lente deformadora para o negro, apresentando-o como não-humano, indolente, preguiçoso, ladrão, sujo (física e moralmente), incapaz de produzir um trabalho limpo, senão sob o chicote, etc.. Todo esse leque de estereótipos tem servido historicamente de justificativa para o lugar reservado ao negro na pirâmide social: a marginalização. Nos provérbios e piadas abaixo, a crueldade do discurso racista dirige-se contra o negro que, a despeito de sofrer todo esse processo de marginalização, ascendeu socialmente, por sua reconhecida inteligência, sabedoria, capacidade ou habilidade nalguma área do conhecimento.

O discurso que se faz, então, sobre ele, não pode ser mais o da incapacidade de produção no trabalho, nem o da indolência típica do negro, por exemplo. Investe-se na atribuição ao negro de um suposto comportamento inadequado: o de excesso de vaidade, ou ausência de sobriedade. Os enunciadores de tal discurso estariam, nesse como em todos os casos de enunciação de provérbios e piadas racistas, manifestando não um traço do negro, mas um aspecto de si mesmos ou de sua própria "subjetividade"[32]. Vejamos os dados:

P7. Negro não é inteligente, é espevitado.
P50. Negro sabido, negro atrevido.
P63. Negro não pode subir em tijolo que faz logo um discurso.

Em P7, nega-se ao negro o atributo que diferencia os seres humanos dos animais: a *inteligência*. O próprio fato da necessidade desse discurso da não-inteligência ou primitividade dos negros atesta a presença do discurso contrário, o da inteligência do negro e, logo, o da sua humanidade. Numa sociedade acostumada a animalizar e primitivizar o negro, o discurso da sua (do negro) inteligência e capacidade causa tamanho mal estar, que exige a elaboração de um discurso que negue essa inteligência, desmerecendo-a, pela afirmação de um atributo depreciador representado, no caso, pelo termo *espevitado*. Assim, o negro inteligente e bem sucedido é deformado por esse discurso, de modo que surja sempre estereotipado por meio de adjetivos como o *espevitado* de P7, cujo campo semântico compartilha traços com *atrevido*, *afetado*, *pretensioso*, *petulante*, *indiscreto*, etc.

[32] Por "subjetividade", queremos significar aqui não alguma propriedade psicológica do enunciador, mas uma subjetividade construída sócio-historicamente, informada pela *memória interna* e *externa* de que trata a nota anterior, e que funciona apenas como o "modo de existência de uma formação discursiva", para usar a expressão de Maingueneau (1997:69).

Se em P7 é negada ao negro a inteligência, em P50 (*Negro sabido, negro atrevido*) isso não acontece. Ocorre, em lugar disso, uma relação de causa e efeito entre *sabido* e *atrevido*, de maneira que o provérbio poderia ser explicitado assim: *Todo negro sabido é, também e necessariamente, atrevido.* Ora, percebe-se haver certa contradição entre o dado P7 e o dado P50, uma vez que P50 admite o que P7 nega: o fato de o negro ser sabido (tomando *sabido* por *inteligente, esperto,* e atributos afins).

Essa aparente contradição, longe de tornar-se um problema, comprova apenas que as formações discursivas não são blocos homogêneos; muito pelo contrário, sua matéria-prima, digamos assim, é o conjunto de dizeres dispersos e contraditórios que integram o caldo interdiscursivo constitutivo das formações discursivas. Pode-se pensar, ainda, essa contradição em termos do contínuo movimento de (re)configuração dos contornos das formações discursivas, de modo que, num dado momento histórico, tornou-se necessário admitir, dentro da formação discursiva que autoriza o discurso racista, que alguns negros são sabidos. Isso mostra como o sentido se move.

O discurso não pode ser visto sem essa dinamicidade natural. Não, todavia, sem restrições, ou sem caricaturação, pois equiparar o negro ao branco ameaçaria a própria identidade da formação discursiva que regula o discurso racista. Daí, o *atrevido*, carreando para dentro desse discurso um índice da dissimetria histórica que existe entre negros e não-negros no interior da formação social, na medida em que consideremos que só existe *atrevimento* da parte de um dos participantes do contrato social, quando a relação entre eles é considerada, por uma das partes envolvidas, uma relação dissimétrica do tipo servo/senhor. Assim, o simples fato de o negro ascender socialmente seria interpretado pelo discurso de branco não como evidência de inteligência ou de capacidade, mas como *atrevimento, desrespeito,* etc., já que para esse discurso o negro não pode ser visto senão como subalterno..

O dado P63 (*Negro não pode subir em tijolo que faz logo o discurso*) exige "apagamentos" consideráveis para que o consideremos uma "repetição" ou paráfrase de EB7 (*Negro não é discreto*). Parece óbvio que P63 não trata de *tijolo* e *discurso*. O agenciamento da expressão metafórica *subir em tijolo*, associada à sua conseqüência imediata expressa em *que faz logo o discurso*, não deixa de criar certo efeito cômico, pela convocação inesperada da expressão paralela *subir ao palanque*, que remete ao contexto das eleições. A comicidade surge precisamente dessa dissimetria entre *subir em tijolo* e *subir ao palanque* (expressão esta não presente explicitamente, mas convocada a sair da "exterioridade" interdiscursiva para produzir sentidos no discurso).

Ora, faz parte do conhecimento corrente que discursos são feitos em palanques ou plataformas em campanhas eleitorais ou em outras solenidades. Sabe-se, também, que há regras de controle social (é preciso que se tenha o aval legitimador das instituições que investem alguém do direito de fazer o discurso, por exemplo) que regulam quem pode ou não fazer o discurso a partir desse lugar. Ao dizer, portanto, que o *negro não pode subir em tijolo que faz logo o discurso*, esse provérbio denuncia uma suposta falta de modéstia (petulância, arrogância, atrevimento, etc) dos negros que sobem na hierarquia social. Tal leitura exige que consideremos *subir em tijolo* paráfrase de expressões como *ascender socialmente, ficar rico*, etc. Também nesse caso, como acontece em P50, estabelece-se uma relação entre *subir em tijolo* e *fazer o discurso*.

Trataremos, a seguir, de um grupo de dados que parecem materializar o discurso que poderia ser resumido num EB mais ou menos assim: *Negro é sempre culpado*.

EB8: NEGRO É SEMPRE CULPADO

O dado P86 (*Todo negro é marginal até prova em contrário*) serve para explicitar o funcionamento de um discurso materializado em quantidade considerável de dados. Não há o que analisar: ser negro significaria, segundo esse discurso, ser *marginal* (vagabundo, ladrão, etc.) e, portanto, culpado antes de qualquer julgamento justo. A expressão *até prova em contrário* remete ao discurso dos tribunais, da delegacia, da justiça. É diante dos agentes de "justiça" que o negro sofre freqüentemente seu pior revés, mesmo porque a crônica policial está repleta de exemplos concretos, não apenas de discurso mas sobretudo de práticas, resultantes desse discurso da culpabilidade antecipada do negro.

O que acabamos de dizer lembra uma frase de Billy Graham (1993:131): "O preconceito é uma forma de furto, pois rouba suas vítimas de um julgamento justo no tribunal da razão." Provérbios e piadas como os que apresentaremos abaixo são evidências materiais desse furto histórico que vitima os negros no Brasil e alhures.

P84. Negro correndo é ladrão, branco correndo é atleta.
P85. Preto quando está dirigindo carro, ou é chofer ou o carro é roubado.
P87. Negro parado é suspeito, correndo é ladrão, voando é urubu.
P88. Negro parado é vagabundo, andando é suspeito e correndo é ladrão.

Havendo considerado os enunciados acima da perspectiva do discurso segundo o qual o negro é ladrão, apenas os mencionaremos aqui para reforçar a argumentação que vimos construindo. O traço

que parece ser comum a todos eles é o da *culpabilidade* do negro. Em todos esses dados, o locutor assume uma posição que ganharia melhor visibilidade através da resposta à pergunta conhecida do jogo de formações imaginárias que intervêm no processo de enunciação: quem eu penso que ele é para falar-lhe assim? Qualquer que fosse a eventual resposta carregaria necessariamente o traço [+ suspeito] ou [+ culpado]. Esse processo de antecipação da culpa comparece, ainda, em algumas piadas. Vejamos:

p15. - Por que preto é igual a papel higiênico?
- Porque quando não está no rolo, tá na merda.

p74. E na África do Sul dois pretos são atropelados por um caminhão dirigido por um branco. Com o impacto, um deles é arremessado bem longe e o outro quebra o vidro do caminhão, indo parar dentro da cabine, todo ensangüentado. Os dois crioulos são processados: o primeiro, por abandonar o local do acidente; e o segundo, por invasão de propriedade alheia...

p99. Dois pretos subiram de bicicleta a serra de Petrópolis. Depois, para descer, pediram carona a um motorista de caminhão. Subiram com as bicicletas no caminhão, que estava cheio de bolas de boliche. De repente, observam um carro de polícia correndo atrás deles. O policial faz sinal pro motorista do caminhão parar. O caminhão pára. O policial, fala alto pro motorista do caminhão:
- Isso é um absurdo! Um ABSURDO! Você tá carregando um caminhão cheio de ovos de crioulo!!! E olha só: dois já chocaram e já roubaram duas bicicletas!

Em p15, ocorre o discurso de que o negro está quase sempre no *rolo*, palavra usada aqui para representar ou evocar *contravenção, problemas com a polícia, ilegalidade*. O efeito, evidentemente, é fixar o preconceito, o estigma da ilegalidade "natural" do negro, antes de quaisquer investigações. Mas talvez o dado mais persuasivo que temos para mostrar o funcionamento desse preconceito contra o negro seja materializado em p74. O enredo é simples: um motorista branco atropela dois negros com seu (do branco) caminhão. Um dos negros é arremessado para longe, o outro vai parar dentro da cabine do veículo todo ensangüentado. Em lugar de o branco ser responsabilizado e condenado, a acusação parece já estar pronta contra os negros: um é processado por *abandonar o local do acidente* (o que caiu longe), outro por *invasão de propriedade alheia* (o que caiu dentro da cabine).

Dados como esse põem às claras o discurso da culpabilidade antecipada do negro, motivado certamente pelo preconceito racial. O quadro se agrava à medida que nos conscientizamos de que tal discurso deixa o campo da linguagem para dar suporte a práticas concretas que aprofundam o abismo social que separa negros e brancos.

Em p90, repete-se o quadro: o policial pára o caminhão e já tem o laudo de culpabilidade do negros pronto. Isso vem à superfície quando constatamos o caráter altamente ideológico e inusitado da fala do policial, que "força" a interpretação da realidade, apenas para justificar uma culpabilidade/acusação prévia que se tem dos negros: eles seriam *ladrões*. Retorna a evidência de que

a linguagem utilizada na montagem dos diferentes cenários agenciados por piadas como a acima serviria apenas de pretexto para materializar sempre o "mesmo" discurso: *o negro é culpado por antecipação*. Teríamos então, se este fosse o caso, um exemplo lapidar do uso da língua para a produção de efeitos quase que exclusivamente ideológicos.

EB9: NEGRO É INFERIOR

Fonseca (1994:213) menciona uma declaração irônica que Millor Fernandes fez em entrevista concedida ao Jornal do Brasil, em 12 de maio de 1968, na véspera da comemoração dos 80 anos da Abolição da Escravatura, e que diz o seguinte: "Não há preconceito de cor no Brasil: o negro conhece o seu lugar."

Aproveitaremos a deixa lançada por este humorista para interrogar acerca desse lugar. Que lugar é esse que o negro "conhece"? O provérbio P68 (*Do branco o salão, do negro o fogão*) parece fornecer uma resposta. Segundo P68, lugar de negro seria ao pé do fogão, aparelho eletrodoméstico indispensável à cozinha. A palavra *fogão* carreia para o interior desse discurso todo um leque de sentidos que remonta ao passado da casa grande e das senzalas. Os negros faziam todo o trabalho braçal e sujo, eram as mãos e pés do senhorio. Após a assinatura da Lei Áurea, pouca coisa mudou, pois aos negros alforriados vetou-se a oportunidade de freqüentar a escola. A política de imigrações, além de visar a objetivos econômicos, atendia à ideologia do embranquecimento da população brasileira. Ao negro restou a lixeira da pirâmide social. Seu lugar era quase sempre a marginalidade. Enquanto os não-negros divertiam-se nos salões de dança do Rio e São Paulo, a cozinha o livrava da fome, nada mais..

O provérbio P68 retrata essa realidade. Isso não significa que encaremos a língua como código transparente de comunicação; ao contrário, significa apenas que o discurso materializado em P68 não é neutro. Revela a realidade vista de um lugar de onde não se permite outra posição possível ao negro senão ao pé do *fogão* (sem trocadilho)[33].

Antes de apresentarmos algumas piadas que reforçam a idéia da determinação pelo discurso racista do lugar de subalterno do negro, apresentaremos um provérbio que procura determinar a posição

[33] Ocorreu-nos, ao olhar para o dado sob análise, a idéia de que o termo *fogão* pode ser fonte de equívoco, justamente por apresentar uma forma que pode ser interpretada como o *aumentativo de fogo*. O provérbio, nesse caso materializaria o seguinte discurso, diga-se, em tempo, improvável: ao branco pertence o prazer, o divertimento (*o salão*); ao negro, o desprazer, o fogo do inferno (*o fogão*).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

do negro mesmo depois da morte. Trata-se do dado P16 (*Negro só entra no céu por descuido de São Pedro*). A expressão *entrar no céu* e a referência a *São Pedro* introduzem nesse discurso um viés do discurso religioso católico, de acordo com o qual *São Pedro* teria as chaves do céu, podendo abrir ou fechar a porta do céu para as almas. Ora, a expressão *entrar no céu* introduz nesse discurso uma gama de sentidos ausentes explicitamente, mas que participam igualmente do contexto de sua constituição. Entre esses sentidos, não podemos desprezar o que se lhe opõe diretamente: *ir para o inferno*.

É preciso pensar, caso se queira apreender o sentidos desse provérbio, na possibilidade de *São Pedro* fazer com eficiência seu trabalho de porteiro do céu e se interrogar quanto ao destino reservado ao negro nesse caso específico. Se o negro não vai para o céu, para onde iria, então, segundo esse discurso? Chiavenato (1980:45) afirma que uma das justificativas utilizadas pela Igreja Católica para abonar a escravidão foi a afirmação de que "o negro não tinha alma". E por que não tinha alma? De acordo com nossa análise, porque para o discurso racista ele não é gente. Logo, de acordo com o discurso da igreja, não podia ir nem para o céu nem para o inferno, a não ser, claro, ainda de acordo com Chiavenato, que por sua captura, escravidão e batismo, conforme a bula *Romanus Pontifex* assinada em 1454 pelo papa Nicolau V, fosse possível salvar-lhes as almas. Tal arrazoado ajuda a recuperar um pouco do contexto do provérbio em questão. A relação do negro com a igreja, portanto e de acordo com esse dado, era no mínimo incômoda[34]. Não estaríamos exagerando se disséssemos que o lugar que o discurso racista reserva ao negro é, metaforicamente, o inferno: moral, econômico e social.

Há um número considerável de piadas que poderiam ser tratadas dessa perspectiva. Em todas elas, o discurso estabelece lugar bem definido para quem assume a posição de locutor e para o negro, que é, afinal, o tema dessas piadas. O lugar do locutor é sempre confortável, ele fala sempre de um lugar social privilegiado, de onde pode zombar da condição do negro[35]. Vejamos algumas, a título de exemplo:

---

[34] Manuel Bandeira, poeta do Modernismo brasileiro, dedica uma poema a uma negra chamada Irene. Nele, o poeta contradiz o discurso de que o negro não vai para o céu. Vejamos:
IRENE NO CÉU
Irene preta
Irene boa
Irene sempre de bom humor.
Imagino Irene entrando no céu:
- Licença, meu branco!
E São Pedro bonachão:
- Entra, Irene. Você não precisa pedir licença. (Lima, Alceu Amoroso. *Manuel Bandeira – poesia*. Rio de Janeiro, Agir, 2ª ed., 1983.

[35] Poderíamos invocar aqui o conhecido jogo de formações imaginárias de Pêcheux para dizer que há sempre uma dissimetria entre o que locutor imagina de si mesmo e o que ele imagina do negro; ou, entre a imagem que ele pensa que o

p3. - Quando preto anda de carro?
- Quando vai preso.

p5. - Quando preto voa?
- Quando cai da construção.

p6. - Quando preto toma laranjada?
- Quando sai briga na feira.

p7. - Quando preto vai à escola?
- Quando a está construindo.

p9. - Quando preto sobe na vida?
- Quando explode o barraco.

p10. - Quando negro come galinha?
- Quando encontra um despacho.

p15. - Por que preto é igual a papel higiênico?
- Porque quando não está no rolo, tá na merda.

p25. - Por que na África não tem cartomantes?
- Porque negro não tem futuro.

De acordo com p3, o lugar social e econômico reservado ao negro é aquele que não lhe permite comprar um carro. Em p5, o lugar predeterminado pelo discurso racista ao negro é aquele em que o negro não pode *voar*, palavra esta que remete ao transporte aéreo. E por que o negro não pode *voar*? Por que seu lugar sócio-econômico está determinado: ser *pedreiro* (na melhor das hipóteses), ou *servente* de pedreiro (na pior), que é o que se infere a partir de *cai da construção*. E todos sabem empiricamente que pedreiros não têm acesso ao transporte aéreo nacional, mais em razão da péssima remuneração do trabalho dessa classe de operários da construção civil e menos em razão do preço proibitivo (pelo menos para alguns segmentos sociais) das passagens aéreas.

Em p6, o discurso materializa-se por meio de um jogo de sentidos que convergem para a palavra *tomar*. Num sentido, *beber, sorver líquido*; noutro, *ser alvo de, ser vítima de*. Se considerássemos a primeira possibilidade, a piada estaria dando voz ao discurso de que o negro não tem poder aquisitivo para entregar-se ao "luxo" de beber uma laranjada, senão *quando sai briga na feira* e voam laranjas para todo lado, instalando-se a confusão, momento propício para furtar, ou colher laranjas sem que seja preciso pagar por elas. Nesse caso, estaria de volta a referência ao lugar inferiorizado do negro na sociedade. Parece, entretanto, mais natural considerarmos a segunda

---

negro tem dele (o locutor) e a imagem que ele pensa que o negro tem de si mesmo (o negro). Em qualquer que seja o caso, o lugar destinado ao negro, no discurso racista, é sempre o fundo, a extremidade inferior da pirâmide.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

possibilidade de interpretação, caso em que o discurso estaria zombando igualmente da condição social miserável do negro: já que ele não pode *tomar* (no sentido de *beber*) laranjada, seja devido a razões econômicas (não ter poder aquisitivo), seja devido a outras razões quaisquer (não conhecer os valores nutritivos da fruta, por exemplo), resta-lhe, então, a possibilidade de *tomar* em outro sentido: sendo alvo de *laranjadas*, isto é, vítima de agressão por meio de laranjas atiradas contra ele[36].

O dado p7 também destina ao negro um lugar de inferioridade. Já consideramos neste trabalho a possibilidade de piadas como essa circularem sob a forma de provérbios dotados de uma estrutura sintática específica provocadora de exclusão, assim: *Negro só vai à escola quando a está construindo.* O que tal exercício permite observar é a exclusão (materializada no advérbio *só*) do negro de um lugar social que lhe permita o acesso à instrução escolar.

O discurso racista que emerge das piadas acima vai descrevendo minuciosamente o espaço de inferioridade reservado ao negro: a condição do negro predeterminada nessas piadas é a da estagnação e inferioridade social e econômica: tal condição não lhe permite *subir na vida* (p9), *comer galinha* (p10), *não estar no rolo nem na merda* (p15), *ter um futuro* (p25) e *ser um alpinista* (p69). Por quê? Segundo esse discurso, o lugar social do negro é bem conhecido: a sarjeta, a mendicância, as péssimas condições de moradia (p69).

