



## SIGNIFICAÇÃO E VALORES ÉTICOS (SONDAGENS PRELIMILARES)

**Eduardo Guimarães\***

DL-IEL/LABEURB

UNICAMP – UNEMAT – CNPq

**Resumo:** *Este texto se propõe a refletir, a partir de análises semânticas, sobre a constituição histórica de valores éticos. Ou seja, se propõe a considerar a possibilidade de sustentar a validade do estabelecimento de valores éticos a partir da análise semântico-enunciativa de enunciados e de textos específicos. Para isso faz análises enunciativas de enunciados de textos que, direta ou indiretamente, designam ou argumentam sobre algo e assim movimentam a partilha de valores morais de uma sociedade. Vou tomar textos da história do Brasil desde o século XVI envolvidos em relações próprias do processo de colonização. Tomar a questão neste percurso coloca a análise diante do tema da diversidade cultural, no tempo e no espaço, e da relação desta com o funcionamento da sociedade brasileira, e dos litígios que ela produz. Este procedimento considera que a análise da significação da linguagem pode nos permitir compreender questões tratadas no domínio da antropologia, da história, da sociologia, da ética, por exemplo. Pelo resultado do percurso de análise, fazemos ao final uma reflexão sobre o caráter político da constituição de uma ética e consideramos que as análises indicam, como princípio ético fundamental, o princípio da igualdade.*

**Palavras-chave:** *Ética, Igualdade, Enunciação, Designação, Argumentação, Semântica.*

**Abstract:** *This text proposes to reflect, based on semantic analyzes, on the historical constitution of ethical values. In other words, it proposes to consider the possibility of sustaining the validity of the establishment of ethical values based on the semantic-enunciative analysis of utterances and specific texts. For this purpose, it does enunciative analyzes of statements of texts that, directly or indirectly, designate or argue about something and thus move the sharing of a society's moral values. I will take texts from the history of Brazil*

*since the 16th century involved in specific relations to the colonization process. Taking the issue along this path raises the analysis before the theme of cultural diversity, in time and space, and its relationship with the functioning of Brazilian society, and the litigation it produces. This procedure considers that meaning of language analysis can allow us to understand issues dealt with in the field of anthropology, history, sociology, ethics, for example. Due to the result of the analysis, we make at the end a reflection on the political character of the constitution of an ethics and consider that the analyzes indicate, as a fundamental ethical principle, the principle of equality.*

**Keywords:** *Ethics, Equality, Semantics, Enunciation, Designation, Argumentation.*

O objetivo deste trabalho é considerar a possibilidade de sustentar a validade do estabelecimento de valores éticos a partir da análise semântico-enunciativa de enunciados e de textos específicos. No exercício da linguagem, nos acontecimentos de enunciação, fala-se de algo, não como aquilo que pré-existe, mas como algo de que se pode falar porque a linguagem dá sentido àquilo de que fala, porque significa.

Este trabalho se dedica a fazer análises enunciativas de enunciados de textos que, direta ou indiretamente, designam ou argumentam sobre algo e assim movimentam a partilha de valores morais de uma sociedade.

Vou tomar textos da história do Brasil desde o século XVI que estão envolvidos em relações próprias do processo de colonização. Tomar a questão neste percurso coloca a análise diante do tema da diversidade cultural, no tempo e no espaço, e da relação desta com o funcionamento da sociedade brasileira, e dos litígios que ele produz.

Este procedimento considera que a análise da significação da linguagem pode nos permitir compreender questões tratadas no domínio da antropologia, da história, da sociologia, da ética, por exemplo. Especificamente espero poder refletir, a partir destas análises, sobre a constituição histórica de valores éticos.

## **1. Análises**

Para colocar a questão, relacionando-a à história do Brasil, vou fazer sondagens em diversos momentos da história brasileira, desde a chegada dos portugueses em 1500. Farei sondagens específicas sobre enunciados e textos tomados a cada um dos séculos de XVI a XXI, e

produzidos em condições tais que indicam relações enunciativas diferentes, quanto a *quem diz* e *a quem se diz*. Com este percurso histórico espera-se entrar na discussão das relações em grupos sociais diferentes. A partir disso se procurará refletir sobre a formulação de princípios éticos.