Essa dissimetria característica do discurso racista entre o locutor de piadas como as acima e o negro parece não se alterar, mesmo diante de piadas que tratam de negros que contradizem esta determinação, por terem condições sócio-econômicas de atingirem as fronteiras do lugar social que lhes estava definido. Vejamos, só para exemplificar, uma piada que já foi tratada sob outro enfoque:

p60. Tava o negão de celular na praia, todo CTA (crente que tá abafando) e vai e vem e tal. Nessa, passa um cara do lado e pergunta pro negão: - E aí, negão, quanto que tá o jogo?

O dado fala por si mesmo. A releitura obrigatória do *celular* como *radinho de pilhas* impõe o discurso da humilhação do negro. O lugar de sujeito construído pelo discurso racista para uma piada dessas é, ainda que momentaneamente, o da distância, da superioridade em relação ao negro que é apresentado portando um *celular na praia, todo CTA*. Na verdade, essa seria uma característica das piadas feitas sobre os grupos minoritários em geral. Talvez se pudesse acrescentar a essa distância e

[36] Vale notar que não é apenas o verbo *tomar* que é investido de ambigüidade, a palavra *laranjada* também, ou, mais precisamente, o sufixo – *ada*. Numa leitura, pode significar *suco feito a partir de*, noutra *arremesso, com*.

posição de superioridade o que Bergson observava, desde o século passado, a respeito da insensibilidade que acompanha o riso:

> "A indiferença é seu (do riso) ambiente natural. O maior inimigo do riso é a emoção. Isso não significa negar, por exemplo, que não se possa rir de alguém que nos inspire piedade, ou mesmo afeição: apenas, no caso, será preciso esquecer por alguns instantes essa afeição, ou emudecer essa piedade. (...) Portanto, o cômico exige algo como certa anestesia momentânea do coração para produzir todo o seu efeito" (Bergson (1980:13).

A (re)produção ou interpretação de piadas como as consideradas acima, portanto, parece exigir a assunção de um lugar onde a piada surja apenas como um jogo, onde a dolorosa realidade do preconceito que vitima o negro não conta.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

V - DISCURSO DE NEGRO

No capítulo anterior, vimos como o discurso racista produzido a partir da ótica da cultura branca se manifesta e se reproduz. Mas no espaço discursivo que recortamos para análise não há apenas uma voz; há pelo menos duas vozes, dois pontos de vista, dois modos de representar a realidade, que se manifestam através do discurso, há, em resumo, duas formações discursivas: uma - a da cultura branca - dominante até numericamente; a outra - a da cultura negra dominada - embora inferiorizada, trava com a primeira um debate cujas forças são desiguais, isto é, a relação que caracteriza essas duas formações discursivas em debate é de dissimetria. É a essa segunda voz, sem a qual não poderíamos compreender suficientemente o discurso racista que tematiza o negro, que nos dedicaremos a seguir. Antes de fazê-lo, retomaremos alguns conceitos já considerados no capítulo II, mas que intervêm quase naturalmente neste momento do trabalho.

Se é verdade que há determinações lingüísticas que impedem que se diga tudo, também é preciso admitir, em outro nível - o discursivo -, a existência de um sistema de regras que incide sobre o funcionamento do discurso, vetando alguns sentidos e aprovando outros, de modo que só parte do dizível esteja em disponibilidade. Este dizível disponível forma um sistema e constrói, mediante a atividade discursiva, uma identidade, resultando no que se chama de *formação discursiva*. Para Maingueneau (1984:5), uma concepção "estática" e arquitetural do discurso não o apreende em sua totalidade[1]. Por isso, como já o dissemos no capítulo II, entende o discurso como "um sistema de regras que define a especificidade de uma enunciação". Isso significa, para ele, reconhecer o discurso como a própria relação que une "um sistema de restrições de boa formação semântica" (*formação discursiva*) e o "conjunto de enunciados produzidos de acordo com esse sistema" (*superfície discursiva*).

Assim, considerando esse modo de ver o discurso, ao nos referirmos ao "discurso racista", por exemplo, estaremos remetendo menos ao conjunto de textos/enunciados efetivos, menos ao que já foi dito, e mais ao conjunto de enunciados possíveis (i.e. virtuais) que estejam de acordo com as restrições da formação discursiva.

---

[1] Maingueneau (1984), em "Genèses do Discours", não concebe o discurso como um sistema de "idéias", nem como uma totalidade estratificada sujeita a ser decomposta mecanicamente, nem, ainda, como uma dispersão de ruínas passível de substituições topográficas. Ele prefere considerar o discurso como "energia viva do sentido". O teórico distancia-se de Foucault, neste sentido.

Ora, isso nos leva a interrogar acerca do espaço em que ocorre o processo de construção da identidade das formações discursivas, o que nos conduz ao conceito de *interdiscurso*. Ainda conforme Maingueneau, o interdiscurso precede o discurso, tornando-se, de fato, a unidade de análise pertinente. Se o alvo é a análise da especificidade de um discurso, então é inevitável supor sua relação com outros discursos. E mais: se o conjunto de regularidades pertinentes se encontra no interdiscurso, é forçoso admitir que os diferentes discursos não se constituem independentemente uns dos outros para, depois, se colocarem em relação; mas sua própria constituição se dá de modo regulado do interior de um interdiscurso. É a relação interdiscursiva, portanto, que estruturará a identidade de um discurso.

A atribuição à relação interdiscursiva de uma natureza constitutiva faz emergir, seguindo a linha de raciocínio do teórico francês, "a interação semântica entre os discursos como um processo de tradução", chamado por ele de *interincompreensão constitutiva*. Por esse processo, cada discurso, até para construir uma identidade, introduz o Outro em seu fechamento, traduzindo seus enunciados nas categorias do Mesmo, de modo que sua relação com esse Outro se dá sempre sob a forma do "simulacro". Isto é, o Outro acaba sendo aquilo que o Mesmo não é: seu (do Mesmo) próprio avesso. E esse avesso não coincide com o modo como o Outro mesmo se vê (Maingueneau 1984:11-12;109-116).

Uma conseqüência desse conceito é a constatação de que, a rigor, não existe relação polêmica entre dois discursos que se enfrentam num espaço discursivo, pois como Maingueneau afirma, a "relação com o Outro é função da relação consigo mesmo". Cada formação discursiva tem uma maneira própria de interpretar o Outro. A relação polêmica entre dois discursos, desse modo, nasce da própria constituição dos discursos e está inscrita nas suas condições de possibilidade, de modo que a identidade de um discurso coincide também com a rede de incompreensão na qual ela é apreendida. O sentido já surge, portanto, como mal-entendido, ou para usar o termo desse autor, como *interincompreensão*.

Embora Maingueneau esteja tratando de discursos institucionais, mais especificamente do discurso religioso dos jansenistas e humanistas devotos, parece-nos possível, apesar de não tratarmos dessa questão nesta dissertação, a utilização de seu conceito de *interincompreensão constitutiva* com a finalidade de prover um posto de observação de onde se possa visualizar o funcionamento do discurso racista[2]. Esse seria um tema que mereceria ser melhor investigado em futuras pesquisas.

---

[2] O grupo de provérbios analisado no início do capítulo anterior, por exemplo, cuja estrutura pode ser esquematizada assim: *negro não ... x..., y* (*Negro não nasce, aparece. Negro não come, engole, etc.*), poderia se visto dessa perspectiva.

Acrescentemos, ainda e brevemente, alguns conceitos de Maingueneau. Primeiro, e até para dar conta da noção fundamental de interdiscurso ventilada acima, esse autor propõe a existência de um *sistema de restrições semânticas globais*. Esse sistema restringiria os múltiplos "planos" discursivos: vocabulário, temas, intertextualidade ou instâncias de enunciação. Entre outras conseqüências, a aceitação de tal sistema global "apagaria", se podemos dizer assim, a oposição entre "superfície" e "profundeza", permitindo apreender a discursividade como um todo, em seu dinamismo. O sistema de restrições semânticas globais regularia, portanto, o dito e o dizer, o enunciado e a enunciação. Isso nos levaria a outro conceito: o da *competência discursiva*.

O sistema de restrições semânticas funcionaria, segundo Maingueneau, como um modelo de competência discursiva. Deixando de lado a discussão que a introdução desse conceito levanta, diríamos apenas que, pela noção de competência, aceita-se que um sujeito possa interpretar e produzir enunciados que se destacam em sua própria formação, ou seja, que ele possa dominar um sistema de regras que os torna possíveis. Menos por possuir alguma capacidade assombrosa ou misteriosa, como o diz o autor, e mais pela simplicidade do sistema de restrições do discurso e pela possibilidade de dominá-lo (Maigueneau, 1984:12-13; 50-51).

Desnecessário dizer que isso não significa liberdade irrestrita para o sujeito. Muito pelo contrário, o discurso, longe de ser pensado apenas como um conjunto de textos, deve ser visto como uma *prática discursiva*. A enunciação discursiva dentro dessa moldura da prática discursiva é regrada e vinculada ao institucional.

Postas essas considerações iniciais, passaremos agora a ocupar-nos dos provérbios do *corpus* que parecem dar voz ao discurso do negro, como uma resposta, não no sentido de que primeiro houve a constituição do discurso racista ofensivo ao negro para, então e depois, surgir a resposta, mas no sentido de que um discurso não se constituiu no vazio, como um monólogo, mas a partir da relação interdiscursiva com o discurso oposto, isto é, que ele é heterogêneo.

Basta uma primeira leitura dos dados para chegarmos à constatação de que a maioria significativa dos provérbios que dão voz ao negro materializam o discurso acerca das relações de trabalho. Neles, ao contrário do que ocorre no discurso do branco sobre o negro, estudado no capítulo anterior, o negro surge, invariavelmente, trabalhando. Proporemos o seguinte EB para reduzir os diversos provérbios da família parafrástica abaixo: *Negro trabalha para o branco*.

EB1: O NEGRO TRABALHA PARA O BRANCO

P21. Negro só trabalha para o branco carregar (levar).
P54. O trabalho é do negro e a fama é do branco.
P56. Carne de negro sustenta a fazenda.
P59. Branco dançando, negro tocando.
P74. Branco dançando, negro suando.
P78. Suor de negro dá dinheiro.
P81. Trabalha o negro pro branco comedor.

O que caracteriza o conjunto de provérbios acima é justamente o fato de eles comportarem ao mesmo tempo um traço de [+ trabalho] atribuído ao negro e um traço de [+ vantagem] atribuído ao branco, mas nem sempre explicitado por alguma palavra do provérbio.

Em 21, há a afirmação de que o negro não faz outra coisa senão trabalhar com a finalidade de o branco *carregar/levar*. Como já tratamos desse provérbio no capítulo anterior, diríamos apenas que a omissão do complemento dos verbos *carregar/levar* da oração final remete para o caldo interdiscursivo das relações de trabalho entre negros e brancos, de onde se extrai o complemento que permite o preenchimento da posição argumental vazia desses verbos. E é aí, fora mesmo da materialidade lingüística fornecida pelo texto, que ele encontra o discurso da exploração do trabalho do negro pelo branco, de onde retira o argumento que supre os verbos cuja predicação está incompleta. A interpretação de P21 ficaria, depois dessa operação, assim: *negro só trabalha para o branco carregar* ou *levar* **o produto do seu trabalho**.

O arrazoado acima, contudo, não esgota o sentido do provérbio. Que sentido tem esse *carregar/levar*? O de simplesmente *conduzir por*, ou funciona como eufemismo de *roubar?* Novamente, é o recurso ao interdiscurso ou, para ser mais preciso, aos conceitos de FD e família parafrástica, que nos ajudam a esclarecer o problema, na medida em que nos suprem com a informação da circulação de discursos em que o negro aparece sempre como ladrão, vagabundo, preguiçoso, precisando ser chicoteado para poder trabalhar, como o atestam provérbios tais como: *Negro só dança mordido de marimbondo*, ou, *Negro parado é vagabundo, andando é suspeito e correndo é ladrão*.

Ora, a intervenção desse discurso revela como o processo de exploração do trabalho do negro não foi pacífico. Houve sempre uma resistência do negro, que gerou não apenas a produção de sentidos altamente ofensivos ao negro, mas também práticas violentas (o uso do chicote, a prisão, etc) por parte dos brancos que lucravam com escravismo. O dado P21 dá voz ao discurso que explica por que os negros se recusavam a trabalhar: seu trabalho não redundava em benefícios para si, mas para o branco.

O dado P54 opõe *trabalho* a *fama*. Seria natural, partindo de determinada posição ideológica, acreditar que os sentidos agenciados por trabalho e fama estivessem, digamos, no mesmo universo, isto é, do mesmo lado da balança, ao passo que *preguiça* (não-trabalho), e *anonimato* estivessem do outro lado. A relação que ligaria os sentidos carreados pela duas palavras seria a de causa e efeito, de modo que pudesse ser verdadeiro dizer-se que onde há trabalho, conseqüentemente, há fama de ser trabalhador, honesto, etc., ou, dito de outro modo, que a boa fama é resultado do trabalho.

A história do Brasil retomada por esse provérbio, porém, parece confirmar o contrário: nem sempre onde há trabalho há fama, pelo menos no sentido positivo desta última palavra. O provérbio coloca o *negro* associado ao *trabalho*, mas a *fama* (no sentido de resultado positivo desse trabalho), em lugar de ser também do negro, vai para o *branco*. O que estaria por trás de um provérbio como esse, então, é um raciocínio que poderia pôr-se às claras por meio de uma paráfrase com a seguinte forma: *nós (negros) damos um duro danado e levamos a fama de preguiçosos, e eles (brancos) que não fazem nada acabam levando a fama de trabalhadores.*

O dado P56 (*Carne de negro sustenta a fazenda*) trabalha o mesmo discurso, agora num cenário diferente: o da atividade rural nas fazendas. Nele o branco intervém pela ausência. A invocação da expressão *carne de negro* para o preenchimento da posição argumental de sujeito do verbo *sustentar* leva a interrogar acerca do sentido de *carne* e de *sustentar*, já que o sentido imediatamente evocado, isto é, a interpretação que defendesse que a *fazenda* (metonimicamente falando, ou seja, o *dono*, os *habitantes*, os *animais*, enfim, todo o *trabalho* que movimenta a vida de uma fazenda) fosse *sustentada* (no sentido de *nutrida pela ingestão de*) pela *carne de negro*, o que caracterizaria antropofagia, é inadmissível. Recusado esse percurso interpretativo pelo discurso, chega-se à interpretação de que a *fazenda* se nutre da *carne de negro* num outro sentido: o da exploração pelo trabalho.

Assim, da releitura que se faz do provérbio podem surgir sentidos mais adequados à materialidade histórica das relações que o negro e o branco mantêm com o trabalho. Se *carne de negro sustenta a fazenda*, para que serviria, segundo esse dado, a carne de branco na fazenda? O provérbio remonta certamente ao ciclo da cana e, depois, ao do ciclo do café. A economia dependia exclusivamente do trabalho escravo, dos engenhos de açúcar às fazendas de café. Chiavenato (1980:9-43) afirma que o negro era usado como mercadoria, como máquina de trabalho, e seu trabalho, suor e sangue eram o combustível, sem o qual a economia não progrediria.

O provérbio em foco, portanto, ao agenciar a expressão *carne de negro*, introduz no discurso todos esses sentidos ligados à exploração do negro não apenas como força de trabalho, mas como

mercadoria, como combustível de uma economia capitalista sem escrúpulos. As fazendas de cana e café não existiriam sem o negro. Daí, o provérbio: *carne de negro (seu suor, seu trabalho e seu sangue) sustenta (mantém, enriquece, produz) a fazenda (o senhor branco e sua riqueza)* O efeito de sentido de um provérbio como P56 é fixar a indispensabilidade do trabalho do negro para a construção da riqueza do branco.

Em P59 (*Branco dançando, negro tocando*) e P74 (*Branco dançando, negro suando*), o negro novamente aparece associado a um termo que contém o traço [+ trabalho], ao passo que ao branco é atrelado o traço [+ entretenimento]. O discurso seria o de que o divertimento do branco se faz à custa do trabalho do negro. Ou, dito de outro modo, o branco só pode (*dançar*) divertir-se, porque o negro está *suando* (trabalhando) por si e pelo branco. Como podem *tocando* (P59) e *suando* (P74) ser considerados "sinônimos"? Além do recurso ao conceito de paráfrase discursiva, isso se possível também porque *tocar* (P59) e *suar* (P74) emergem ambos em oposição a um único verbo: *dançar* (P59, P74).

O dado P78 (*Suor de negro dá dinheiro*) confirma o discurso anterior, na medida em que apresenta o resultado do trabalho do negro: o dinheiro. Embora não se diga de modo explícito, um dos usos prováveis do provérbio é o de mostrar que o dinheiro que o branco tem e emprega a fim de divertir-se é produto do trabalho do negro.

E, finalmente, o provérbio P81 (*Trabalha o negro pro branco comedor*). Neste caso, a análise seria muito semelhante à que fizemos do dado P21. Até mesmo a estrutura sintática é semelhante. Ao negro caberia o trabalho, ao branco o produto desse trabalho. O branco aparece como *comedor*. Comedor de quê? A confrontação desse provérbio com os outros dessa mesma família parafrástica, provê uma resposta: *comedor* do resultado do trabalho do negro[3].

Nos parágrafos anteriores, vimos como o discurso de que o negro é preguiçoso ou o de que ele precisa apanhar para poder trabalhar tem uma "resposta". Resposta esta que, a despeito de provir de

---

[3] O mesmo sentido parece comparecer, ainda, no provérbio P47 (*Negro que come com branco, o branco come e o negro paga*), que mostrou-se inicialmente resistente a enquadramento nesta ou naquela famíliaparafrástica. Acho que isto se deve à especificidade do cenário agenciado por ele, a saber, o de uma refeição em que um branco e um negro participam. A palavra *paga* sugere que essa refeição se dá num restaurante (ou qualquer outro estabelecimento comercial que cobra pelas refeições servidas). Ora, seria de esperar que, num caso como esse, o branco pagasse a conta, já que ele tem ocupado historicamente as posições superiores hierarquia social Mas o discurso diz exatamente o contrário: *se o negro e o branco vão a um restaurante, o negro paga a conta.* O provérbio opõe *comer* a *pagar*, ficando o branco com a melhor parte – o comer; ao negro sobra a pior parte – o pagar a conta. Isso pode ser explicado pela a existência de um regulamento social oriundo de um código de boas maneiras, segundo o qual, pagar a conta é um ato de cortesia do sujeito que convida para com o sujeito convidado. Nesse caso, o discurso diz exatamente que ao negro não sobra cortesia, pois, na relação histórica entre brancos e negros, o negro está sempre em prejuízo.

outro lugar cultural, de outra posição de sujeito, nem por isso é capaz de introduzir mudanças substanciais nas relações de poder. Mas antes opor um discurso a outro que simplesmente reproduzir o discurso de branco. A consideração desse aspecto remete ao trabalho de Satriani. Segundo este autor, os produtos folclóricos – inclusive os provérbios - têm função ao mesmo tempo contestatória e narcotizante, que podem ser distribuídos em diferentes níveis de contestação, como segue:

> "1) de contestação imediata, com rebelião, explícita ou implícita, contra o *status quo*;
> 2) de constestação imediata, com aceitação, explícita ou implícita, do *status quo*;
> 3) de contestação implícita (ou por posição);
> 4) de aceitação da cultura hegemônica (este nível é, de qualquer modo, "denunciador" da dominação de classe, mas nele não existem elementos contestadores; ao contrário, nele se revela, principalmente, a função conservadora do folclore" (Sartriani, 1986:107).

Parece fácil constatar que provérbios não são o representante neutro da cultura popular. Muito pelo contrário, eles expressam a posição de classes, de grupos e subgrupos étnicos, minorias, etc. Satriani acrescenta ainda que os elementos da cultura popular são encontrados, sobretudo nos provérbios, porque "o provérbio é aquela parte do patrimônio mental coletivo estabilizado, mais densamente carregado de valores". Mas se de fato expressam natureza contestatória contra a cultura dominante, por outro lado, não significa que possam levar à rebelião, pois a cultura folclórica é dotada de uma *ambigüidade* objetiva, que lhe permite contestar explícita ou implicitamente a cultura dominante em diversos níveis, mas esta tenta continuamente e quase sempre consegue desarmar essa função *contestadora*, tornando-a praticamente inoperante, ao mesmo tempo em que potencializa em sentido contrário à função *narcotizante*, por meio da qual, uma cultura nascida essencialmente contra o poder, acaba se transformando numa cultura usada pelo poder (Sartriani, 1986: 161,162).

A consideração, portanto, neste capítulo, de provérbios que fazem parte do que temos chamado de *discurso de negro* não está cega em relação a esse caráter *narcotizante* que permeia as produções populares que protestam contra os discursos dominantes no decorrer da história. Evidentemente, alguns provérbios listados como *discurso de negro* parecem por vezes reproduzir o próprio *discurso de branco*. Tal constatação, em lugar de pôr em descrédito qualquer discurso que alegue a existência do racismo entre nós, serve ao contrário de exemplo do fôlego do racismo, do fôlego de um discurso que tem sido usado historicamente para justificar – aberta ou implicitamente – a negação ao negro do pleno

direito de cidadania, isto é, direito ao trabalho digno, à educação, à liberdade enfim de um sistema de exclusão social que, na prática do cotidiano, cassa-lhe os direitos.

A força de circulação (re)produção de tal discurso na sociedade brasileira é tamanha que, mesmo nos provérbios ditos da perspectiva enunciativa da cultura negra, nota-se a ausência de um tom de contestação rebelde. Ou, de outro modo, enquanto o discurso racista da cultura branca parece portar o traço [+ ataque], o discurso favorável ao negro parece possuir o traço [+ defesa]. Falta, portanto, ao discurso da cultura negra a energia de um contra-ataque, a ânsia de dar o "troco". Parece significativo que não se encontrem piadas racistas em que negros humilhem e depreciem o branco.

Observemos agora uma segunda família de provérbios cujo discurso parece veicular sentidos que se opõem ao discurso que afirma fazer o negro serviço sujo, como *negro quando não caga na entrada, caga na saída*, por exemplo. Tal família poderia, então, resumir-se a um EB2 assim: *Negro faz serviço limpo e honesto*.

EB2: NEGRO FAZ SERVIÇO LIMPO (HONESTO)

Quatro provérbios do *corpus* invocam sentidos que podem de algum modo reduzir-se ao EB2 acima:

P27. Negro é o carvoeiro, e branco é o seu dinheiro.
P72. Preto na cor e branco nas ações.
P79. Galinha preta põe ovos brancos.
P60. Branco é quem bem procede.

O primeiro aspecto a ser considerado nesses quatro dados é o fato de neles a referência aos negros e brancos se fazer de um modo diferente, digamos assim, da maioria quase absoluta dos dados disponíveis, a saber, pelo emprego dos adjetivos *negro* e *branco* em P27, *preto* e *branco* em P72, *preta* e *brancos* em P79 e *branco* em P60. Em outros termos, em P27 *negro* e *branco* modificam *carvoeiro* e *dinheiro*, respectivamente; em P72, *preto* e *branco* modificam um termo ausente explicitamente, mas presente pela releitura que provavelmente o dado exige (*X é preto na cor e branco nas ações*); P79, em que *preta* e *brancos* modificam, respectivamente, *galinha* e *ovos*; e, por último, P60, em que *branco* modifica *quem bem procede*.

O efeito de tal expediente (isto é, os termos acima funcionarem como adjetivos, referindo-se principalmente a uma cor) é o de procurar desfazer o estigma da cor *negra* na simbologia do imaginário

popular, ou seja, o fato de que ser negro na cor signifique automaticamente que também se é "negro" no caráter. Os provérbios acima, portanto, além de funcionarem como contra-exemplos do discurso dessa estigmatização da cor negra, principalmente os dados P27 e P79, na medida em utilizam argumentos baseados no consenso (não importa a cor da galinha, seus ovos serão sempre brancos ou claros: ou ainda que o profissional que trabalha com carvão ganha um salário honesto), parecem produzir um efeito de "evidência" ao discurso, segundo o qual, o fato de se ter a pele negra não significa automaticamente que se possua também mau caráter. Sob esse aspecto, os provérbios acima revelam a recusa dos negros em aceitar o discurso racista da "naturalização" da relação entre a cor negra e a prática de más ações.

Mas o discurso materializado nos provérbios acima não é apenas o da contestação dessa relação entre a cor da pele e a prática de más ações, é também o da afirmação de que o negro produz um trabalho honesto. E esse discurso comparece em P27 (*Negro é o carvoeiro, e branco é o seu dinheiro*). Ao invocar o termo *carvoeiro*, na primeira parte do provérbio, esse discurso carreia todos os sentidos a ele relacionados, ou seja, o do trabalho duro nas minas de carvão, o das mãos e corpo sujos pelo trabalho, etc. Note-se, ainda, que o predicado de *carvoeiro* é *negro* (se não de fato, isto é, ter a pele negra (mais provável), pelo menos pelo trabalho), o que por si, e já na primeira oração do provérbio, associa o sentido de trabalho à cor negra.

Na segunda oração do provérbio, o termo a respeito do qual se predica é *dinheiro*. O predicado desse termo é *branco*. Ora, dinheiro também invoca, entre outras possibilidades, os sentidos ligados ao trabalho. Isso é reforçado pelo predicado associado ao termo: *branco*. A presença de tal predicado traz consigo a presença não explícita da possibilidade de haver dinheiro *negro*. Se na primeira parte do provérbio o adjetivo negro é usado sem a conotação de *sujo, desonesto, etc.*, não se pode dizer o mesmo do uso de *branco* aqui. Parece óbvio que *dinheiro branco* se opõe a *dinheiro negro*, indicando a pista de interpretação pela via sentido figurado. Seguindo essa leitura, acaba-se descobrindo que *dinheiro branco* é dinheiro obtido por meio do trabalho honesto. Atravessa, portanto, esse provérbio um discurso da ética, a saber, o da existência de dinheiro limpo, obtido por meios lícitos, e dinheiro sujo, obtido por meios ilícitos. Mas não é esse o fato que determina o conteúdo racista do provérbio. O que determina o enquadramento desse provérbio dentro do discurso racista é o recurso a uma *memória discursiva*, pela qual se situa o discurso do provérbio no contexto da disputa racial entre negros e brancos. Em outras palavras, é o fato de ele varrer o interdiscurso, ou, mais especificamente, de saber da existência de outra voz, outro ponto de vista que afirma que o negro obtém dinheiro por expedientes

excusos (por furto, por exemplo). Caso contrário, o discurso poderia ser outro. O provérbio materializaria, desse modo, mais ou menos, o seguinte discurso: *não é verdade que todo negro não gosta de trabalhar e obtém dinheiro por meios ilícitos, pois o carvoeiro é negro, mas obtém seu dinheiro de modo honesto pelo trabalho.*

Em P72 (*Preto na cor e branco nas ações*), repete-se a operação: o agenciamento dos predicados *preto* e *branco* levam a procurar na superfície discursiva o termo que esses predicados modificam. As regras da língua (nesse caso, de concordância) obrigam a atribuir esses modificadores a um termo elíptico X (X = negro) que precisa satisfazer a duas condições: ser *preto na cor* mas *branco nas ações*. Esta última parte do provérbio (*branco nas ações*) traz para o interior do discurso, pela ausência, a possibilidade de haver alguém que seja, por outro lado, *negro nas ações*, em relação ao qual, se constrói o discurso veiculado em *branco nas ações*[4].

O discurso apresenta, num primeiro instante, como ponto favorável ao negro, o fato de ele possuir cor negra mas ser "branco" nas ações, ou seja, de produzir um trabalho honesto. O mesmo pode ser dito de P79 (*Galinha preta põe ovos brancos*). É evidente que o discurso materializado em P79 não trata de galinha e ovos. O provérbio dá voz ao mesmo discurso de P27 e P72: o fato de ser negro não significa produzir um trabalho mal feito, ou obter lucros por meios ilícitos, mas justamente o oposto: o negro faz trabalho de branco.

Em P60, o termo *branco* é associado ao bom comportamento (= *quem bem procede*), em contraste com o sentido do discurso racista que se faz presente pela ausência e que pode ser materializado assim: *negro é quem mal procede*. P60, desse modo, contesta o conceito de que a cor da pele determina o bom ou o mau comportamento. O efeito desse discurso é o de apagar a diferença entre negros e brancos, ao deslocar a ênfase da aparência (cor da pele) para a moral (bom ou mau comportamento). Podem ser entendidos aqui certos dizeres ou locuções proverbiais que afirmam, entre outras coisas, que *Fulano ou sicrano é um negro de alma branca*. Segundo o discurso de P60, portanto, pode haver negro que é "branco" e branco que é "negro". Ou seja, negro que tem bom comportamento é *honesto, trabalhador*, etc., e branco que é "negro", isto é, que é *desonesto, preguiçoso*, etc. Ambos seriam, conseqüentemente e ainda conforme esse discurso, iguais.

Mas o próprio fato de os dados P72, P27, P79 e P60 oporem, respectivamente, *branco nas ações* (presente) a *negro nas ações* (ausente), *dinheiro branco* (presente) a *dinheiro negro* (ausente), *ovos brancos* a *ovos negros* e *branco (= quem tem bom procedimento)* a *negro (= quem tem mau*

[4] O dado serviria, sob esse aspecto, para mostrar a impossibilidade da leitura sem o recurso ao interdiscurso.

procedimento) revela o compromisso ou envolvimento desse discurso com a ideologia do discurso racista, que atribui ao termo *branco(s)* valoração positiva, associando a ele semas como trabalho, honestidade, etc., ao passo que ao termo *negro* restam os semas desfavoráveis (desonestidade, preguiça, etc). Constata-se, assim, a força do discurso racista dominante, a ponto de provocar a absorção pelos negros dos seus (do discurso racista pro-branco) modos de expressão; revela-se, ainda, a presença, no próprio interior de um discurso, do seu outro. Ou que o interdiscurso é o mesmo.

Vejamos, a seguir, outra família parafrástica pode ser reunida em torno do EB3 (*Branco e negro são iguais*).

EB3: O BRANCO E O NEGRO SÃO IGUAIS

O tema da igualdade entre negros e brancos releva do *corpus*, em provérbios como os listados abaixo:

P60. Branco é quem bem procede.
P61. Branco vem de Adão, e negro não?
P62. A sombra do branco é igual à do negro.
P55. Carne de branco também fede.
P75. Sangue de negro é vermelho como o de branco.

Já vimos a propósito do EB2 *(Negro faz serviço limpo, honesto)* como P60 pode fazer emergir o discurso de que tanto o negro quanto o branco podem fazer serviço limpo, honesto e vice-versa, justamente por tirar da balança de avaliação o critério da cor. Mas P60, além de fazer o discurso de que o negro faz serviço limpo, honesto, etc., faz também o discurso da igualdade resumido no EB3 *(O branco e o negro são iguais)*.

Hernâni Donato, na introdução ao *Dicionário brasileiro de provérbios, locuções e ditos curiosos*, de Magalhães Júnior, afirma que os provérbios são repetidos para explicar situações, para exemplificar, ou, ainda, como "uma luz vermelha", para advertir, avisar e disciplinar. Posta essa perspectiva, pode-se começar o trabalho de abordagem dos dados acima, com uma pergunta: em que situação prática P60 (*Branco é quem bem procede*), por exemplo, poderia ser repetido? Uma das prováveis situações que se apresentam ao analista seria a de um pai (ou mãe) negro(a) procurando educar ou advertir a seu(sua) filho(a), com a finalidade de incentivá-lo(a) a produzir bom comportamento.

Nesse caso específico, o discurso materializado em *Branco é quem bem procede* substitui, como já vimos acima, o critério de cor (baseado na aparência), utilizado pelo discurso racista para diferenciar negros e brancos, por um critério baseado em alguma característica moral, menos mensurável, incluída necessariamente no conjunto de traços de caráter que caracteriza o bom procedimento. O provérbio, assim visto, diz que ser branco é mais uma questão de comportamento que uma questão de cor. Tal interpretação produziria, aparentemente, como um dos efeitos de sentido possíveis, o discurso do apagamento da diferença visível entre negros e brancos, tornando-os iguais.

Ainda que P60 ponha em circulação o discurso da igualdade acima descrito, vale para esse dado o que dissemos em relação ao último conjunto de dados do EB2: P60, enquanto produto da cultura folclórica, não consegue libertar-se da função "narcotizante" de que fala Sartriani (1986), na medida em que associa *branco* a *bem proceder*. Assim, a despeito da plausibilidade de servir esse provérbio de suporte do discurso da cultura negra - já que, ao contrário do discurso produzido pela cultura branca, ele veicula o discurso da igualdade -, é provável que ele acabe assumindo caráter conservador. Ou seja, o fato de P60 não agenciar o termo *negro* para a posição de sujeito acaba denunciando, de certa forma, seus laços com a ideologia racista, transformando-o em exemplo da opacidade que atravessa a língua: ao mesmo tempo em que aponta para a "igualdade", pode ser citado como exemplo da diferença que procura, aparentemente, reparar.

O discurso da igualdade comparece, ainda, em P61 (*Branco vem de Adão, e negro não?*), P62 (*A sombra do branco é igual à do negro.*), P55 (*Carne de branco também fede*) e P75 (*Sangue de negro é vermelho como o de branco*). Ao afirmar, na primeira parte de P61, que a origem do branco está em Adão e perguntar, na segunda, se o negro não tem a mesma origem, o discurso, com efeito, não pergunta, mas declara a igualdade do negro ao branco. O locutor de um provérbio como esse, ao citar P61, não o faz para receber uma resposta do tipo sim ou não, ou para solicitar a interferência do interlocutor, mas o faz de um plano puramente retórico, como se dissesse por esse expediente, mais ou menos, o seguinte: *está claro que brancos e negros são igualmente filhos de Adão, não é verdade?*

Não parece difícil verificar isso: se o discurso operasse no sentido de reforçar a diferença entre negros em brancos, bastaria que, em lugar da interrogativa (*Branco vem de Adão, e negro não?*), agenciasse a forma declarativa (*Branco vem de Adão, e negro não.*), cujo efeito resultaria completamente diverso e baldearia esse provérbio para o grupo de enunciados que servem de caixa de ressonância do discurso que afirma que o negro vem do macaco, é um ser primitivo, pouco evoluído, etc.

Assim como em P61 se procura argumentar a favor da igualdade entre negros e brancos, usando como evidência uma origem comum – ambos são descendentes de Adão -, em P62 (*A sombra do branco é igual à do negro*) se chega ao mesmo discurso por meio da evidência da sombra. Não há o que interpretar. O provérbio afirma a igualdade da sombra. Se o branco não tem sombra diferente da do negro, então é preciso admitir que são iguais. O dado P75 (*Sangue de negro é vermelho como o de branco*) reforça esse discurso, acrescentando outra evidência: a cor do sangue. Brancos e negros têm sangue da mesma cor. Evidentemente, não há como cercar a língua, obrigando-a a ecoar apenas um discurso. O mesmo provérbio poderia ser enunciado da perspectiva enunciativa do branco, por exemplo e hipoteticamente, num tom de ameaça, tomando, conseqüentemente, o significado de uma promessa de vingança, por algum ato - supostamente praticado anteriormente - atribuído pelo locutor ao negro. Neste caso, não deixaria de prestar-se ao discurso da evidência de igualdade, mas o significado seria outro.

E, finalmente, o dado P55 (*Carne de branco também fede*), que parece reforçar o discurso da igualdade por meio da evidência do mau cheiro (*fede*): ambos, branco e negro, federiam. *Também* funciona como advérbio de *inclusão*, incluindo o branco no universo dos que fedem. O discurso pode ser melhor visualizado num exercício de paráfrase assim: *não é só a carne de negro que fede, carne de branco também fede*. O provérbio, portanto, pode ser encarado como uma "resposta" ao discurso veiculado em piadas como p22 (- *Por que é que preto fede? - Para os cegos também poderem ser racistas*!), segundo o qual o negro fede. Nesse caso, feder carregaria o sentido de mau cheiro, odor desagradável. Mas poderia também ser utilizado por um negro como promessa de vingança; ou, ainda, para resumir uma experiência, sem o valor de promessa, algo para ser dito após um funeral de um branco, por exemplo, onde soaria mais ou menos assim: *é verdade, todos têm o mesmo fim: ao morrer, todos fedem*. Semelhantemente ao provérbio anterior, qualquer que seja o significado, o sentido do discurso aponta para uma evidência da igualdade: o mau cheiro da carne de negros e brancos.

É possível encaixar no grupo de provérbios do EB3, ainda, o dado P76 (*No escuro tanto vale a rainha como a negra da cozinha*). Segundo P76, há uma situação em que a diferença entre negros e brancos desaparece: quando ocorre ausência de luz (*no escuro*). Nessa circunstância específica o dado afirma que tanto vale ser branco como ser negro. Essa declaração pressupõe que a *rainha* de que fala o provérbio seja branca, justamente por opor-se a *negra da cozinha*. E é nessa oposição que reside sua especificidade.

O provérbio em estudo pode ser reenunciado tanto do ponto de vista adotado pela cultura branca dominante, quanto do lugar enunciativo da cultura negra, sem que isso, no entanto, impeça que o dado seja situado entre os enunciados que servem para ilustrar certo discurso sobre a sexualidade presente no Brasil desde o Império: o de que os senhores brancos se serviam sexualmente das negras escravas. Chiavenato (1980:142) chega a afirmar que o sexo no Brasil dos escravos passou a ser, para as senhoras brancas, sinônimo de negra. O termo *no escuro*, portanto, seria empregado nesse discurso com o sentido de *na cama*.

Não deixa de ser irônico e revelador que o mesmo discurso racista que diz que o negro não é gente, mas macaco, vagabundo, ladrão, preguiçoso, feio, etc., tenha produzido esse lugar (o escuro de um lugar qualquer) em que a diferença entre negros e brancos desaparece, provavelmente para justificar e defender a satisfação sexual do branco em detrimento da negra, tratada quase sempre como objeto descartável nessa relação com o homem branco[5].

O fato de P75 poder ser usado também do ponto de vista da cultura negra para apontar um lugar em que ocorre a igualdade, em vez de evidenciar o contentamento do negro com a sua situação social, é talvez um exemplo lapidar do poder "narcotizante" do discurso racista, para usar um termo de Satriani.

Desse modo, seja pela evidência da origem comum, seja pelas evidências da sombra, do sangue e do mau cheiro da carne, comuns a negros e brancos, ou, ainda, pelo apagamento da diferença baseada na cor (pela via do comportamento, ou pela ausência de luz), o discurso da igualdade racial vai-se construindo e se fortalecendo por evidências e figuras de diversos campos ou cenários.

Antes de apresentar os últimos provérbios deste capítulo, cumpre fazer uma consideração preliminar: depois de realizar uma operação de varredura do corpus, no ensejo de procurar provérbios cujo discurso resultasse num contra-ataque aos brancos, constatamos dois fatos: primeiro, a quase completa inexistência de provérbios que falem mal do branco; e, depois, a quantidade reduzida de provérbios que possam efetivamente dar voz ao discurso da cultura negra discriminada.

Do grupo de provérbios atribuídos ao negro, ressalta um subgrupo que, em lugar de ter como objeto o branco, tem -- como o discurso racista da cultura branca – o próprio negro como objeto do discurso, o que aponta para a existência de um dissimetria radical entre os dois conjuntos: de um lado –

---

[5] Há no *corpus* um provérbio que revela outro aspecto dessa exploração sexual promovida pelos senhores brancos desde a escravidão. Trata-se do dado P57 (*Branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar*). Nesse provérbio, em lugar da emergência da negra enquanto objeto sexual, aparece a mulata. José Pérez, em seu *Provérbios Brasileiros*, afirma que esse dito proverbial circulava na época do império. Parece óbvio que não haveria mulatas, sem a exploração das negras pelos brancos!. Chiavenato (1980) afirma que os mulatos eram muitas vezes considerados filhos bastardos. Decorre daí, o ser a mulata baldeada ao papel de objeto sexual do branco, ocupando o lugar primeiramente destinado às negras.

o do ponto de vista do branco -, temos enunciados de "alta voltagem", marcados pela agressividade, humilhantes, depreciativos; de outro – o do negro -, enunciados marcados por "baixa voltagem", pela passividade, pela contenção.