## 1.1. Sobre Línguas Indígenas (Século XVI-início XVII)<sup>1</sup>

### 1.1.1. Um argumento “oportuno”

A obra de Gandavo, *História da Província Santa Cruz*<sup>2</sup> de 1576, traz uma passagem muito conhecida e que vou utilizar aqui para os objetivos deste texto<sup>3</sup>. Nesta obra, no capítulo “Do Gentio”, encontra-se o recorte que segue

(1){[A]**Esta [língua] de que trato:** é mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar; Alguns vocábulos há nela de que não usam senão as fêmeas, e outros que não servem senão para os machos }; {[A1]*Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela, f, nem, l, nem, r*}, {[A2]coisa digna de espanto}, {[B]porque {[B1]*assim* não têm Fé, nem Lei, nem Rei}}. {[C]*E desta maneira* vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido. }

Trata-se de um texto cujo EU, enquanto lugar social que enuncia, é um EU-português (colonizador) que fala sobre os indígenas que aqui estavam quando os portugueses, em nome do Tratado de Tordesilhas, tomaram posse do que chamaram *Terra de Santa Cruz*. Este EU-português apresenta este relato a um TU-português. É uma enunciação entre portugueses, entre europeus, sobre os habitantes da terra da qual tomaram posse.

A sequência [A] se apresenta como uma descrição de características das línguas dos habitantes da terra. Nesta descrição, o que marcamos como [A1] apresenta uma descrição de ordem fonético-fonológica: a ausência dos fonemas /f/, /l/ e /r/. Já em [A2] encontramos uma avaliação do alocutor (o EU-português) sobre este traço que se atribui à língua (ter ou não tais “letras”). Podemos parafrasear [A1, A2] por [A2’] *não ter f, l, r é digno de espanto*. E [A2] se articula com [B] pelo operador *porque*. Deste modo o que é dito em [A2] é sustentado por um argumento diretivo, a sequência [B], como se vê pela paráfrase [*porque*]

*não têm fé, nem Lei, nem Rei PORTANTO isso é Coisa digna de espanto.*

E há algo mais. Podemos observar que em B a sequência [B1] – *assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei* – se articula também diretamente a [C]. Esta relação se dá pelo operador *desta maneira*. Esta argumentatividade diretiva pode ser observada pela paráfrase:

(1C') Os índios não têm fé, nem Lei, nem Rei POR ISSO vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso nem medido.

Particularmente interessante é como o texto sustenta que os índios não têm fé, nem lei, nem rei. Para isso é preciso considerar que há uma outra relação argumentativa entre [A1] e [B1], articulada pelo operador *assim* (portanto):

{[A1]*Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela, f, nem, l, nem, r*  
PORTANTO{[B1]*assim* não têm Fé, nem Lei, nem Rei. }

Ou seja, não ter as referidas letras sustenta também a conclusão *não têm Fé, nem Lei, nem Rei*. Em outras palavras: não ter as letras f, l, r sustenta a conclusão *não têm fé, nem lei, nem rei* que sustenta a conclusão: *vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido*[C]. E ao mesmo tempo sustenta *Coisa digna de espanto*. *Coisa digna de espanto* se apresenta no texto como uma reação evidente, necessária, diante de uma característica linguística. E o que esta evidência significaria?

A conclusão *coisa digna de espanto* é claramente apresentada, na relação de alocação, como uma avaliação, sobre o que se diz, do alocutor que, já o dissemos, podemos caracterizar como português (*colonizador*). Nesta cena enunciativa, o falante, ao ser agenciado em alocutor-português<sup>4</sup>, sustenta algo que podemos parafrasear como:

(1') *A língua dos índios não tem f, l, ou r, ENTÃO os índios não têm fé, nem lei, nem rei e POR ISSO vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido: são bárbaros.*

E nesta medida pode-se estabelecer a seguinte relação de argumentatividade diretiva<sup>5</sup>:

*(1a) A língua dos índios não tem f, l, ou r, PT os índios não têm fé, nem lei, nem rei e PT vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido: são bárbaros.*

Esta caracterização da língua (ter ou não ter tais fonemas) aparece de modos diferentes em um texto de Gabriel Soares de Souza em 1587 e em um texto de Frei Vicente de Salvador em 1627. Mesmo que de modos relativamente diferentes, estas características são tomadas na argumentação cuja conclusão, tal como acima, e se verá a seguir, é que os índios são primitivos, bárbaros, não-cristãos.

### **1.1.2. A Inversão do Argumento**

Num texto da mesma época deste de Gandavo, de Gabriel Soares de Sousa<sup>6</sup> (1587), encontra-se algo assemelhado. Tal como em Gandavo, há uma enunciação de um EU-português para um TU-português. Tomemos o recorte abaixo.

(2) [B] mas faltam-lhe [aos índios] três letras do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronúnciação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronúnciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedçam, nem obedecem a ninguém, nem o pai ao filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som da sua vontade; para dizerem Francisco dizem Pancisco, para dizerem Lourenço dizem Rorenço, para dizerem Rodrigo dizem Rorigo; e por este modo pronúnciam todos os vocábulos em que entram estas três letras (SOUZA, 1587, 291-292).

Da mesma forma que no texto de Gandavo, o recorte (2) apresenta uma descrição da língua que retoma a de Gandavo: *faltam-lhe três letras do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado*. Descrição seguida, tal como em Gandavo, de uma avaliação do alocutor, *coisa muito para se notar*. Em seguida vem um conjunto de relações em que, para cada falta considerada, o alocutor apresenta uma consequência: se (a língua) não tem F é porque (os índios) não têm Fé; Se não tem L é porque não têm Lei; se não tem R é porque não têm Rei<sup>7</sup>.

Tomemos o caso da falta do F, como exemplo. Para refletir sobre isso consideremos modos de parafrasear (B.1):

(B.1)[B.1']se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem.

Este enunciado pode ser parafraseado por *(a língua) não tem F porque (os índios) não têm Fé*.

Observa-se aqui também a relação de argumentatividade diretiva:

(B.1.1) Não ter Fé, nem Lei, nem Rei PT Não ter F, L, R<sup>8</sup>.

Por esta análise semântica da argumentatividade do texto de Soares, pode-se observar que ele relaciona as características de língua e de cultura indígena de modo diferente do texto de Gandavo, partindo da mesma descrição da língua indígena, não ter F, nem L, nem R.

### 1.1.3. Deslocando o Argumento

Há, ainda, daquela época, um outro modo de falar da língua dos indígenas naquele momento. É o que encontramos em um texto de Frei Vicente do Salvador<sup>9</sup>, publicado um pouco mais tarde, já no início do século XVII. Observemos especificamente o recorte 3.

(3){[A]E sem falta são mui eloquentes, e se prezam alguns tanto disto que, da prima noite até pela amanhã, andam pelas ruas e praças pregando, excitando os mais à paz, ou à guerra, ou trabalho, ou qualquer outra coisa que a ocasião lhes oferece, e entretanto que um fala, todos os mais calam, e ouvem com atenção, }{[B1] **mas** nenhuma palavra pronunciam com f, l ou r,

não só das suas, mas nem ainda das nossas porque se querem dizer Francisco, dizem Pancicu; e se querem dizer Luis, dizem Duhi; [B2]e o pior é que também carecem de fé, de lei e de rei, que se pronunciam com as ditas letras.} (SALVADOR, 1627, p. 60).

Sem me deter na análise, vemos que (a língua) não ter f, nem l, nem r não é argumento para (os índios) não terem fé, nem lei, nem rei, nem o contrário disso. O que se tem é *nenhuma palavra é pronunciada com f, l ou r (...)* e o pior é que também carecem de fé, de lei e rei. São, neste caso, dois argumentos<sup>10</sup>: *não ter f, nem l, nem r*, e um segundo argumento, *não ter fé, nem lei, nem rei*. E este segundo argumento é dado como decisivo para a conclusão que se apresenta no texto, o que é significado por *e o pior*, para sustentar o modo como os índios são considerados: desde o texto de Gandavo trata-se de sustentar os índios como bárbaros. No caso presente *e o pior* faz os dois argumentos indicarem diretamente uma conclusão negativa.

Os três textos sustentam isso. Partem de uma mesma descrição, não ter f, l, r, mas caracterizam diferentemente a relação língua e cultura: ou não ter f, l, r PT não ter fé, nem lei, nem rei PT os índios são bárbaros; ou não ter fé, nem lei, nem rei PT a língua não tem f, l, r PT os índios são bárbaros; a língua não tem f, l, r e pior, os índios não têm fé, nem lei, nem rei PT os índios são bárbaros.

O que temos aqui é, do ponto de vista de nossa questão, textos que, por caminhos não exatamente iguais, significam os índios como primitivos e assim sua condição de bárbaros, que não podem ser o que são, que precisam, portanto, ser ou excluídos ou convertidos. Ou seja, estes textos, enunciados do lugar do português (colonizador), como tantos outros, instalam o sentido de uma desigualdade, há os que fazem parte e os que não fazem, não podem fazer. E que só farão parte se se converterem. Independentemente dos sentidos sobre a relação língua e cultura chegam à mesma conclusão, ao mesmo sentido de desigualdade (de um lado cristãos, europeus; de outro habitantes da terra, não cristãos (bárbaros).