O *discurso de negro* orienta-se, quase exclusivamente, para a defesa, ao passo que o *de branco*, para o ataque. Além de ser, é claro, quando confrontado com a inexistência de piadas de ataque ao branco, muito mais produtivo quantitativa e qualitativamente. Procuremos dar maior visibilidade ao que acabamos de dizer, analisando o grupo de provérbios abaixo:

P21. Negro só trabalha para o branco carregar (levar).
P22. Negra é a pimenta e todos comem dela.
P23. Negra, mas no seu corpo quanto beiço de branco!
P24. Negro chorando, negro mangando.
P29. Negro é gente como os outros; também não é filho de Deus?
P47. Negro que come com branco, o branco come e o negro paga.
P54. O trabalho é do negro e a fama é do branco.
P56. Carne de negro sustenta a fazenda.
P72. Preto na cor e branco nas ações.
P73. Roupa preta e roupa de gala.
P75. Sangue de negro é vermelho como o de branco.
P76. No escuro tanto vale a rainha como a negra da cozinha.
P77. Negro furtou é ladrão, e branco é barão.
P78. Suor de negro dá dinheiro.
P80. Negro é comer de onça porque chega perto dela.
P81. Trabalha o negro pro branco comedor.
P82. Sou negro, mas não sou seu escravo!

Apontamos acima a quase completa ausência de provérbios altamente ofensivos ao branco. A maioria dos provérbios que se prestam ao discurso do ponto de vista da cultura negra porta sentidos dotados de certa passividade. Quatro dados do corpus, contudo, aparentemente contrariam essa regra:

P53. Papel é branco e limpa-se tudo com ele.
P55. Carne de branco também fede.
P70. Judas era branco e vendeu a Cristo.
P71. Penico também é branco.

Em P53, os termos *papel branco* e *limpar tudo* levam, num primeiro momento, a procurar a interpretação no discurso da higiene, onde se encontram, entre outras possibilidades, outros objetos freqüentes nesse discurso, como toalha de papel, guardanapo, papel higiênico, etc.; até aqui, no entanto, não se tem muito: é preciso, num segundo movimento interpretativo, que se faça a releitura do vocábulo *branco*, enquadrando-o agora no contexto do discurso racista. Só então se pode reinterpretar as pistas que o texto fornece e chegar ao sentido final, a saber, que o provérbio compara o homem

branco ao papel higiênico e sugere que ele serve para limpar, entre outras sujeiras, as fezes do negro. Para tomar esse percurso interpretativo, é preciso recorrer, como dissemos, ao discurso racista, em cujo interior o negro surge sempre associado a sujeira (merda), a papel higiênico, etc., como as seguintes piadas já consideradas anteriormente podem comprovar:

p34. - Que semelhança existe entre o negrão e o papel higiênico?
- Qualquer um dos dois ou tá no rolo ou tá na merda.

p37. - Qual a diferença entre um crioulo e uma lata de merda?
- A lata!

Diante de dados como os acima, o discurso de P53 parece soar como uma "resposta" a algo que poderia materializar-se assim: *a semelhança com papel higiênico não é exclusividade do negro, pois esse tipo de papel é branco, prestando-se, portanto e com mais acerto, a servir à finalidade de limpeza de fezes.*

O dado P71 (*Penico também é branco*) dá corpo ao "mesmo" discurso ao estabelecer uma conexão predicativa entre *Penico* e *branco*. Novamente, o sentido do provérbio só pode ser alcançado dentro da moldura do discurso racista. O advérbio de inclusão *também* tem como efeito inclusão do branco no universo de sentidos depreciativos construído pelo discurso racista para humilhar a condição do negro. Isso é possível porque *penico* é usado como tópico em P71 não apenas de uma cor: o termo *também* obriga a inclusão de outras possibilidades além da cor branca. Entre elas, a preta é a mais provável justamente porque se opõe à branca e remete para o debate em torno do racismo.

O advérbio de inclusão *também* carreia para o interior desse discurso sentidos que poderiam expressar o seguinte: *não é verdade que penico é só negro, penico também é branco.* Confirma-se, desse modo, o caráter mais brando do discurso da cultura negra sobre o branco, presente nesse *também* incluidor, evidência da ocupação de um lugar enunciativo diferente daquele ocupado geralmente pelo da cultura branca dominante. O discurso, portanto, constrói um lugar enunciativo que pode ser partilhado com o branco. Esse *também* de inclusão comparece explicitamente em outros dois dados do discurso atribuível ao negro: em P29 (*Negro é gente como os outros; também não é filho de Deus?*) e P55 (*Carne de branco também fede.*); e implicitamente[6] em P61 (*Branco vem de Adão, e negro não?*), P70 (*Judas era branco e vendeu a Cristo*) e P75 (*Sangue de negro é vermelho como o de branco*).

---

[6] O critério que utilizamos para estabelecer a ocorrência implícita do *também* de inclusão foi o da possibilidade de elaboração de um exercício parafrástico que incluísse o advérbio *também*, sem prejuízo do sentido básico. Os provérbios citados assumiriam a seguinte forma: P61 (*Negro também vem de Adão*), P70 (*Judas exemplifica que branco também é traidor*) e P75 (*Sangue de negro também é vermelho*). Sustenta esse movimento de análise certa noção de paráfrase que

Confrontando o que acabamos de dizer com o que foi dito no capítulo anterior sobre a presença marcante do advérbio de exclusão *só* no discurso racista do branco em relação ao negro, pode-se propor como hipótese essa dissimetria radical que parece orientar os dois discursos. De um lado (o do branco), então, teríamos a *exclusão*, de outro (o do negro), a *inclusão*. Todo o discurso do branco sobre o negro poderia, desse modo, ser visto como girando em torno de um eixo marcado pela *exclusão*. Assim, por exemplo, quando se diz que o negro não é gente, que é macaco, ou que é ladrão, ou preguiçoso, que precisa apanhar para trabalhar, esse discurso visa excluí-lo do acesso ao trabalho, da cidadania, do direito à igualdade, etc. Por outro lado, quando se diz que *galinha preta põe ovo branco* (P79), por exemplo, diz-se apenas que as ações do negro são honestas, mas não se exclui o branco da possibilidade de praticar também ações honestas. A afirmativa é, por assim dizer, inclusiva do negro no universo daqueles que praticam boas ações.

É significativo constatar, no *corpus*, ainda e para reforçar o que dissemos, a ausência do *também* de inclusão em provérbios ou piadas racistas ofensivas ao negro. Isso demonstra claramente a orientação diversa desses dois discursos.

Prossigamos a análise com o dado P70 (*Judas era branco e vendeu a Cristo*). O provérbio, naturalmente, não faz o discurso religioso, embora agencie figuras alusivas a esse discurso[7]. *Branco* é o termo que introduz esse provérbio no âmbito do discurso racista. Vemos, nesse caso, o discurso racista se utilizar de figuras do discurso religioso, para a defesa de uma tese: *a traição não é privilégio dos negros apenas. Judas ilustra e exemplifica essa afirmação.* Nesse sentido, P70 pode funcionar como uma "resposta" ao discurso materializado em P15 (*Negro só é valente atrás do pau*), interpretando-se *atrás do pau* como *de tocaia, à traição*, de modo a assumir sentidos que poderiam ser parafraseados assim: *ser traiçoeiro ou não independe da cor da pele: branco também pode ser traiçoeiro.*

Já analisamos, alguns parágrafos acima, o dado P55 (*Carne de branco também fede*) quando tratamos do discurso da igualdade. Aqui, ele nos interessa apenas no sentido de estender também ao branco um predicado imposto ao negro pelo discurso racista dos grupos não-negros: *feder*[8].

---

supõe certa identidade de sentido entre determinado "texto-fonte" e o "texto-alvo", mas também o de paráfrase discursiva proposto pela mesma autora. (Ver Fuch, 1994)

[7] O dado sob esse aspecto serviria para ilustrar a propriedade da noção de *heterogeneidade*.

[8] Como já dissemos, caso P55 seja produzido como uma promessa ou como ameaça de vingança, pode investir o discurso de "alta voltagem" ofensiva que poderia ser parafraseada, como segue: "cuide-se, porque vou matá-lo". Tal interpretação, todavia, só pode ser aplicada em contextos enunciativos muito específicos, o que, a nosso ver, contraria o caráter genérico dos ditos proverbiais, que lhes confere certa mobilidade e flexibilidade, de modo que possam ser usados em diversas situações. Parece mais razoável aceitar que o provérbio tenha mesmo o sentido geral de *todos terão o mesmo fim*, etc.

A ofensividade prometida nos quatro provérbios analisados acima (P53, P55, P70 e P71), portanto, praticamente não existe: neles, o negro aparece invariavelmente defendendo-se, ou buscando a conquista de uma igualdade que lhe é negada pelo discurso oposto. Reforça essa ausência de agressividade o modo indireto através do qual a referência ao branco se constrói: pela alusão a *papel...branco*, a *Judas...branco* e a *penico... branco*, em P53, P70 e P71, respectivamente. O único dado que tematiza diretamente o branco é P55, mas, nesse caso, a referência direta é amenizada pelo *também* da inclusão. Considerando todo o arrazoado acima e baseados na informação dos dados, poderíamos, ao final dessas considerações a respeito de EB3, propor uma leitura que incluísse tais provérbios na família parafrástica que tematiza a igualdade. Poderíamos até, a fim de carrear para o texto um efeito de "verdade" ou de "evidência", buscar algum apoio em noções teóricas caras à AD, mas julgamos desnecessário estender-no3s mais.

Procedamos, finalmente, a uma tentativa de aproximação dos últimos dados deste capítulo, cujo discurso poderia ser sintetizado no EB4 (*Sou negro com muito orgulho*). Aos dados, pois.

EB4: SOU NEGRO COM ORGULHO

P22. Negra é a pimenta e todos comem dela.
P23. Negra, mas no seu corpo, quanto beiço de branco!
P24. Negro chorando, negro mangando.
P47. Negro que come com branco, o branco come e o negro paga.
P73. Roupa preta é roupa de gala.
P80. Negro é comer de onça porque chega perto dela.
P82. Sou negro mas não sou seu escravo.

Comecemos por P22. Parece óbvio que não se tratará de interpretar os termos *negra* e *pimenta* por sua referencialidade a seres específicos do universo da enunciação, mas de buscar um sentido geral já pronto, anterior, portanto, ao momento da enunciação e alojado na memória discursiva, "entre as verdades que perduram para além de sua enunciação de origem e em qualquer reenunciação" (Rocha, 1995:137).

A interpretação remete para outros dados do mesmo espaço discursivo. Aí, no caldo interdiscursivo do discurso racista, o termo *pimenta* e o seu predicado *negra* passam a significar, metaforicamente, *alguém que possui a pele negra*. O maior problema que se põe ao analista é precisamente interpretar a ocorrência do verbo *comer*. Provavelmente, P22 possa intervir nos discursos da cultura negra, para demonstrar um certo orgulho de ser negro, de ser indispensável. Nesse caso, o

sentido do provérbio seria algo em torno de *negro tem o seu valor, sua utilidade* ou, mais popularmente, *todos querem tirar sua "casquinha" do negro*, ou ainda, *é negro, mas até o branco precisa dele*.

Mas, como dissemos em relação a outros dados, não há como assegurar o sentido. Pode-se no máximo apontar alguns caminhos. O verbo *comer* pode assumir inúmeros significados: o de *ser necessário*, o de *precisar* e, até, o de *fazer sexo com*, entre outras possibilidades. Qualquer que seja o caso, porém, o provérbio faz intervir um sentido que procura argumentar contra o estabelecimento do critério de cor como determinante de vantagem ou desvantagem, pois *embora a pimenta seja negra, isso não a impede de ser uma preferência nacional*. Dessa perspectiva, o dado pode veicular o discurso do orgulho de ser negro.

Em P23 (*Negra, mas no seu corpo, quanto beiço de branco!...*), o discurso racista trata da relação que se estabeleceu historicamente entre o homem branco e a mulher negra[9]. Pode-se dizer que o dado serve para mostrar as contradições do discurso racista, na medida em que alude a uma situação em que o negro comumente depreciado surge como pólo de atração do branco. O emprego argumentativo do conectivo *mas* denunciaria, em tese, o *sou negra* precedente, como vantagem, ou como desvantagem, a depender da situação de reenunciação (a que formação discursiva se filia o locutor, quem é o interlocutor, de que lugar, portanto, se fala, etc.), ao mesmo tempo em que sinaliza que o que vem a seguir serve como um ponto desfavorável, ou desabonador em relação ao que foi dito antes do conectivo.

Pode-se imaginar uma situação em que o *ser negra* expresso no termo antecedente ao *mas* seja encarado como uma vantagem. Nesse caso, o segmento que sucede ao *mas* (*no seu corpo quanto beiço de branco*) funcionaria como uma desvantagem. O mais provável, porém, é que o fato de *ser negra* seja tomado a princípio como uma desvantagem, para que a referência ao interesse sexual do branco pela

---

[9] Esta relação pode ser vista em outros provérbios do *corpus*, como P57 (*Branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar*), que circulou a partir da época do império, e P58 (*Branca que casa com negro é negra por dentro*). Chiavenato (1980:136) ilumina um pouco o cenário dessa relação, quando afirma que, no Brasil escravocrata, o português depois de saciar-se sexualmente das índias, como uma mercadoria, reserva as negras para si, mas estas sofreram uma discriminação muito maior que aquelas, pois com as índias alguns portugueses ainda se casavam, mas com as negras não – era proibido por lei. O autor explica que a lei impedia o casamento do branco com o negro, justamente para impedir que os mulatos fossem aceitos na família legal e quebrassem, desse modo, a barreira de classe. Se o casamento legal era proibido, a união sexual não. A conseqüência dessa lei foi a transformação das negras em objeto de exploração sexual dos senhores, feitores e demais segmentos opressores. O dado P57, portanto, alude a essa proibição do casamento legal do branco com o negro e mesmo o mulato. O casamento legal era reservado apenas à mulher branca. Mas o Brasil Império foi substituído pelo Brasil da "democracia racial" de que fala Gilberto Freire, em *Casa Grande & Senzala*, e então se tornou necessário admitir, pelo menos diante da lei a igualdade, mas o discurso racista continua a fazer suas restrições ao casamento entre

mulher *negra* seja apresentada como uma vantagem. O sentido do provérbio, então, poderia expressar-se mais ou menos em: *é verdade que ela é negra, mas seu corpo é fonte de prazer do homem branco.*

Da perspectiva da cultura negra, um provérbio como esse, embora possa servir de suporte do discurso do orgulho de ser negro, não deixa de servir aos interesses do discurso racista na medida em que exclui do negro o acesso à cidadania, por apresentá-lo como objeto da exploração sexual.

O dado P24 (*Negro chorando, negro mangando*), por seu turno, apresenta o negro associado a duas predicações contraditórias: *chorar* e *mangar*. A forma compacta das duas orações que se opõem no provérbio permite o desenvolvimento da reduzida de gerúndio resultando em paráfrases como as seguintes: *Se um negro está chorando, então é porque está zombando*, ou, *Quando um negro chora, não se deve pensar que chora, mas que zomba*, ou ainda, *Negro não chora, zomba*.

Tal discurso, visto pela ótica da cultura negra, pode significar a *resistência* do negro diante de um sistema social injusto que lhe nega os direitos básicos e usa seu poder opressor para humilhá-lo e levá-lo, literalmente, a chorar. Se for esse o caso, então é preciso admitir, como um de seus efeitos, a expressão do orgulho de ser negro e a de resistir à opressão. Caso fosse enunciado a partir da posição da cultura racista, no entanto, o dado poderia denunciar racismo.

Outro dado que pode ser visto da perspectiva que vimos considerando é P47 (*Negro que come com branco, o branco come e o negro paga*). Embora não se possa assegurar que este provérbio circule mais entre as populações negras, como acontece com alguns dados do *corpus*, o discurso desse provérbio parece dialogar com o de piadas como as seguintes:

p6. - Quando preto toma laranjada?
- Quando sai briga na feira.

p10. - Quando negro come galinha?
- Quando encontra um despacho.

Nos dois casos, procura-se ridicularizar a condição sócio-econômica do negro, aludindo nas entrelinhas a sua falta de condições financeiras para comprar certos alimentos. Em p6, o acaso resolve o problema: se sai uma briga na feira, laranjas são arremessadas, ou caem das bancas, então o negro pode apanhá-las e com elas fazer sua laranjada. Outra interpretação possível para a piada é a de que o negro *toma* laranjada, no sentido de *ser alvejado por* laranjas atiradas contra ele. Talvez seja essa a interpretação mais forte. Mas não se pode deixar de lado a outra interpretação. Já no caso de p10 não

---

negros e branco, como pode ser visto em P58 (*Branca que casa com negro é negra por dentro*). Inevitável não ver nesse

existe outra interpretação possível, senão a que resulta na humilhação do negro pela referência à necessidade de furtar *galinha* de *despacho*, por não ter condições de comprá-la.

O dado P47 (*Negro que come com branco, o branco come e o negro paga*), portanto, parece contrapor-se a esse discurso de humilhação do negro pelo desmerecimento de sua condição financeira. Já nos ocupamos de P47 no capítulo anterior, aqui diremos apenas que o discurso veiculado nesse provérbio é o de que, na relação do homem branco com o homem negro, o negro sempre arca com o ônus. Daí o orgulho de poder o negro dizer que, na verdade, nunca deveu nada ao branco. Não teria sentido, segundo esse discurso, zombar da precariedade financeira do negro, pois o negro sempre "pagou a conta" dessa "aliança" branco-negro.

Ademais, se há necessidade de dizer que o negro *paga* e não o branco, então é preciso suspeitar da natureza da relação do homem branco com o negro. P47, portanto, poderia dizer algo como: *Negro não espera viver de favor do homem branco: se um negro come com um branco, o branco come e o negro paga.*

Prossigamos, observando o dado P82 (*Sou negro mas não sou seu escravo*). A adversativa *mas* obriga a tomar *ser negro* da oração inicial como uma desvantagem que se contrapõe à vantagem da segunda oração (*não ser escravo*). O efeito de sentido é a expressão de um certo orgulho por estar livre, alforriado. Mas aponta também para o modo como os segmentos racistas da sociedade consideram a cor negra: uma desvantagem incontornável, um "palavrão". O provérbio, pela sua própria forma, denuncia a presença de um enunciado anterior ao qual ele parece responder. Esse enunciado converge para o interior do discurso implicitamente. Pode-se recuperá-lo por meio da simulação de um diálogo, no qual o provérbio se encaixaria, assim:

"- *Negro*!
- Sou negro mas não sou seu escravo!"

Esta mesma estrutura do diálogo parece explicar também o dado P23 (*Negra, mas no seu corpo, quanto beiço de branco*):

"- *Negra*!
- Negra, mas no seu corpo, quanto beiço de branco!"

---

negra por dentro uma censura do discurso racista ao casamento entre negros e brancos.

Vejamos, finalmente, o dado P80 (*Negro é comer de onça porque chega perto ela*). Na perspectiva enunciativa da cultura negra, um enunciado desses pode ser usado para ressaltar a coragem, opondo-se ao discurso de piadas como a seguinte: P15 (*Negro só é valente atrás do pau*). Qualquer que seja a interpretação da seqüência *atrás do pau*, seja *armado com um pau*, seja *à espera, de tocaia*, como vimos no capítulo anterior, o discurso de P15 é o da covardia do negro. Assim, além de voltar-se contra tal discurso, P80 se volta também contra um discurso que circulou(a) em áreas rurais do interior do Brasil, de acordo com o qual, onça tem predileção por carne de negro. Tal discurso implica, naturalmente, que *branco não é comida de onça*. A "resposta" do negro tem o mérito de não negar, mas de transformar, pelo expediente do acréscimo da justificativa (*porque chega perto dela*), a desvantagem que lhe é atribuída em vantagem, deixando aos reenunciadores desse discurso a desvantagem. Os sentidos implícitos na (re)enunciação de P80 poderiam, portanto, ser parafraseados como segue: *branco não é comer de onça porque tem medo dela, é medroso, etc., ao passo que o negro não. O negro é corajoso.*

Se nos cinco casos anteriores o orgulho de ser negro se deveu a outras razões (ser alvo da preferência de todos em P22, alvo do interesse sexual em P23, ser "livre" em P82, não chorar (ou zombar da dor) em P24, e ser corajoso em P80), em P73 (*Roupa preta é roupa de gala*) ele emerge com toda a força, apresentando como razão a quantidade de pigmentação da pele. A pele negra é comparada metaforicamente à *roupa preta*, que tem por predicativo a expressão *roupa de gala.* Ora, roupa de gala só é usada em ocasiões especiais, em festas e solenidades. Desse modo, o efeito de sentido desse provérbio parece ser o de afirmar que o negro está sempre bem vestido, pois sua pele é a melhor roupa.