Há aqui uma questão, que vamos chamar de étnica e linguística, que é apresentada como uma desigualdade que, em virtude mesmo da diferença envolvida, significa os índios como inferiores, como excluídos.

## 1.2. Uma relação de alocação indígena: carta do índio Poty (Século XVII - 1645)

Numa carta escrita em tupi pelo índio Poty<sup>11</sup> para Felipe Camarão<sup>12</sup>, vemos, logo no primeiro parágrafo, que se instala um EU, enquanto lugar social de dizer (alocutor), e um TU, enquanto lugar social a quem se diz (alocutário):

(4) “Eu me envergonho da nossa família e nação ao me ver ser induzido por tantas cartas vossas à traição e deslealdade, isto é, a abandonar os meus legítimos chefes, de quem tenho recebido tantos benefícios.”

O alocutor se constitui na relação com um *vós* (*Felipe Camarão*) e aqueles assim significados podem, juntos, ser referidos por um *nós* (*nossa família*). E mais à frente aparece um *nós* que também se refere tanto ao eu, enquanto agenciado em alocutor, quanto ao tu agenciado em alocutário:

(5) “Os ultrajes que *nos* têm feito mais do que aos negros e a carnificina dos da *nossa* raça, executada por ele na Bahia da traição, ainda estão bem frescos na *nossa* memória”.

E este *nós* aparece como possessivo em *nossa raça*. E esta raça são os índios. O alocutor fala do lugar do índio a um alocutário também índio. Ou seja, *a alocação é entre um alocutor-índio a um alocutário-índio*. A este *nós* se opõe um *eles*, por exemplo, em

(6) “Eles nos chamam e vivem conosco como irmãos; portanto, com eles queremos viver e morrer. Por outro lado, em todo o país se encontram os nossos escravizados pelos perversos portugueses, e muitos ainda o estariam, se eu não os houvesse libertados”.

O *eles* inicial retoma *holandeses* expresso anteriormente no texto. E depois *portugueses* se opõe a *holandeses* e se apresenta assim como um outro *eles*.

Aqui está significada uma relação de alocação indígena, a propósito da relação com os de fora (no texto isso aparece na palavra *estrangeiros*



mais ao fim que inclui *holandeses* e *portugueses*, pelo menos). Estes *sobre quem se fala* na alocução são referidos por seus nomes, *holandeses* e *portugueses*. *Holandeses* aparece retomado anaforicamente por *eles*. Esta relação entre indígenas, que a enunciação significa, coloca também a questão do espaço de enunciação da época. A carta é escrita em tupi<sup>13</sup>, de um índio a outro, e assim se relaciona com as línguas destes *eles* (portugueses e holandeses).

Um aspecto decisivo aqui é que a enunciação de Poty significa claramente que esta relação com outros, de fora, *coloca em questão* a escravidão dos índios. Isto aparece na forma de argumento que sustenta a conclusão. Tomemos o recorte (7). Neste recorte a conclusão é:

(7a) *Não Filipe, vós vos deixais iludir,*

E o argumento é:

(7b) *é evidente que o plano dos celerados portugueses não é outro senão o de se apossarem deste país, e então assassinares ou escravizares tanto a vós como a nos todos.*

Note-se a possibilidade da paráfrase

(7b) *é evidente que o plano dos celerados portugueses não é outro senão o de se apossarem deste país, e então assassinares ou escravizares tanto a vós como a nos todos. POR ISSO eu digo*

(7a) *vós vos deixais iludir.*

Independentemente de considerar quem tem razão sobre aliar-se a holandeses ou portugueses, que a carta de Poty significa claramente, esta carta significa a tomada de posição *de índios* contra *a violência aos índios* e à sua *escravização*.

Aqui fica significada uma diferença étnica, como uma desigualdade que coloca os indígenas na posição de lutar contra a dominação dos portugueses e holandeses.

Ressalte-se, pela importância que isso tem, que se trata de uma alocução alocutor-índio – alocutário-índio, que se refere a um *eles*

(portugueses e holandeses). Os índios são os que dizem e não aqueles sobre quem se fala, diferentemente do que se vê nos textos de Gandavo, Soares e Frei Vicente.