É justamente por apresentar o discurso do contentamento do negro com a cor de sua pele que esse provérbio pode ser visto como uma "resposta" ao discurso encontrado em algumas piadas, segundo o qual nem o negro gosta de ser negro. Tal discurso está presente em diversas piadas (p16, p72, p73, p76 e p82) cujo ponto comum é o de apresentarem, explícita ou implicitamente, um suposto desejo de embranquecimento por parte do negro, como p72 pode ilustrar:

p72. E o coitado do crioulo não tinha sossego na vida. Além de ser preto e pobre, ainda tinha que agüentar gozação de todo lado: "Ô tiziu, ô macaco, ô isso, ô aquilo..."
Mas também, além de ser preto e pobre e gozado por todos, o desgraçado era feio que doía. Nem as neguinhas queriam saber de nada com ele.
Aí, ele começa a sentir umas dores terríveis. Vai ao médico (do INAMPS, claro) e fica sabendo da última: além de preto, pobre, alvo de chacotas, feio e rejeitado pelas mulheres, o infeliz era também hemofílico.
Essa era demais. Não chegava tudo, ainda a hemofilia. Morando no Brasil, na certa ia acabar morrendo de aids.
Decidido a se suicidar, vai andando pela rua e encontra uma lâmpada mágica. Esfrega e sai o gênio:
- Você tem o direito a três pedidos, ô tiziu!

Não deu outra, pediu tudo o que tinha direito:
- *Quero ser branco*, ter bastante sangue e viver no meio das mulheres.
Shazan! O crioulo desaparece e, em seu lugar, o gênio faz surgir... um gigantesco *modess*.

VI - A PRODUTIVIDADE DO DISCURSO RACISTA

O movimento de análise que realizamos nos dois capítulos anteriores orientou-se pela tentativa de apreensão de enunciados de base (EBs) em torno dos quais giraria toda a multiplicidade de enunciados superficiais que dá corpo ao discurso racista. Foucault, como dissemos no capítulo primeiro desta dissertação, afirma o princípio da "raridade do enunciado". Tal princípio permitiu que fizéssemos um movimento de análise por meio do qual pudemos constatar um campo de regularidades enunciativas que, de certo modo, esboça os contornos de duas formações discursivas em conflito na sociedade brasileira acerca da questão racial: a da cultura branca dominante e a da cultura negra inferiorizada.

Deixando de lado aqui a discussão em torno da validade teórica ou não de tal movimento, digamos apenas que ele se tornou um procedimento quase natural de leitura, à medida que percebíamos no *corpus* a presença de grupos de provérbios que à primeira vista pareciam dizer a "mesma" coisa. Assim, a leitura de *Arqueologia do Saber* e o conceito de "raridade do enunciado" intervieram quase automaticamente. De modo que procedemos à redução do *corpus* por meio da organização de famílias parafrásticas que pareciam fazer o discurso expresso pelos EBs.

Mas o fato de diferentes formas veicularem o mesmo enunciado básico começou a apontar também para a existência de um sistema de regras que controlam o dizer. Insinuava-se, desse modo, o conceito de *competência discursiva*, de Maingueneau, já considerado no início desta dissertação. Por esse conceito, podíamos explicar não apenas os enunciados (provérbios e piadas) que, apesar de sido realmente enunciados, escaparam à lupa da pesquisa, mas também os eventuais futuros enunciados: em ambos os casos, eles obedeceriam às mesmas regras, como já foi dito[1], caso contrário, não seria mais o retorno do mesmo discurso, mas veiculariam outro.

A volta do "mesmo" sob outra forma, além de encorpar o discurso e de assegurar sua continuidade, carrega também um efeito de novidade, um efeito de atualização, pois adapta o velho discurso a novos cenários, o que lhe confere dinamicidade e vitalidade. O que parece importante ressaltar é que essas forma novas de dizer o mesmo mostram que ainda se investe no discurso, que ele está bem vivo, como se observa nos dados abaixo:

---

[1] Veja-se a esse respeito o que dissemos no capítulo II deste texto.

p49. - O que é um preto encostado num fusca azul na cidade de Osasco ?
- Nada. Porque preto não é gente, fusca não é carro e Osasco não é cidade...

p50. - O que significaria um preto em cima de uma bicicleta com um cruzado na mão?
- Nada. Porque bicicleta não é meio de transporte, cruzado não é dinheiro e preto não é gente...

p51. - O que significa um negro dentro de um Fiat com um real na mão?
- Nada. Porque real não é dinheiro, Fiat não é carro e negro não é gente.

O que caracteriza as piadas acima, além de já terem sido mencionadas em um dos capítulos precedentes e de servirem para dar corpo ao discurso da não-humanidade do negro, entre outros aspectos possíveis, é o fato de terem uma estrutura comum, embora utilizem figuras diferentes. Todas elas começam sempre com uma pergunta do tipo: *o que significa / o que é um negro em uma situação ...X... com um objeto ...Y... na mão (ou em um lugar ...Y...)?* e terminam respondendo: *nada, porque ...X... não passa de -X, ...Y... não passa de -Y e negro não é gente*. O que se nota em piadas desse tipo é justamente que há algo que precisa ser dito a qualquer custo, mesmo sem pretexto, mesmo sem nenhuma coerência. E o que precisa ser dito é que *negro não é gente*. O processo de construção é tão simples que nem é preciso muita imaginação para criar uma piadinha como essas, vejamos:

1. - O que significa um negro numa lambreta com um quilo de farinha no colo?
- Nada, porque lambreta não é meio de transporte, farinha não é comida e negro não é gente.

2. - O que significa um negro consertando uma brasília amarela em Itararé?
- Nada, porque brasília amarela não é carro, Itararé não é cidade e negro não é gente.

Talvez possamos concluir, diante de dados como os acima, que uma das funções da produtividade desse processo é o de reproduzir o discurso do preconceito, atualizando-o, por meio do agenciamento de figuras de caráter inusitado, adequando o discurso racista a novos contextos, dando a ele sempre um "ar de novidade". E, dado que as regras de formação são extremamente simples e fáceis de dominar, qualquer um pode pôr em funcionamento sua competência discursiva para criar novas piadinhas, tomando outros cenários como matéria-prima.

Se pudemos realizar com facilidade a "criação" de novas piadinhas racistas, talvez seja possível dizer que o mesmo pode ser feito em relação aos provérbios. Há muitos deles que apresentam uma estrutura bastante produtiva, de fácil assimilação. Entre eles, merecem consideração os que possuem a seguinte estrutura: *Negro não x, x-1*(onde *x* corresponde a uma forma com um sentido considerado inadequado para descrever ação ou evento relacionados ao negro, e *x-1*, por seu turno, corresponderia a

uma forma cujo sentido seria considerado mais adequado ao negro), como P1(*Negro não nasce, aparece*), P2 (*Negro não nasce, vem a furo*), P3 (*Negro não come, engole*), por exemplo, onde *nasce* (em P1 e P2) e *come* (em P3) corresponderiam a *x*, isto é, seriam considerados inadequados para descrever ações ou eventos relacionados ao negro; ao passo que *aparece*, *vem a furo* e *engole* corresponderiam, respectivamente, aos termos mais adequados para descrever essas mesmas ações ou eventos em P1, P2 e P3, justamente por receberem uma valorização negativa (*não é adequado dizer que negro "nasce" (x), é mais adequado dizer que ele "aparece" (x-1)*, quando comparadas aos termos considerados inadequados pelo locutor.

A partir da detecção de tal estrutura, implicada na noção de *competência discursiva*, não seria trabalho penoso chegar a enunciados similares que, embora não estejam presentes no *corpus*, reuniriam condições formais de lá figurarem, como:

1. Negro não escreve, rabisca.
2. Negro não trabalha, enrola.
3. Negro não fala, grunhe.

Gilberto Freire, em seu famoso *Casa Grande e Senzala*, sugere a existência de uma democracia racial no Brasil, baseada no cruzamento das três raças – brancos, negros e índios – num processo de dupla mestiçagem: primeiro, biológica; e, depois e, conseqüentemente, cultural, uma vez que as três raças caldearam, também, para esse cruzamento sua bagagem cultural. Não são poucos os autores que discordam da suposta existência dessa democracia racial supostamente existente no Brasil e preconizada por Freire. Entre eles, cite-se Munanga (1999: 80)[2]. Segundo esse autor, ela não passa de um mito de penetração muito profunda na sociedade brasileira que, por exaltar a "idéia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos", permitem a dissimulação das desigualdades pelas elites dominantes, impedindo que os não-brancos tomem "consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade."

Essa, naturalmente, é uma discussão que foge aos parâmetros deste texto, mas, a julgar pela produtividade e renovação do discurso racista presente em piadas como as mencionadas acima, parece razoável concluir que estamos longe da "democracia racial" e somos obrigados a considerar como mais próximas da verdade as observações de Munanga.

[2] Maiores informações sobre esse debate podem ser encontradas em Munanga (1999), Chiavenato (1980) e Ortiz (1985).

As piadas não são definitivamente textos inocentes de humor cujo conteúdo deva ser considerado levianamente. Elas não são neutras, são veículo de ideologias. E as que se apresentam como objeto de nossa pesquisa indicam a vitalidade do discurso racista que acentua a diferença entre as raças e não a igualdade democrática. Isso pode ser visto em número representativo de dados disponíveis no *corpus*. Podem servir de reforço à argumentação, ainda, os exemplos:

p26. - Por que o *Kinder Ovo* é preto por fora e branco por dentro?
- Porque se fosse preto por dentro ele roubava o brinquedinho.

p32. - Por que não nasceu nenhum negro de *proveta* até agora?
- Porque negro tem mais é que se foder mesmo!

p47. - O que é um preto com uma pasta e um *celular* em cima de uma árvore?
- Um mico empresário.

p48. - Vocês sabem o que é um preto com um *telefone celular*?
- Um mico-empresário?

p62. - Você sabia que os crioulos são *recicláveis*?
- Com os cabelos, se faz *bombril*; com a pele, se faz saco de lixo; e com a bosta se faz outro crioulo.

p63. - Vocês sabiam que a *Zorba* está lançando uma cueca especialmente desenhada para negros?
- Já vem cagada...

O agenciamento de objetos ou conceitos novos como *Kinder Ovo*, *proveta*, *telefone celular*, *recicláveis*, *bombril* e *Zorba* aponta para uma relativa atualização e constante (re)contextualização produtiva do discurso racista. Ou seja, sempre que aparece alguma novidade, tenta-se fazer com que esses novos conceitos ou objetos funcionem no interior de discursos velhos. O *Kinder Ovo*, como dissemos em capítulo anterior, é uma guloseima conhecida com esse nome em tempos bem recentes. O mesmo pode ser dito a respeito da alusão a produtos *recicláveis*, à *Zorba (cueca)* , ao *bombril*, e ao *telefone celular*. A própria seleção desses elementos semânticos já denuncia a vitalidade e vigência do discurso racista que, longe de apontar para a democracia racial, desvela a desigualdade, a relação assimétrica entre as raças que habitam o território nacional.

Outro ponto que pode evidenciar-se, a partir do estudo dessa produtividade presente no *corpus* analisado, é a problemática da atividade ou não do sujeito. Vamos tematizá-la, nos próximos parágrafos, por considerarmos que os dados podem permitir que se vejam aspectos significativos dessa relação do sujeito com ou sobre a língua.

O TRABALHO DO SUJEITO

Nas memoráveis aulas de Análise do Discurso que tomamos no IEL para o cumprimento parcial dos requisitos do Mestrado, ouvimos algumas vezes o Prof. Sírio Possenti acentuar a necessidade de se ponderar sobre um princípio básico: o grande número de trabalhos que se fizeram na esteira da terceira fase da AD de linha francesa - todos tematizando a heterogeneidade e o reinado do O/outro - é uma evidência de que existe um sujeito. Sua argumentação incluía às vezes algo parecido ao seguinte arrazoado: o fato de se ter descoberto que o sujeito é cindido, atravessado, etc., não deve ser interpretado como prova da inexistência do sujeito

Mas é em seu texto *O "eu" no discurso do "outro" ou a subjetividade mostrada*, publicado no volume 39 da revista *Alfa* de 1995, que ele propõe algo, a nosso ver, corajoso: enquanto àquela altura, a maioria dos trabalhos em AD, no Brasil, procuravam mostrar, com base no famoso texto das *heterogeneidades* de Authier-Révuz, as diferentes formas pelas quais um texto podia ser considerado do outro, polifônico, ambíguo, atravessado etc., Possenti, sem negar a heterogeneidade e calçando-se bem contra prováveis contra-ataques que pudesse sofrer, propõe-se a mostrar a atividade do sujeito a partir da análise de dados de linguagem que são usualmente apresentados como exemplos lapidares ou canônicos da presença do outro (como os provérbios, os lugares-comuns, os *topoi*, por exemplo). O próprio título que dá ao texto ou parte dele ("*...a subjetividade mostrada*") é uma remissão bem humorada ao texto de Authier. Para ele, "só uma falha radical de lógica pode fazer equivaler "o sujeito é dividido" ou "o sujeito é efeito" a "o sujeito não existe"."

Além do conjunto significativo de dados já analisados nos capítulos precedentes desse texto, não poderíamos encerrar essa dissertação sem pinçar do *corpus* alguns dados que servem para mostrar a atividade do sujeito sobre a língua, produzindo pequenas mas significativas alterações em determinados provérbios e piadas. Em nossa modesta opinião, seria inadequado desprezar esse trabalho do sujeito, sob o risco de deixar de compreender bem o funcionamento da linguagem. Não procuraremos nos defender aqui, entretanto, da possibilidade de sermos acusados de idealistas ou de qualquer outro estigma do gênero em razão da defesa de um espaço para a existência do sujeito. Ainda mais depois da leitura do texto mencionado acima, de Possenti, onde este autor exorciza tão bem quaisquer eventuais "fantasmas" do gênero. Não cremos que exista, ainda e atualmente, quem defenda a completa anulação do sujeito em favor de um Sujeito. Por isso, nosso trabalho será tão somente o de mostrar brevemente como, a despeito de estarmos trabalhando com dados de linguagem para cuja

consideração geralmente não se coloca o problema da autoria, ou do sujeito (provérbios e piadas circulam anonimamente), o sujeito parece marcar sua presença e sua atividade com/sobre a língua e/ou o discurso.

Pensar a atividade do sujeito com e/ou sobre objetos discursivos obriga-nos a recuperar uma citação de Maingueneau, mencionada no capítulo II, sobre a questão das fronteiras de uma formação discursiva.

> "O fechamento de uma formação discursiva é fundamentalmente instável, não se constituindo em um limite que, por ser traçado de modo definitivo, separa um interior de um exterior, mas inscrevendo-se entre diversas formações discursivas, como *uma fronteira que se desloca* em função dos embates da luta ideológica" (Maingueneau, 1987: 112).

Confrontemos, a propósito e por exemplo, os dados P18 (*Negro só tem de gente os olhos*) e P19 (*Negro só tem de gente os dentes*). Se uma das formas já estava pronta e à disposição do falante/locutor, por que a introdução de uma novidade? Se o sujeito já tinha a forma *dentes*, por que inseriu a forma *olhos*, em sua "repetição" do dito proverbial? Ou, no caso das piadinhas p49, p50 e p51 acima, por que houve a substituição de *bicicleta* por *fusca* ou por *Fiat*?

Uma tentativa de resposta pode ser a seguinte: quando o sujeito fala, repete quase sempre o que todos já sabem ou dizem, pois o "enunciado é raro", diria Foucault. No entanto, o sujeito, talvez para dar um novo ar ao já dito, altera, acrescenta, etc. A "novidade" resulta de uma manobra do sujeito e geralmente não muda (embora pudesse fazê-lo e, de fato, acontece; basta observar o discurso político, por exemplo, onde a ruptura causada pelo novo acaba significando a mudança de uma formação discursiva para outra, de um partido para outro) o ponto de vista do enunciador, ou seja, o sujeito que altera uma piada racista de depreciação do negro altera-a apenas até um certo limite. Primeiro, ele respeita as restrições formais ou de gênero, caso contrário correrá talvez o risco de "criar" um texto que não possa mais ser considerado uma piada. Além disso, ele precisará respeitar restrições de conteúdo, se não quiser que seu "novo" texto rompa as fronteiras da formação discursiva, a partir da qual ele faz seu discurso. Ilustremos o que acabamos de afirmar observando os dados p1 e p2 abaixo:

p1. - Quando preto é bonito?
- Quando chega atrasado no serviço e o chefe diz: "Bonito, hein?"

p2. - Quando preto é bonito?
- Quando vai preso e o delegado olha para o boletim de ocorrência e comenta: "Muito bonito, hein?"

Parece razoável supor que as duas piadas acima são variantes de uma mesma piada. O que muda, na verdade, não é o ponto de vista, pois as duas poderiam ser utilizadas para confirmar a imagem que a sociedade faz do negro. O que muda não é o gênero, visto que o efeito de humor é praticamente o mesmo, o que remete os dois dados para o gênero da piadas. O que muda, nesse caso específico, também não é suficiente para que se defenda a tese de autoria diferente, nem se pode acusar que o primeiro a contar a "nova" piada (a variante) de plagiador, uma vez que a questão da autoria e do plágio nem se coloca em relação às piadas. O que acontece é que o sujeito que conta a piada não é um mero suporte da tradição oral, de modo que ele às vezes improvisa, atualiza com uma boa voz, conta-a com um certo ritmo, adapta para os fins a que destina, de acordo com a situação, o interlocutor, etc.

Interfere aqui a noção de *performance* tão bem discutida por Albert Lord, em seu *The singer of tales*, a respeito dos bardos e as (re)produções das canções épicas da tradição na Yugoslávia. De acordo com Lord (1960), cada repetição de uma canção épica tradicional por um cantor bardo era ao mesmo tempo uma "recriação" realizada no momento único da *performance*. O contador de piadas resgata, de certo modo, essa característica típica dos cantores da tradição oral estudados por Lord.

Quanto ao conteúdo, pudemos constatar na análise dos dados, que poucas "coisas" são ditas sobre o negro pelo discurso racista: são uns poucos enunciados de base, que poderiam, ainda, sofrer maiores reduções. Mas o próprio fato de termos no *corpus* cerca de noventa provérbios e cem piadas e não apenas uns dois ou três que todo mundo repete mostra essa necessidade de adaptação, essa necessidade de alterar um detalhe para dizer a mesma coisa. É o caso de dizer que o negro *suja*, em um dado, e que ele *caga*, em outro, por exemplo. Um vai é característico de situação formal, outro, de uma situação mais informal.

Em vista disso, pode-se dizer que, no caso de p1 e p2 acima, a "lição" básica é a mesma, ou seja, indicar em que única situação o negro é bonito, mas a experiência é diferente; se quem ouve é policial, por exemplo, pode-se contar a versão que utiliza as figuras do *delegado* e do *boletim de ocorrência*; se quem conta e/ou ouve participa de um grupo de servidores de uma empresa qualquer, então é possível que p1 faça mais sentido.