### 1.3. O Escravo Fala (século XVIII)

Tomemos agora uma carta<sup>14</sup> de um negro escravo escrita a seu proprietário no século XVIII. Recortemos o enunciado inicial da carta:

(8) Meu Senhor, nós queremos pás e não queremos guerra;

O escravo, que não deveria falar, fala. Fala<sup>15</sup> agenciado enquanto falante pela língua portuguesa (a língua do seu senhor e não a língua de seus ancestrais). Este agenciamento pela língua portuguesa é assim parte de sua condição de escravo. O escravo, que não tem direito a falar, fala, pois a linguagem, de alguma maneira, o constitui como humano. E o constitui enquanto falante da língua do *senhor*, a despeito do senhor.

Vejamos como e o que ele fala. O vocativo que inicia o texto é *Meu senhor*. O que constitui uma relação de alocação entre um EU (meu), alocutor, e um outro tomado como TU (meu senhor – aquele que é senhor de alguém, no caso, de mim – o escravo), alocutário.

Quem é este alocutor, quem é este alocutário?

Este alocutor é parte de um *nós*. Ele diz *nós não queremos guerra*. A que este *nós* se refere? Vejamos: *Nós* se relaciona e se opõe a *pretos Minas*; e se opõe, numa outra relação, a *feitores* (esses se relacionam ao mundo do Senhor). Estes nomes estão em enunciados como:

(9) “Não nos hade obrigar a fazer camboas<sup>16</sup>, nem amariscar, e quando quizer fazer camboas e mariscar mande os seus *pretos Minas* (3º. Parágrafo);

(10) Os atuais *Feitores* não os queremos, faça eleição de outros com a nossa aprovação” (11º. Parágrafo). (Grifamos).

Este acontecimento da carta constitui (os enunciados trazem os nomes *pretos Minas*, *Feitores*) como seu *passado* um memorável de relações sociais na escravidão, como *presente* um embate entre “escravos” e senhor” (proprietário dos escravos) e um *futuro* de

sentidos: a possível resposta do senhor; o sentido da liberdade a ser enunciado por outros, mais tarde.

O EU que enuncia é o alocutor-escravo, que enuncia a um alocutário-senhor. Tem-se uma relação de desigualdade e mais especificamente de dominação (propriedade). O EU que diz se diz do lugar do escravo, do dominado. E a argumentação do alocutor-escravo não argumenta para a liberdade, argumenta para a distribuição dos afazeres dos escravos, um rearranjo de sua rotina<sup>17</sup>.

Isto pode ser observado pela argumentação do texto, tal como se pode ver, no penúltimo parágrafo da carta, na articulação:

(10.1) “Estamos prontos para o servir-mos como dantes, porque não queremos seguir os mãos costumes dos mais Engenhos”.

O texto argumenta para servir novamente ao senhor, o argumento nesta relação é “porque não queremos seguir os mãos costumes dos mais Engenhos”, que sustenta a conclusão “Estamos prontos para o servir-mos como dantes”. É um argumento de um alocutor-escravo submetido a seu alocutário-senhor.

Por outro lado há uma argumentação cujos argumentos são a enumeração das condições para voltar ao trabalho que sustenta a conclusão. A articulação inicial da carta coloca:

(10.2) Meu Senhor, nós queremos pás e não queremos guerra: Seu meu senhor também quiser nossa pás há de ser nesta conformidade, se quiser estar pelo que nós quisermos a saber.

Nesta articulação tem-se algo prarafraseável por

(10.2’) Meu Senhor, nós queremos pás e não queremos guerra, MAS Seu meu senhor também quiser nossa pás há de ser nesta conformidade, se quiser estar pelo que nós quisermos a saber.

Há uma afirmação inicial que poderia levar a considerar à conclusão *por isso vamos voltar ao trabalho*. A sequência no entanto coloca uma contraposição, uma relação de argumentatividade concessiva portanto, que podemos representar por

(10.2'') Meu Senhor, nós queremos pás e não queremos guerra, NT<sup>18</sup> Seu meu senhor também quiser nossa pás há de ser nesta conformidade, se quiser estar pelo que nós quisermos a saber”.