Qualquer que seja o caso, porém, uma coisa permanece: o posicionamento enunciativo é o mesmo - as piadas são produzidas a partir da posição ideológica da cultura branca dominante. Ou, em outros termos, quem conta piadas como essas continua sendo racista. Mas isso, como dissemos, não

precisa ser necessariamente assim. E já que estamos focalizando o sujeito, parece adequado dizer que, às vezes, seu trabalho é justamente o de subverter um gênero, a despeito de manter o ponto de vista.

Não é difícil verificar no *corpus* o trabalho do sujeito resultar numa alteração significativa da forma que desloque o dado até o limite de gênero. Contrastemos os dados P87 (*Negro parado é suspeito, correndo é ladrão, voando é urubu*) e P88 (*Negro parado é vagabundo, andando é suspeito e correndo é ladrão*), para ilustrar o que dissemos. O ponto de vista a partir do qual tais dados são enunciados é provavelmente o mesmo: ambos freqüentam o discurso da cultura branca dominante que procura impedir o acesso do negro ao mercado de trabalho. Não se pode negar, a nosso ver, que um dado foi formado a partir do trabalho do sujeito sobre um outro já existente. Nos dois exemplos percebe-se a recorrência dos seguintes elementos semânticos: *negro, parado, suspeito, correndo, ladrão*; além do verbo de ligação, é claro. Supondo que P87 tenha surgido como uma alteração de P88, pode-se perguntar que alteração foi essa? Uma tentativa de resposta apontaria para uma organização diferente dos elementos constituintes da gradação: de *parado, andando* e *correndo*, em P88, para *parado, correndo* e *voando*, em P87; e a introdução da figura inusitada *urubu* para preencher a posição argumental da forma *voando*, em P87. Aparentemente, não houve mudança substancial, mas o efeito produzido com essa alteração carreia esse dado para a fronteira dos textos de humor.

Ora, provérbios, lugares-comuns, ou ditados populares não são produzidos para produzir humor. Nesse caso específico, parece que estamos lidando com um exemplo de parodização de provérbios, similar aos estudados por Possenti, no texto mencionado acima. O dado P87, portanto, não pode ser considerado um dito proverbial típico, a alteração provocada pelo sujeito resultou numa alteração que abalou sua estrutura formal. Parece estar na fronteira entre piada e dito proverbial.

O que se poderia afirmar da atividade do sujeito em tais casos é que esse trabalho está ligado ao movimento de reconfiguração constante da identidade de uma formação discursiva em seu debate ideológico com outras formações no interior do caldo interdiscursivo. Os discursos para se manterem fortes precisam pulsar, precisam estar vivos, isto é, os velhos enunciados de base, os lugares-comuns que constituem o cerne mesmo da formação discursiva precisam ganhar corpo através de novas (re)enunciações. Esse movimento constante de enunciar e reenunciar é a respiração de uma formação discursiva. Sem essa atividade, as formações discursivas enfraqueceriam e morreriam. Acontece que a enunciação não prescinde do sujeito. E os dados parecem nos dizer que o sujeito não aceita ser o mero suporte ou boneco de cera mole de um discurso pronto, ele dá sempre um jeito de "energizar" o já dito, de provocar pequenas alterações, de inscrever em cada reenunciação de um discurso velho a marca do

seu tempo. No caso dos provérbios, isso fica mais complicado, porque o provérbio é um tipo de fórmula ao mesmo tempo atemporal e histórico. Mas, mesmo nesse caso, pode-se perceber a resistência do sujeito ao assujeitamento pelas diversas formas de um mesmo provérbio. Sem esse trabalho do sujeito, nada se poderia esperar senão a eterna mesmice.

Pode-se mesmo pensar em como são criadas essas "novas" piadas que, na verdade não passam de velhas piadas que sofreram algum tipo de modificação, de atualização. Invocamos, novamente, o que dissemos sobre a noção de "competência discursiva" sugerida por Maingueneau (cf. capítulo II): as regras dessa competência são certamente simples, mas afirmar que são simples não quer dizer que prescindam da atividade do sujeito. A noção de competência em Maingueneau remeteu-nos para a leitura que fizemos de outro texto de Possenti (1992). Nesse texto, o autor mostra que "é necessário conceber um cérebro que sedie uma gramática, sim, mas que faça funcionar simultaneamente outros sistemas". O resumo de sua concepção do que seja um cérebro adequado para a linguagem aparece no texto como segue:

> "Em suma, queremos um cérebro adequado não apenas para a interpretação de frases, como as típicas da GG, embora também para elas; não apenas adequadas para responder a testes metalingüísticos, que revelam tanto de conhecimento lingüístico quanto de treinamento social; mas adequadas a situações como as representadas pelas piadas, em que, além de manipular concomitantemente mais de um sentido e ter que escolher um deles como dominante sem excluir o outro, é necessário pressupor, inferir, segmentar alternativamente, atuar metalingüisticamente, aliar ao sentido convencional um conhecimento suposto, fazer apostas sobre a intenção de falantes reais face a face etc" (Possenti 1992:83).

A citação acima rejeita como insuficiente uma concepção de língua e de cérebro que seja redutora, seja por postular um cérebro adequado apenas para a interpretação e/ou produção das frases típicas da gramática, seja por propor um cérebro dotado de competência discursiva que considere o ideológico, mas se esqueça da necessidade de postular uma competência pragmática e lingüística que capacite o sujeito a manusear a linguagem em seu funcionamento efetivo. Caso contrário, não se conseguirá explicar como o sujeito se move na língua(gem) e no discurso.

Tomemos, para finalizar este capítulo, duas piadas mais, p26 e p33:

p26. - Por que o Kinder Ovo é preto por fora e branco por dentro?
- Porque se fosse preto por dentro ele roubava o brinquedinho.

P33. - Vocês sabem por que a Pirelli vai parar de produzir cabos com o plástico preto?!!
- Porque descobriram que eles andavam roubando a corrente...

A propósito dos dados acima, ninguém pode negar que o discurso que afirma que o *negro é ladrão* é um dos lugares-comuns mais assentados no espaço discursivo do discurso racista. Esse é um discurso que precisa ser repetido, caso contrário perderia sua força. Mas o que é óbvio não precisaria ser repetido. Então, por que continua a ser repetido? Ora, esse "mesmo" que volta, volta quase sempre com alguma "novidade". O sujeito que tem um cérebro para a linguagem está munido de uma competência lingüístico-discursivo-pragmática que o capacita a acompanhar e a participar do movimento da formação discursiva. Ele "sabe" que a língua e o discurso estão em movimento. E embora limitado pelas regras dessa competência, sobra-lhe um espaço para alterar, para modificar, para adaptar o discurso velho, insuflando-lhe um efeito de novidade. Esse trabalho do sujeito merece ser considerado. Caso contrário, como explicar essas formas "novas" e "diferentes" de dizer sempre a "mesma" coisa?

O que temos nos dois dados acima, além, evidentemente, do velho discurso da estigmatização do negro como desonesto, é essa ansiedade do discurso racista para buscar elementos de campos tão heterogêneos quanto o que mistura alimentação e brinquedos (*Kinder Ovo*) e o da oferta de materiais de serviços de manutenção (*cabos Pirelli*). Diante de dados como esses, parece inadequado desconsiderar o trabalho (realizado pelo sujeito) de adaptação do discurso velho, do lugar-comum, a novas demandas.

VII - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trabalhando com o discurso racista ao longo dos capítulos precedentes, pudemos constatar a falácia de duas idéias mais ou menos correntes no discurso do senso comum: primeiro, a que defende que as piadas são veículo de discursos revolucionários, ou desestabilizadores dos costumes prejudiciais; e, segundo, a que considera os provérbios como a "sabedoria das nações", a "verdade dos povos".

Em relação à primeira, os dados analisados nos autorizam a dizer, como lembra Possenti (1998:49), que as piadas podem servir de suporte para discursos bastante reacionários, como o que afirma que "negro não é gente"[1], por exemplo. Já em relação à segunda, basta dar uma olhada no conjunto de provérbios que se reúnem em torno do *EB1 (Negro é ladrão)*[2], para que qualquer ar ideológico de "verdade" e de "sabedoria" que ainda circunde os provérbios caia, deixando os fatos falarem por si mesmos.

Foi justamente isso que perseguimos neste texto. Depois das considerações iniciais do capítulo I, discutimos, no seguinte, alguns conceitos teóricos caros à AD, que julgamos indispensáveis à pesquisa, como os de paráfrase discursiva, formação discursiva e interdiscurso, por exemplo. No capítulo III, tentamos desestabilizar algumas idéias que se construíram em torno dos provérbios. Entre elas, vale notar a que afirma terem os provérbios surgido das "profundezas misteriosas da alma popular" e a que sustenta que o emprego dos provérbios no discurso teriam o efeito de "calar" a audiência, além, evidentemente, da que associa aos provérbios o termo "verdade", mencionada no parágrafo anterior.

No capítulo IV, vimos como o discurso racista se utiliza de fórmulas diferentes cujo efeito é sempre o mesmo: a exclusão do negro. Consideramos, ainda e principalmente, os diversos enunciados desse discurso que giram em torno de um núcleo semântico representado pelos seguintes enunciados de base (EBs): EB1: Negro é ladrão, EB2: Negro faz sujeira ou suja, EB3: Negro é sujo, EB4: Negro não é gente, EB5: Negro tem de apanhar, morrer ou estar bem longe, EB6: Negro é preguiçoso, EB7: Negro é indiscreto, EB8: Negro é sempre o culpado, EB9: Negro é inferior.

---

[1] Vejam-se, a esse respeito, os dados que se reúnem em torno do EB4, no capítulo quatro, por exemplo.
[2] Maiores informações no capítulo quatro.

Tais enunciados poderiam ser organizados num discurso com a seguinte forma: negro não é gente; como não é gente, só pode ser uma criatura primitiva, geralmente um macaco, ou uma "coisa", de preferência bem esquisita, como "bidê", "modess", "papel higiênico", "toco", etc. (EB4). Mesmo que fosse gente, não seria igual ao branco, mas sempre inferior (EB9). É preguiçoso, não gosta de trabalhar, a não ser que seja castigado (EB6). Quando lhe dão alguma oportunidade, faz sempre algum tipo de "sujeira" ou "suja" (EB2), de modo que não merece confiança (é sempre suspeito), é ladrão, vagabundo (EB1). Além disso, é sujo, ou seja, não preza a higiene (EB3), é indiscreto, atrevido, não conhece o seu lugar (EB7). Por isso tudo, deve ser considerado sempre culpado por antecipação (EB8), tem de apanhar, morrer ou estar bem longe (EB5).

Poderíamos tornar ainda mais compacto esse discurso de branco, fundindo alguns enunciados de base, como o EB1, EB2 e EB8, por exemplo. Nesse caso, dizer que o negro rouba (EB1) ou que é culpado de algum delito (EB8) seria considerado, de acordo com o discurso racista, como apenas mais umas das "sujeiras" que o negro faz (EB2). Mas não nos parece necessário dizer mais do que já foi dito acima.

O discurso racista da cultura branca, considerado no capítulo IV e retomado sucintamente nos três parágrafos acima, tem seu contraponto no capítulo V, onde reduzimos os enunciados do discurso da cultura negra a quatro EBs: EB1: Negro trabalha para o branco, EB2: Negro faz serviço limpo (honesto), EB3: O branco e o negro são iguais, EB4: Sou negro com orgulho.

A dissimetria entre os dois discursos é quantitativa e qualitativamente visível, o que significa dizer que o discurso produzido do lugar do negro é menos volumoso que seu rival, além de carecer, como vimos no capítulo V, de força de ataque. A relação polêmica que se estabelece entre os dois discursos é, abrandada, digamos assim, pelo caráter defensivo do discurso produzido pela cultura negra. A síntese desse discurso poderia ser: o negro e o branco são gente, são iguais (EB3). Portanto, não há sentido em dizer que o negro só faz "sujeira", ou que é preguiçoso, pois o negro faz serviço honesto (EB2). O que acontece é que o negro só trabalha para o branco lucrar com seu trabalho (EB1). Não existe razão para achar que o negro é inferior, os negro têm orgulho de ser negros (EB4).

E, finalmente, no capítulo VI, num movimento de análise inverso ao do capítulo anterior, tentamos mostrar como o retorno do "mesmo" discurso põe em movimento as fronteiras da formação discursiva, por acrescentar ao velho discurso um aspecto de novidade, de (re)atualização. Esse discurso velho que retorna, sob novas formas, o faz pela necessidade de dar volume ao discurso, de perpetuar sua existência, pois, como já dissemos, a (re)enunciação funciona como a respiração de uma formação

discursiva. O efeito de novidade e o movimento que ele provoca nos contornos da formação discursiva não poderiam ser pensados sem a atividade do sujeito. Por isso, tematizamos o trabalho do sujeito.

Revisando o percurso trilhado até aqui, detectamos pelo menos dois aspectos que poderiam ser estudados em futuras pesquisas: a contradição presente no discurso racista, apenas mencionada no quarto capítulo, e a polêmica com um processo de *interincompreensão constitutiva* ou de construção de *simulacro* do outro discurso.

Resta, depois de tudo, a certeza de que estivemos lidando com um objeto muito rico, de múltiplas facetas, cujo estudo minucioso demandaria um espaço maior que os limites de uma dissertação de mestrado. Esperamos, contudo, que o presente estudo contribua, de alguma forma para futuros trabalhos realizados sobre o assunto.

ABSTRACT

This dissertation takes as its focal point the racist discourse in Brazilian popular proverbs, in which black people are the main theme. Firstly, we will present an analytical glance considering how this kind of discourse works in the proverbs, reinforcing this idea by recurring to the jokes about the same subject.

The proverbs, popularly considered as a support of "the wisdom of the nations" and "the truth of the peoples", would have an affinity for the objects related to the "holy things" while the jokes could be placed in the realm of profane and irreverent things. This text intends to show that both proverbs and jokes, in fact, stand up for a quite conservative discourses far from being the truth or the wisdom.

Secondly, we will approach some important concepts to the Discourse Analysis we consider useful to our research as discursive paraphrase, interdiscourse and discursive formation. After that we will discuss some cliches built around some proverbs and we will try to turn them unstable through our analysis.

Thirdly, through the reduction of a great deal of utterances in this kind of discourse, we will check how the racial discourse by the perspective of the white people select some specific formulas or different linguistic resources whose result is always the same: exclusion of the blacks.

Following our discussion, we will observe how this discourse we decided to call "discourse of the white" in this work meets its counterpoint, or its rival discourse, in a plenty of utterances that meet together around the basis utterances that summarize the discourse of black culture. We will also identify the existence of a radical asymmetry – quantitative and qualitative – that seems to characterize both discourses.

At last, we will seek to show how the return of the "same"discourse moves the frontiers of the discursive formation by adding to the old discourse a new aspect and a renewal. The necessity of uttering the old discourse under new shapes works as the breathing of a discursive formation and it cannot be thought without the subject activity, that is why we will finish our text discussing briefly the work of the subject.

KEYWORDS: Discourse Analysis; discursive formation; discursive paraphrase; interdiscourse; racist discourse.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

CASCUDO, Luis da Câmara (1898). *Vaqueiros e cantadores.* Belo Horizonte: Ed.Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1994.

DA MOTA, A V.B.(1972). *Provérbios em Goiás.* Goiânia, GO, ORIENTE, 1974.

JÚNIOR, R. Magalhães. *Dicionário brasileiro de provérbios, locuções e ditos curiosos.* Rio de Janeiro, Editora Documentário. 4ª edição, 1977.

MOTA, L. *Adagiário Brasileiro.* Ed. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1982.

PERES, J. *Provérbios Brasileiros.* Rio de Janeiro, RJ, Ediouro. (Sem data).

SARRUMOR, Laert. *Mil Piadas do Brasil.* São Paulo, SP, 1988.

VIGGIANO, Alan. *Mil Piadas de Salão - dicionedotário.* Brasília, DF, 1993.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. (1974). *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado.* Lisboa: Editorial Presença, Martins Fontes.

AMARAL, Amadeu. (1976). *Tradições Populares.* São Paulo, Hucitec, 1982.

AUTHIER-REVUZ, J. (1990). "Heterogeneidade(s) enunciativa(s)". *Cadernos de Estudos Lingüísticos,* 19. Campinas: Editora da Unicamp, pp.25-42.

BAKHTIN, M. (*1979*). *Estética da Criação Verbal.* São Paulo: Martins Fontes; edição de 1995.

BAKHTIN, M./ VOLOSHINOV, V.N. (1929). *Marxismo e filosofia da linguagem.* São Paulo: Hucitec; edição de 1995.

BERGSON, H. (1940). *O riso.* Rio de Janeiro: Zahar Editores; edição de 1980.

BRANDÃO, H. H. N. (1988). *Introdução à análise do discurso.* Campinas: Editora da Unicamp.

BROWN, R.B. "The wisdom of many: proverb and proverbial expressions", in *American Folklore,* Voice of America Foreign Series, 1977.

CASCUDO, L. da Câmara. *Literatura Oral no Brasil.* (Coleção Reconquista do Brasil), Ed. Itatiaia Limitada, Belo Horizonte, MG, 3ª ed., 1984.

CHAGAS, Conceição Corrêa das. 1996. *Negro: uma identidade em construção - possibilidades.* Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes.

CHAVES, Pedro. *Rifoneiro Português.* Ed. Domingos Barreto, Porto, (1945).

CHIAVENATTO, Júlio José. 1980. *O Negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai.* São Paulo, Editora Brasiliense, 1986, 3ª edição.

CORACINI, M. J. R. F. (1991). "Análise do Discurso: em busca de uma metodologia", in *D.E.L.T.A.* vol. 7, nº 1, pp. 333-355.

COURTINE, Jean-Jaques. "Analyse du discours politique", in *Langages*, nº 62, pp. 56-57.

DA MOTA, A V.B.(1972). *Provérbios em Goiás.* Goiânia, GO, ORIENTE, 1974.

DUCROT, O. (1987) *O dizer e o dito.* Campinas: Pontes.

DUNDES, A. "On the structure of the proverb", in *Proverbium*, vol. 25, 1975, pp. 309-314.

FIORIN, J. L. (1988). *O regime de 64, discurso e ideologia.* São Paulo: Atual Editora.

FOUCAULT, M. (1969). *Arqueologia do Saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária; edição de 1997.

FOUCAULT, M. (1969). *O que é um autor?.* Vega Passagens; edição de 1992.

FOUCAULT, M. (1970). *A ordem do discurso.* São Paulo: Edições Loyola; edição de 1996.

FREUD. S. (1905). *Os chistes e sua relação com o inconsciente.* Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FUCHS, C. (1982). *La Paraphrase.* Paris: Presses Universitaires de France

FUCHS, C. (1994). *Paraphrase et Enonciation.* Paris: Editions ORPHRYS.

GADET, F. & HAK, T. (Orgs.) (1993). *Por uma análise automática do discurso.* Campinas: Editora da Unicamp.

GRAHAM, Billy. (1985). *O segredo da felicidade.* São Paulo, Bompastor Editora, 1993, (traduzido).

GREIMAS, Argirdas Julien. (1975). "Os Provérbios e os Ditados", in: *Sobre o Sentido: ensaios semióticos*; trad. Ana Cristina Cruz Cezar [e outros]. Petrópolis, Vozes, 1975.

HENRY. P. (1993). *Os fundamentos teóricos da Análise Automática do Discurso de Michel Pécheux.* In: GADET, F. & HAK, T. (Orgs.) (1993).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1937. *Raízes do Brasil.* Rio de Janeiro, José Olympio, 1978, 12ª edição.

ILARI, Rodolfo et alii. (1989). Considerações sobre a Ordem dos Advérbios. Em Castilho, A. T. (org., 1990), *Gramática do português falado.* Vol. 1: *a ordem*, pp. 63-141.

JOLLES, A (1974). *As Formas Populares.* São Paulo, Cultrix, 1976.

JÚNIOR, R. Magalhães. *Dicionário brasileiro de provérbios, locuções e ditos curiosos.* Rio de Janeiro, Editora Documentário. 4ª edição, 1977.

LORD, A. *The singer of tales.* Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1960; 1988; 9ª ed. 1997.

MAINGUENEAU, D. (1987). *Novas tendências em análise do discurso.* Campinas, Pontes, 1993.

MAINGUENEAU, D. (1990). *Análise do discurso: a questão dos fundamentos. Cadernos de Estudos Lingüísticos, 19.* Campinas: Editora da Unicamp, pp. 65-74.

MAINGUENEAU, D. (1996). *Os termos-chave da Análise do Discurso.* Lisboa, Portugal. Gradiva, 1997.

MALDIDIER, D. et alii (1994). *Discurso e ideologia – bases para uma pesquisa.* In: ORLANDI, E. P. (org.) (1994). *Gestos de leitura.* Campinas: Editora da Unicamp.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional* versus *identidade negra.* Petrópolis, RJ, Vozes, 1999.

MATTA, Roberto da. 1981. *Relativizando: uma introdução à antropologia social.* Petrópolis, Editora Vozes.

ORLANDI, P. E. (1983). *A linguagem e seu funcionamento.* Campinas, Pontes, edição de 1996.

ORTIZ, R. (1985). *Cultura Brasileira & Identidade Nacional.* São Paulo: Brasiliense; edição de 1994.

PÊCHEUX, M. & FUCHS, C. (1975). *A propósito da análise automática do discurso:atualização e perspectivas.* In: GADET, F. & HAK, T. (Orgs.) (1993). *Por uma análise automática do discurso.* Campinas: Editora da Unicamp.

PÊCHEUX, M. (1975). *Semântica e discurso.* Campinas, Ed. da UNICAMP, 1995.

PÊCHEUX, M. (1983). *Análise do discurso: três épocas.* In: GADET, F. & HAK, T.(Orgs.) (1993).

POSSENTI, S. (1988). *Discurso, estilo e subjetividade.* São Paulo: Martins Fontes.

POSSENTI, S. (1990). "Ordem e Interpretação de Alguns Advérbios do Português". Em Ilari, R. (org., 1990), *Gramática do português falado.*Vol. 2: *Níveis de análise lingüística,* p. 305-313.

POSSENTI, S. (1997). "Notas sobre Provérbios e Análise do Discurso". In: *Estudos Lingüísticos XXVII -Anais de Seminários do GEL.* pp. 784-788. São José do Rio Preto. GEL-UNESP-IBILCE.

POSSENTI, S. (1998). *Os humores da Língua.* Campinas: Mercado de Letras.

RASKIN, V. (1985). *Semantic mechanisms of humor.* Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.

ROCHA, R. (1995). *A enunciação dos provérbios: descrições em francês e português.* São Paulo, ANNABLUME editora.

SANTOS, O. de J. & VIANA, M. (1989). *O negro na literatura de cordel.* Rio de Janeiro: Fundação Rui Barbosa.

SANCHES, Anna. *Os refrãos no discurso de Sancho Pança: um estudo semântico,* dissertação de

Mestrado, FFLCH da USP, São Paulo, 1982..

SARTRIANI, L. M. L. (1980). *Antropologia cultural e análise da cultura subalterna.* São Paulo: Hucitec; edição de 1986.

SCHMITZ, John Robert. "Humor: é possível traduzi-lo e ensinar a traduzi-lo?" *In: TradTerm,3,* 1996, p. 87-97.

SILVA, Martiniano José da Silva. 1985. *Racismo à brasileira: raízes históricas.* Goiânia, Goiás, Editora O Popular.

VAN DIJK, Teun Adrianus. 1991. *Racism and Press.* London, Routledge, 1991.

XATARA, Cláudia Maria. "Provérbio: forma e conteúdo", in *Estudos Lingüísticos XXIII, Anais do GEL,* Vol. II, São Paulo, 1994.

APÊNDICE

CORPUS

Provérbios racistas

P1. Negro não nasce, aparece.
P2. Negro não nasce, vem a furo.
P3. Negro não come, engole.
P4. Negro não dorme, cochila.
P5. Negro não dorme, ronca.
P6. Negro não tem pernas, tem gambitos.
P7. Negro não é inteligente: é espevitado.
P8. Negro não namora, embirra.
P9. Negro não casa, ajunta.
P10. Negro não acompanha a procissão, corre atrás dela.
P11. Negro não entra na igreja, espia do patamar.
P12. Negro não morre, se acaba.
P13. Negro só acha o que ninguém perdeu.
P14. Negro só dança mordido de marimbondos.
P15. Negro só é valente atrás do pau.
P16. Negro só entra no céu por descuido de São Pedro.
P17. Negro só parece com gente quando fala escondido.
P18. Negro só tem de gente os olhos.
P19. Negro só tem de gente os dentes.
P20. Negro só tem de branco os dentes.
P21. Negro só trabalha para branco carregar (levar).
P22. Negra é a pimenta e todos comem dela.
P23. Negra, mas no seu corpo, quanto beiço de branco!...
P24. Negro chorando, negro mangando..
P25. Negro cresceu, negro apanhou.
P26. Negro de luva é sinal de chuva.
P27. Negro é o carvoeiro, e branco é o seu dinheiro..
P28. Negro é criá-los, depois vendê-los; mulatos, é criá-los, depois matá-los.
P29. Negro é gente como os outros; também não é filho de Deus?
P30. Negro em festa de branco é o último que come e o primeiro que apanha.
P31. Negro em função, rebenque na mão.
P32. Negro em pé é um toco, e dormindo é um porco.
P33. Negro deitado é um porco, e de pé é um toco.
P34. Negro espiou, negro manjou.
P35. Negro furta e branco acha.
P36. Negro furta e branco aproveita.
P37. Negro furtou é ladrão, branco furtou é barão.
P38. Negro jurado, negro apanhado.
P39. Negro mais se ensaboa, mais preto fica.
P40. Negro na festa, pau na testa...
P41. Negro no salão, no bolso o patacão

P42. Negro, quando não faz das suas na entrada, na saída é certo.
P43. Negro quando não suja na entrada, suja na saída.
P44. Negro quando não suja, tisna.
P45. Negro quando pinta... tem cento e trinta.
P46. Negro quando pinta, três vezes trinta!
P47. Negro que come com branco, o branco come e o negro paga.
P48. Negro que não gosta de mel é ladrão de cortiça.
P49. Negro que pinta, três vezes trinta.
P50. Negro sabido, negro atrevido.
P51. Negro tem três sentidos: dois não prestam e um é perdido.
P52. Em briga de branco, negro não se mete.
P53. Papel é branco e limpa-se tudo com ele.
P54. O trabalho é do negro e a fama é do branco.
P55. Carne de branco também fede.
P56. Carne de negro sustenta a fazenda.
P57. Branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar.
P58. Branca que casa com negro é negra por dentro.
P59. Branco dançando, negro tocando.
P60. Branco é quem bem procede...
P61. Branco vem de Adão, e negro não?
P62. A sombra do branco é igual à do negro.
P63. Negro não pode subir em tijolo que faz logo discurso.
P64. Negro jurado, negro apanhado.
P65. Negro ensaboado, tempo perdido, sabão esperdiçado.
P66. Mais se ensaboa o negro, mais preto ele fica.
P67. Negro não é homem. Em menino é negrinho, moço é molecote, e grande é negro.
P68. Do branco o salão, do negro o fogão.
P69. Negro em festa? Rebenque na mão!...
P70. Judas era branco e vendeu a Cristo.
P71. Penico também é branco.
P72. Preto na cor e branco nas ações.
P73. Roupa preta é roupa de gala.
P74. Branco dançando, negro suando...
P75. Sangue de negro é vermelho como o de branco.
P76. No escuro tanto vale a rainha como a negra da cozinha.
P77. Negro furtou é ladrão, e branco é barão.
P78. Suor de negro dá dinheiro.
P79. Galinha preta põe ovo branco.
P80. Negro é comer de onça porque chega perto dela...
P81. Trabalha o negro p'r'o branco comedor...
P82. Sou negro mas não sou seu escravo!
P83. Negro não quer mingau, mingau no negro.
P84. Negro correndo é ladrão, branco correndo é atleta.
P85. Preto quando está dirigindo carro, ou é chofer ou o carro é roubado.
P86. Todo negro é marginal até prova em contrário.
P87. Negro parado é suspeito, correndo é ladrão, voando é urubu.
P88. Negro parado é vagabundo, andando é suspeito e correndo é ladrão.

Piadas racistas

p1. - Quando preto é bonito?
- Quando chega atrasado no serviço e o chefe diz: "Bonito, hein?"

p2. - Quando preto é bonito?
- Quando vai preso e o delegado olha para o boletim de ocorrência e comenta: "Muito bonito, hein?"

p3. - Quando preto anda de carro?
- Quando vai preso.

p4. - Quando o preto é gente?
- Quando está no banheiro, alguém bate à porta , e ele responde: "Tem gente."

p5. - Quando preto voa?
- Quando cai da construção.

p6. - Quando preto toma laranjada?
- Quando sai briga na feira.

p7. - Quando preto vai à escola?
- Quando a está construindo.

p8. - Quando preto toma banho?
- Quando chove.

p9. - Quando preto sobe na vida?
- Quando explode o barraco.

p10. - Quando negro come galinha?
- Quando encontra um despacho.

p11. - Por que preto usa sapato alto?
- Pra não arrastar as mãos no chão.

p12. - Por que preto come chocolate branco no cinema?
- Pra não morder o dedo.

p13. - Por que preto tem de comer chocolate branco?
- Pra não morder o dedo.

p14. - Por que é que preto só come chocolate branco?
- Para não morder a mão!

p15. - Por que preto é igual a papel higiênico?
- Porque quando não está no rolo, tá na merda.

p16. - Por que preto gosta de ser crente?
- Para chamar o branco de irmão.

p17. - Por que preto não erra?
- Porque errar é humano.

p18. - Por que preto gosta de andar na faixa de segurança.
- Porque só assim consegue pisar em cima do branco.

p19. - Por que o mundo é redondo?
- Pros pretos não cagarem nos cantos.

p20. - Por que Deus, quando criou o universo, fez os planetas redondos?
- Pros negros não cagarem nos cantos.

p21. - Por que o preto fede?
- Pra cego também ter preconceito.

p22. - Por que é que preto fede?
- Para os cegos também poderem ser racistas!

p23. - Por que uma preta grávida não pode tomar óleo?
- Por senão nasce um macaco hidráulico.

p24. - Por que os pretos dos EUA são melhores que os do Brasil?
- Porque estão bem longe.

p25. - Por que na África não tem cartomantes?
- Porque negro não tem futuro.

p26. - Por que o Kinder Ovo é preto por fora e branco por dentro?
- Porque se fosse preto por dentro ele roubava o brinquedinho.

p27. - Por que está cheio de padre negro?
- Por falta de emprego.

p28. - Por que preto gosta de boxe?
- Porque tem um assalto a cada três minutos.

p29. - Por que caixão de preto só tem duas alças?
- Porque não existe lata de lixo com quatro alças.

p30. - Por que caixão de preto tem um monte de furinhos?
- Para os vermes vomitarem!

p31. - Por que o Ray Charles está sempre sorrindo ?
- Porque não contaram a ele que é preto !

p32. - Por que não nasceu nenhum negro de proveta até agora?
- Porque negro tem mais é que se foder, mesmo!

p33. - Vocês sabem por que a Pirelli vai parar de produzir cabos com o plástico preto?!!
- Porque descobriram que eles andavam roubando corrente...

p34. - Que semelhança existe entre o negrão e o papel higiênico?
- Qualquer um dos dois ou tá no rolo ou tá na merda.

p35. - Qual o melhor preto, o brasileiro ou o americano?
- O americano! Porque está mais longe!

p36. - Qual a diferença entre o preto e o câncer?
- O câncer evolui.

p37. - Qual a diferença entre um crioulo e uma lata de merda?
- A lata!

p38. - Qual a diferença entre um negrão e um pote de merda?
- O pote!

p39. - Qual a diferença entre um crioulo e uma xoxota?
- Não existe! Os dois têm os lábios grossos, cabelos encaracolados e, quando se lava, meia hora depois já está fedendo.

p40. - Vocês sabem a semelhança entre um crioulo e uma buceta?
- Ambos têm o cabelo enroladinho, ambos têm os lábios grandes, ambos mesmo depois de lavados continuam fedendo e ambos gostam de levar pau.

p41. - Qual a semelhança entre um carro com o pneu furado e uma preta grávida?
- Os dois estão esperando um macaco.

p42. - Qual a semelhança entre uma preta grávida e o Brasil?
- Os dois vão ter um futuro negro.

p43. - Qual é o parente mais próximo do macaco, o branco ou o preto?
- O branco, pois o preto é o próprio!

p44. - Qual é o cúmulo do desperdício?
- Uma Kombi pegando fogo com três pretos dentro: caberiam 20.

p45. - O que Deus falou, quando fez o segundo preto?
- Ih! Queimou de novo!

p46. - O que foi que Deus disse quando criou o segundo negro?
- Puta merda! Queimou de novo!

p47. - O que é um preto com uma pasta e um celular em cima de uma árvore?
- Um mico empresário.

p48. - Vocês sabem o que é um preto com um telefone celular?
- Um mico-empresário.

p49. - O que é um preto encostado num fusca azul em Osasco ?
- Nada porque preto não é gente, fusca não é carro e Osasco não é cidade.

p50. - O que significaria um preto em cima de uma bicicleta com um cruzado na mão?
- Nada. Porque bicicleta não é meio de transporte, cruzado não é dinheiro e preto não é gente...

p51. - O que significa um negro dentro de um Fiat com um real na mão?
- Nada. Porque real não é dinheiro, Fiat não é carro e negro não é gente.

p52. - Sabe o que significa um preto saindo do trabalho com um cacho de bananas e um cipó em baixo do braço?
- Ele foi buscar a cesta básica e o vale transporte.

p53. - O que significa 1 milhão de crioulos na lua?
- Eclipse lunar!

p54. - O que significa 10 milhões de crioulos na lua?
- Paz na terra!

p55. - O que acontece quando um negrão pisa num monte de merda?
- Aumenta o monte.

p56. - Se um preto e um português jogam bola num lixão, quem ganhará o jogo?
- O preto pois está jogando em casa!!!

p57. - Como se tira um negão de uma árvore ?
- Corta a corda!

p58. - Como as crioulas fazem para saber se estão grávidas?
- Enfiam uma banana na xana, se voltar mordida é porque estão!

p59. - Como fazer o parto de uma negra de forma fácil, rápida, barata e eficiente?
- Pega-se uma banana, enfia-se na vagina da negra e espera-se alguns instantes. Quando o macaquinho morder a banana, puxe que ele vem junto fácil, fácil.

p60. Tava o negão de celular na praia, todo CTA (crente que tá abafando) e vai e vem e tal. Nessa, passa um cara do lado e pergunta pro negão:
- E aí, negão, quanto que tá o jogo?

p61. A semelhança entre uma negra grávida e o Brasil é que ambos tem um futuro negro.

p62. - Você sabia que os crioulos são recicláveis?
- Com os cabelos, se faz bombril; com a pele, se faz saco de lixo; e com a bosta se faz outro crioulo.

p63. - Vocês sabiam que a Zorba está lançando uma cueca especialmente desenhada para negros?
- Já vem cagada...

p64. - Você sabe salvar um preto de um naufrágio?
- Não.
- Ótimo! Um preto a menos.

p65. - Entra um cachorro na igreja e faz xixi no altar. De que cor é o cachorro?
- Preto?

- Não, branco. Se fosse preto, cagava.

p66. Cartaz de um mendigo pedindo esmolas em pleno centro de São Paulo: "Sou cego, e tenho a impressão de que também sou preto!"

p67. E naquela esquina ficava um preto cego com uma plaquinha pendurada no pescoço, com os dizeres: "Sou cego. E tenho a impressão de que também sou preto."

p68. Problema matemático dos negros:
- Um negrão afogado no rio da cidade = poluição.

Todos os negrões da cidade afogados no rio = X.
- O que é X?
- A solução do problema dos negros!

p69. Branco subindo o morro é alpinista, negro subindo o morro está indo para casa. (a ocupação dos morros pelos negros)

p70. Quando preto não caga na entrada, caga na saída, e quando não caga na entrada nem na saída deixa um bilhetinho (escrito) dizendo: "cago depois".

p71. Dois amigos se encontram:
- Olha, eu tô muito decepcionado contigo. Me contaram que você é racista!
- Imagina! Isso é uma calúnia! Eu só não gosto é de alemão.
- Por quê?
- Eles tiveram a chance de acabar com todos os judeus, mas ainda deixaram sobrar um monte.

Parece serviço de preto...

p72. E o coitado do crioulo não tinha sossego na vida. Além de ser preto e pobre, ainda tinha que agüentar gozação de todo lado: "Ô tiziu, ô macaco, ô isso, ô aquilo..."
Mas também, além de ser preto e pobre e gozado por todos, o desgraçado era feio que doía. Nem as *neguinhas* queriam saber de nada com ele.
Aí, ele começa a sentir umas dores terríveis. Vai ao médico (do INAMPS, claro) e fica sabendo da última: além de preto, pobre, alvo de chacotas, feio e rejeitado pelas mulheres, o infeliz era também hemofílico.
Essa era demais. Não chegava tudo, ainda a hemofilia. Morando no Brasil, na certa ia acabar morrendo de aids. Decidido a se suicidar, vai andando pela rua e encontra uma lâmpada mágica. Esfrega e sai o gênio:
- Você tem o direito a três pedidos, ô tiziu!

Não deu outra, pediu tudo o que tinha direito:
- Quero ser *branco, ter bastante sangue e* viver *no meio das mulheres.*

Shazan! O crioulo desaparece e, em seu lugar, o gênio faz surgir... um gigantesco *modess.*

p73. Um crioulo estava andando num deserto africano por três dias sem beber sequer uma gota de água. No quinto dia, já caindo, ele encontra uma lâmpada. Após examinar a lâmpada por um tempo, ele desanimado, quase morrendo, joga a lâmpada no chão. No que a lâmpada toca a areia quente do deserto, acontece uma explosão , e atrás da fumaça sai um gênio português que promete ao crioulo três desejos. O crioulo que já estava quase morrendo fica todo entusiasmado com o portuga e manda seu primeiro pedido:
- Primeiro, eu quero muita, muita água....

O gênio português tira seu lápis da orelha e anota: "crioulo queres muita água!" Logo em seguida, o crioulo manda o segundo pedido:

- Eu quero ver muita buceta, muita xota...

O português anota: "crioulo queres ver muita buceta..."

Finalmente, o crioulo faz seu ultimo pedido:

- Eu quero ser branco!"

Nisso, o gênio português anotou: "crioulo quer muita água, ver muita buceta, e ser branco..." E num segundo, o gênio faz uma mágica e transforma o crioulo em um bidê!

p74. E na África do Sul dois pretos são atropelados por um caminhão dirigido por um branco. Com o impacto, um deles é arremessado bem longe e o outro quebra o vidro do caminhão, indo parar dentro da cabine, todo ensangüentado.

Os dois crioulos são processados; o primeiro, por abandonar o local do acidente; e o segundo, por invasão de propriedade alheia...

p75. Um negro, sentado na calçada em frente a um bar, aparentava tristeza. Aproxima-se um branco e pergunta:

- Por que você está triste?

Ao que o negro responde:

- Fui ao bar e o dono não me atendeu, dizendo que negro não é gente.
- Vamos resolver isso já - diz o branco, indignado, tomando o negro pela mão.

Dirigem-se ao bar, onde o branco pergunta ao dono:

- O senhor tem alguma coisa contra preto?
- Ah! sim, tenho. Tenho aquela faca, aquele revólver, aquela espingarda...

p76. A família de crioulos tem notícia de que existe um rio que faz com que qualquer pessoa o atravesse a nado fique branca na hora. Viajam dias até chegar ao tal rio. O primeiro que se aventura é o pai. Mergulha de cabeça, sai nadando e, ao chegar na outra margem, pum! se transforma num branco. De lá, grita para a mulher:

- Vem, Dolores! Não há perigo!

Ela mergulha, nada e, ao chegar do outro lado, zupt! se transforma numa branca.

- Agora só falta o Ditinho. Vem, Ditinho, vem!

O filho do casal mergulha, começa a nadar, mas, ao chegar no meio do rio, a correnteza começa a levá-lo e ele grita por socorro. O pai faz menção de pular na água para salvar o garoto, mas a mulher o detém:

- Deixa, bem. É preto mesmo...

p77. Em um ônibus vai uma mãe branca com seu filhinho no colo e também uma mãe negra com o seu filho, lado a lado no banco.

O nenê branco ficou com fome e começou a chorar, aí, sua mãe abriu a camisa, pegou o seio e deu-lhe de mamar. Ele mamou. Quando se saciou, deixou a teta de lado e ia começar a dormir, quando a mãe deu uns tapinhas nas suas costas para ele arrotar. Ele arrotou e dormiu.

O pequeno filho da mãe negra também ficou com fome e começou a chorar - procedeu da mesma forma que o "branquinho" - puxou a camisa de sua mãe, queria mamar. A mãe então deu de mamar a seu filho, que se saciou. Ela guardou o seio, fechou a camisa e começou a dar tapinhas nas costas do neguinho, quando disse: "Arrota, meu filho. Arrota!"

O neguinho todo assustado levantou, incontinenti, as mãos para cima."

p78. Perguntaram pro Akito:
- Você se considera racista, japonês?
- Non, de jeito nenhum. Pra mim, todo mundo é igual!
- Tem certeza? Olha...
- Bom, pra falar a verdade... Akito non vai muito com cara de aremão, né?
- Por quê?
- Ah, porque prometeram acabar com judeus e fizeram um serviço de preto, né?

p79. Em uma sala de aula , a professora anunciou:
- Amanhã teremos um exercício sobre cores compostas. Cada um de vocês terá que dizer o nome de uma cor composta, não valendo repetir alguma que foi dita antes. Vão para casa e procurem decorar vários exemplos.

Joãozinho passou a tarde inteira pensando em uma cor que fosse bem difícil, mas só se lembrava de cores fáceis. À noite, ouviu sua mãe comentar com a vizinha que o vestido da outra vizinha era rosa choque, uma cor horrível para vestidos. Perguntou à mãe o que era rosa choque e a mãe lhe explicou que era uma cor de rosa muito berrante. Joãozinho decidiu que no exercício daria esta cor como exemplo. Dia seguinte:
- Mariazinha!
- Azul-piscina, professora.
- André!
- Verde-musgo, professora.
- Mariozinho!
- Cinza-chumbo, professora.
- Tião!
- Rosa-choque, professora.
- Joãozinho!
- Preto-filho-da-puta!!!, professora.

p80. Um belo dia o macaco acordou sem o rabo. Olhou pra bunda, ficou procurando o rabo e não encontrou de jeito nenhum. Ficou desesperado, começou a chorar e foi correndo contar pro leão.
- Poxa, leão. Você não sabe o que me aconteceu. Hoje acordei e quando fui olhar estava sem o rabo.
- Ora, não me enche o saco.
- Mas leão, você e o rei da floresta, você tem que fazer alguma coisa.

E o leão olha pra bunda e vê que ele também está sem rabo.
- E agora, o que será de mim? Eu, o rei da floresta, sem rabo. Todo mundo vai pensar que eu sou um gatinho.

O macaco respondeu:
- Isso não é nada. Pior eu, vai todo mundo achar que eu sou crioulo...

p81. O crioulo está no zoológico, passando perto da jaula do macaco. O macaco começa:
- Psiu! Vem cá.
- Eu? É comigo?
- Você mesmo. Vem cá, pertinho.

O crioulo se aproxima e o macaco fala baixinho:

- Você precisa me dizer o nome do seu advogado.

p82. Um garoto negro, pinta o rosto e vai mostrar ao pai:
- Olha, pai, agora eu sou um menino branco!
- Deixa de ser ridículo - diz o pai. E lhe dá um puxão de orelha. Ele sai gritando e vai mostrar para a mãe:
- Mãe, olhe! Agora eu sou branco!
- Você não tem senso de ridículo não, menino? - diz a mãe - e lhe dá um bom tapa. Ele sai aos pulos, e vai falar com o tio:
- Tio, tio...agora eu estou branco, olhe...
- Larga de ser besta, moleque - esbraveja o tio - e lhe dá um pontapé. O garoto sai de lá reclamando...:
- Não faz nem dez minutos que eu virei branco e já estou com uma bruta raiva desses pretos...

p83. Um crioulo entra numa loja de armas e pede ao vendedor:
- Eu queria comprar uma 357 Magnum...

O vendedor:
- Não temos mais.
- Então eu quero o 38 que tá vitrine...
- Ele já foi vendido.
- Bom, então eu quero o rifle 22 de cano longo que tá atrás de você...
- Ele não está à venda.

O crioulo sai da loja puto da vida e encontra um amigo (branco) que passava naquele momento e reclama:
- Tô puto, o vendedor desta loja deve ser racista. Ele não quer me vender nenhuma arma. Tudo que peço, ele diz que não pode vender...

Ao que o amigo:
- Ah, isto não vai ficar assim. Vou lá dentro tirar satisfação...

Ele entra na loja e vai direto ao vendedor:
- Peraí... Você tem alguma coisa contra os negros?
- Bem... Contra os negros, eu tenho... uma 357 Magnum, um 38 e um rifle 22 de cano longo...

p84. A mamãe negra estava dando uma volta com seu baby; de repente, ela para o carrinho e vê que a criança estava suando um bocado, e resolve abaná-lo. Nisso, vai passando um bêbado, vê aquilo e exclama:
- Olha, dona, se a senhora não botar álcool, num vai pegar fogo não!

p85. O negão estava andando com seu BMW novinho pelas ruas da cidade quando, de repente, um pneu furou. O negão parou o carro para trocar o pneu. Quando estava tirando o pneu furado, passou outro negão pela rua que, ao ver o carro, parou do lado do mesmo e deu uma bela porrada no vidro, reduzindo-o a cacos. O dono do carro ficou furioso:
- Que é isso? Olha o que você fez, seu filho da puta! Vou te dar porrada!!!

O outro negão respondeu:
- Calma! Pode roubar o seu pneu sossegado. Eu só vou levar o toca-fitas...

p86. O dono de uma fábrica de autopeças em SP, já estava P. da vida porque os empregados não trabalhavam direito, faziam greve, ficavam no banheiro cagaaando por duas horas, etc. Até que

um dia encontrou um engenheiro que estagiou numa fabrica no Japão e contava maravilhas da automatização. O dono resolveu automatizar sua fabrica e robotizou tudo. As máquinas trabalhavam uma maravilha e não faziam o corpo mole dos empregados. Só que os robôs eram todos de cor de alumínio, metálicos, e ofuscavam muito a vista do dono. Então, o dono mandou pintar os robôs num fim de semana. Na segunda, o dono ao chegar na fábrica escutou um som diferente do habitual. Ele tomou um susto porque encontrou dois robôs bêbados, oito jogando bola, seis sambando e quatro lutando capoeira.
É que pintaram os robôs de preto...

p87. Três astronautas americanos vão ao espaço. Um deles é negro. Lá pelas tantas o negócio fica bravo lá em cima e um deles vai ter que ser jogado para fora, no espaço. O presidente Clinton, preocupado com a opinião pública, fala:
- O negócio é o seguinte. Vou fazer uma pergunta para cada um. Quem errar dança.

Chega pro primeiro astronauta branco e pergunta:
- Onde foi jogada a primeira bomba atômica?

E o astronauta responde :
- Hiroshima.
- Este tá safo.

Chega pro segundo astronauta branco e pergunta:
- Quantas pessoas morreram nesta tragédia?

E o astronauta responde:
- 200 mil (para os historiadores eu confesso que chutei o número[1]).
- Este também tá safo.

Aí chega para o astronauta preto e pergunta:
Nome completo, data de nascimento, filiação e gosto musical dos 200 mil ...

p88. Um negão trabalhava em uma gráfica, na guilhotina. Um dia marcou bobeira e a guilhotina cortou a ponta de um de seus dedos... Foi levado a um hospital, atendido e avisado de que havia uma pessoa morta que tinha deixado todos os órgãos para doação... Só que era branco... O preto aceitou e o dedo foi implantado...Uma semana depois o tição morreu. Qual a causa? O dedo branco rejeitou o resto...

p89. Dois filhotes de leão estavam brincando na savana africana junto da mamãe leoa. Eis que passa saltitando um filhote de gazela. Os pequenos leões olham para a mãe como que pedindo aprovação. A mãe acena positivamente com a cabeça e os dois saem em disparada atrás da gazela até que a alcançam e estraçalham-na para fazer um lanche rápido. Voltam, e a mãe orgulhosa da valentia e rapidez dos filhotes os cumprimenta. Três horas depois, passa correndo um filhote de zebra, os leões aprendizes olham para a mãe com ar curioso e esperam o sinal. A mãe faz sinal de aprovação e a cena se repete, em minutos a zebra é alcançada e devorada como café da tarde. Duas horas depois, passa um negrinho africano correndo, e os leõezinhos, alvoroçados e ainda famintos, olham para a mãe esperando a aprovação, já contada como quase certa. Para surpresa dos leõezinhos, porém, a mãe sacode a cabeça negativamente e diz:
- Cacaca não, filhinhos, cacaca não !!!!

p90. Um certo dia, na clínica, entra um negão (N), de 2 metros de altura, e diz ao médico:

[1] A expressão entre parênteses não pertence ao autor desta dissertação; a piada foi tirada assim de um *site* da *internet*.

- Doutor eu estou com uma dor na perna e não sei o que é?

O médico muito pensativo diz:

- Faz o seguinte: fica de quatro no canto da esquerda do meu escritório.

O negão, sem perguntar, foi para o canto e ficou de quatro. Em seguida o médico fala:

- Não, aí não é bom, fica de quatro no canto da direita.

Novamente, lá foi o negão, sem perguntar, para o canto da direita. E o médico falou:

- Não, aí também não é bom ficar, fica de quatro aqui na minha frente. O negão, já indignado, tomou coragem e perguntou o que ele estava fazendo, e o médico respondeu:
- Não, eu não estou vendo o teu problema na perna; é que eu vou receber uma mesa preta e estava vendo em que posição ela fica melhor ...

p91. Um negão entrou num bar, onde o dono não gostava de pretos, e pediu uma dose de uísque. Então o barman foi falar com o dono:

- Tem um negão aí fora querendo uma dose de uísque.
- O quê? no meu bar? Cobra 10 reais pra ele se tocar que aqui não e lugar pra preto.

O barman serviu o uísque, o negão tomou, pagou os dez reais e pediu uma dose dupla. O barman foi novamente falar com o chefe:

Chefe, agora ele pediu uma dose dupla.

- Porra, então cobre 30 reais.

E lá foi o barman, serviu o negão, ele tomou, pagou os 30 reais e pediu outra dose dupla. O barman outra vez para o chefe:

- Chefe ele pediu outra dose dupla!!

E o chefe:

- Então manda todos esses branquelos embora, que agora só atendemos pretos!!!

p92. Um preto passava por uma rua, com um papagaio no ombro, quando um sujeito. Um sujeito do outro lado da rua grita: - Quer vender o macaco? Ao que o crioulo responde:

- Cê é burro, não tá vendo que isso é um papagaio?
- Sim, por isso mesmo que eu estava fazendo a pergunta pra ele.

p93. Foi o negão lá pra China aprender um pouco da cultura e da língua chinesa. Chegando lá, ele achou interessante o nome dos chineses, que tinham um som meio estranho para o negão, tipo "pin cho hung", "ping tuon fung"... Interessado em saber como os chineses davam nome aos filhos, ele foi à beira de um rio e viu a chinesada jogando recém nascidos na rio. Não entendendo, ele perguntou à chinesa:

- O que é que você esta fazendo com seu bebê? E a chinesa:
- É assim que nóis dá nome em filho.. Joga n'água e o som que fizer é nome de filho, né?

Então a chinesa jogou o filho na água e não deu outra , fez aquele barulho: "Ping Ting Shwing". E esse ficou sendo o nome do filho.

Voltando ao Brasil, o negão se casou e teve a mesma idéia, teve seu filho, e foi ao rio mais próximo para ver que barulho fazia para dar o nome ao filho...O negão pegou o neném, rodou, rodou, rodou, e jogou o neném na água. E, atento ao barulho que fez, ele batizou seu filho: "CHIM...PANN..ZEEE..."

p94. O médico foi fazer um parto de uma mulher negra.

Tirou o primeiro:

- Que negrinho lindo!... Espera aí! Tem mais um!

Tirou o segundo e disse:
- Espera aí, tem mais um!

Tirou o terceiro e disse:
- E tem mais um, fecha que é arrastão!

p95. Tava lá um baixinho todo orgulhoso do tamanho de seu pipi/saco/trola/ mijando no mictório, quando chegou ao lado dele um negão para mijar também. O baixinho ficava olhando o pirulito do negão e o negão não gostou e perguntou:
- O que você está olhando?

O baixinho respondeu, todo orgulhoso:
- Nada não, olha aqui o que meu pau tem gravado: "I love maria". Isso pq meu pau é super avantajado e deu para escrever tudo isso.

Daí, o negão virou seu pau para o baixinho e mostrou o seguinte letreiro: "welcome to senegal, have a nice and happy day"

p96. Um negão ganhou na sena e chegou logo para o cara que era o mais rico da cidade e disse:
- Agora eu sou igual a você, porque tenho muito dinheiro.

O cara respondeu:
- Igual nada, porque eu tenho uma mansão...

Aí o negão comprou um terreno ao lado do cara rico e construiu uma mansão do dobro do tamanho da do vizinho e falou:
- Agora eu sou igual a você, pois também tenho uma mansão enorme. O cara respondeu:
- Igual nada, porque eu tenho 3 carros na garagem...

Aí o negão comprou 6 carros, chegou para o vizinho e disse:
- Agora eu sou igual a você, pois também tenho um monte de carros ...

O cara respondeu:
- Igual nada, agora você é melhor...

O negão encheu-se de orgulho e falou:
- Por que tenho mais carros?
- Não, é porque você tem um vizinho branco, e eu tenho um vizinho negro.

p97. Era o grande dia. Mariazinha ia apresentar seu namorado (Tião) e futuro marido à família. O pai recebe o noivo e percebe que ele é um pouco negro, para não dizer um tição. Mas como? um negro na família!... Então, para dificultar o casamento, ele resolve impor uma série de exigências ao noivo.
- Bem, você sabe, Tião, nós sempre demos do bom e do melhor para a Mariazinha; então, para casar, você deve comprar uma grande casa com vista para o mar.
- Sem problema. Quando Tião ama, Tião compra.

O pai resolveu então dificultar um pouco mais.
- Também deve ter bastante cultura. Você sabe falar chinês mandarino?
- Quando Tião ama, Tião aprende.

Aí o pai apelou:
- Ô droga!!! Então tem que ter um pau de 40 centímetros!

Ao que o negrão respondeu:
- Não tem problema. Quando Tião ama, Tião corta.

p98. Um médico estava num trabalho de parto. O neném, um neguinho, nasceu. Mas o doutor ficou por mais de 20 minutos, ainda, batendo na bunda do moleque. Ninguém entendeu nada. Foram perguntar o motivo ao médico. Ao que o médico disse, enfurecido:

- O trabalho de parto já acabou! Estou é enchendo esse FILHO DA PUTA de porrada pra ele devolver o meu Rolex!!!

p99. Dois pretos subiram de bicicleta a serra de Petrópolis. Depois, para descer, pediram carona a um motorista de caminhão. Subiram com as bicicletas no caminhão, que estava cheio de bolas de boliche. De repente, observam um carro de policia correndo atrás deles. O policial faz sinal pro motorista do caminhão parar. O caminhão pára. O policial, fala alto pro motorista do caminhão:

- Isso é um absurdo! Um ABSURDO! Você tá carregando um caminhão cheio de ovos de crioulo!!! E olha só: dois já chocaram e já roubaram duas bicicletas!

p100. Um macaco ao atravessar um rio cheio de piranhas ficou sem o rabo!!! Do outro lado, estava ele a se lamuriar, chorar, quando chega o leão e pergunta por que toda aquela choradeira. O macaco mostra a desgraça que lhe aconteceu. O Leão mostra que também está sem rabo pela mesma razão. O macaco não se conforma com a desgraça do leão e retruca:

- Você sem rabo tudo bem, mas eu sem rabo viro um negrão!!!

p101. Com o *apartheid*, na África do Sul, todos os dias a professora orientava os alunos em classe dizendo: "Os brancos sentam nas cadeiras da frente e os pretos sentam nas cadeiras de trás" E assim seguiam os anos. Com a vitória de Mandela e o fim do *apartheid* a professora no primeiro dia dos novos tempos diz aos alunos: "Caros alunos, estamos em novos tempos, portanto entre nós não existe mais gente branca ou negra, e para igualar vamos nos considerar todos VERDES! Portanto, os verdes claros sentam na frente e os verdes escuros sentam atrás..."

p102. Deus criou todos os homens e como tinha pouca tinta só pintou uma parte de preto. A partir deste momento da criação, dois fatos marcantes tiveram conseqüências no corpo dos humanos e respondem a duas perguntas metafísicas:

1) - Sabem por que os negros têm as mãos e os pés brancos?
   - Porque mal Deus acabou de pintá-los de preto, eles saíram correndo de quatro e como a tinta estava fresca...
2) - Sabem por que o cu dos brancos é preto?
   - Porque o pau dos crioulos ainda tinha a tinta fresca.

p103. Estavam os três crioulinhos discutindo qual dos pais dos três era mais preto. O primeiro disse:

- Meu pai é tão preto, mas tão preto, que um dia ele se cortou com uma faca e saiu muito sangue, e eu vi que o sangue dele era preto.

O segundo retrucou:

- Ah, isso não é nada. O meu pai é tão preto, mas tão preto, que um dia ele quebrou a perna e deu pra ver que o osso era preto.

O terceiro arrematou:

- Mas quem é o mais preto mesmo é o meu pai. O meu pai é tão preto, mas tão preto que um dia a gente tava em casa, ele soltou um peido e nós passamos o dia inteiro no escuro...

p104. De um escritor africano anônimo:
Meu caro irmão branco,
Quando eu nasci, eu era negro,

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Quando eu cresci, eu continuei negro,
Quando eu pego sol, eu sou negro,
Quando eu sinto frio, eu permaneço negro,
Quando eu sinto medo, eu sou negro,
Quando eu adoeço, eu sou negro,
Quando eu morrer, eu serei negro,
Enquanto que você, homem branco...,
Enquanto você nasce, você é rosa,
Quando você cresce, você é branco,
Quando você vai ao sol, você fica vermelho,
Quando você sente frio, você fica azul,
Quando você tem medo, você fica verde,
Quando você adoece, você é amarelo,
Quando você morrer, você será cinza,
E após tudo isto, você ainda tem o topete de me chamar de "HOMEM DE COR" !!!

p105. TESTE: Você é racista?
Um negrão entra em um galinheiro que tem 20 galinhas e leva 5. Quantas ficaram?
Respostas: 15 : Você é racista; 25: Você não é racista (O negrão levou 5 galinhas e colocou no galinheiro)

p106. Um preto chega pro delegado pra explicar o que tinha acontecido, o delegado não dá nem ouvido e taca ele numa cela com cinco brancos esfomeados. Depois de um mês, quando o delegado passa pela cela de novo, quantos presos ele encontra? - Um, o crioulo: os cinco brancos morrendo de fome se tornaram canibais, tentaram comer o preto e morreram intoxicados.

p107. Um menino judeu e preto chegou pra mãe e perguntou:
- Mãe, eu sou mais preto ou mais Judeu?

Ao que a mãe não entende a pergunta:
- Por que, meu filho?
- Fala, mãe! Mais preto ou mais judeu?
- Sei lá, meu filho, mas ... POR QUÊ ?
- É que um amiguinho meu do colégio está vendendo a bicicleta, e eu não sei se eu pechincho ou se eu roubo !!!

p108. No consultório médico estava tudo bem, quando entra pela porta um negão com um sapo em sua cabeça. Chegada a sua vez, a assistente manda-o entrar. Ele se senta e o Doutor pergunta:
- Qual é o seu problema?
- O Sapo responde: - Olha, Doutor, tudo começou com uma hemorróida.