Nesta medida o argumento dominante, significado na concessão, é *faça o que pedimos PT voltaremos ao trabalho*. Veja que é possível parafrasear a passagem por *faça o que pedimos e desta maneira voltaremos ao trabalho*. Por outro lado, *o que pedimos*, no texto, é enunciado por *há de ser nesta conformidade*, reescriturado a seguir por *o que nós quisermos*. E esta reescrituração é por sua vez reescriturada por uma enumeração que percorre quase todo texto (apresento alguns elementos da enumeração):

(10.3) Em cada semana nos há de dar os dias de sexta fra e de Sábado para trabalharmos para nós (...); não nos hade obrigar a fazer cambuas, nem amariscar (...); Faça huma barca grande para quando foi para Bahia nós metermos as nossas cargas para não pegarmos fretes; (...); Poderemos plantar nosso arros onde quizermos, e em qualquer Brejo, sem que para isso peçamos licença, e poderemos cada hum tirar jacarandas ou qualqur pau sem darmos parte para isso.

A maior parte da carta constitui-se dessa enumeração. O texto, assim, significa o lugar que cada um, previamente, tem na sociedade (o senhor, o escravo, etc). O escravo não fala aí de um outro lugar senão o de escravo, o das condições para ele continuar escravo. Sua diferença é significada como uma desigualdade que ele enuncia, em certa medida, em concordância com seu senhor<sup>19</sup>.

Temos aqui uma terceira configuração de relação que a enunciação significa. Não é um alocutor-europeu que diz da exclusão de um ele (índio, negro no Brasil), é o alocutor-escravo que diz sua exclusão (diferente da relação alocutor-índio – alocutário-índio da carta de Poty), assim como da relação alocutor-português – alocutário-português.

#### **1.4. Sentidos de Escravo e Cidadão (século XIX)**

Tomemos agora o texto *Manifesto da Confederação Abolicionista do Rio de Janeiro* de José do Patrocínio<sup>20</sup>, 1883. Para o que vou aqui

analisar deste texto, me valerei também de uma análise de aspectos da *Constituição do Império*, 1824.

Começo pela análise do sentido de *escravo* no *Manifesto*. Tomemos dois recortes correlacionados:

(11) A lei fundamental do nosso paiz garantiu na sua maior amplitude a propriedade e nenhuma mais absoluta do que a liberdade natural de cada homem.

Desde que a propriedade escrava está eivada da mais flagrante ilegalidade, e que, em direito, a duvida da authenticity da posse favorece a liberdade, é claro que vós<sup>21</sup> não podeis, sem que vos desauthoreis perante a civilização e a justiça universal, dificultal-a.

Uma consideração valiosa vem aqui a pello.

A constituição brasileira não falla em escravos, mas unicamente em libertos.

Ora o espírito emancipador, que presidiu á nossa independência é incontestável.

(p. 10)

(12) A lógica manda mesmo ver na Constituição em si o decreto de emancipação geral, porque de um lado Ella só estabelece como condição para nacionalidade o nascimento em terras brasileiras, por outro lado extingue todas as penas e castigos, que se julgam necessários para submeter o homem à escravidão.

(p. 11)

O texto do manifesto ao afirmar, em (11),

(11a) A constituição brasileira não falla em escravos, mas unicamente em libertos.

apresenta esta afirmação como modo de argumentar que a Constituição, por essa omissão (não fala do escravo, não o nomeia) garantiria o sentido da liberdade para todos os tratados como escravos.

Por outro lado em (12) o texto afirma, como argumento na mesma direção de (11a) que a Constituição

(12a) estabelece como condição para nacionalidade o nascimento em terras brasileiras, por outro lado extingue todas as penas e castigos, que se julgam necessários para submeter o homem à escravidão.

Para abordar esta questão, do ponto de vista do que interessa à presente reflexão, vou retomar aqui, de modo breve, uma análise do artigo 6º. da Constituição do império que fiz há já mais de 20 anos. Vou retomá-la tal como eu a reformulei em momentos posteriores à primeira análise<sup>22</sup>.

O *Manifesto* sustenta um argumento contra a manutenção da escravidão<sup>23</sup>, incluindo neste argumento a afirmação de que a constituição não fala do escravo. O sentido desta relação de argumentação se opõe a análise a seguir, que faço de modo diferente ao de Patrocínio, seguindo o procedimento aqui utilizado.

Consideremos o artigo 6º. da Constituição do Império do Brasil de 1824:

(13) Art. 6º. - São cidadãos brasileiros:

1º. - Os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua nação.

No item 1º. do recorte (13) estão palavras que significam conceitos muito importantes: de um lado *cidadão*, de outro *ingênuo* e *liberto*. E ao significar *liberto*, significa, por antonímia, *escravo*. *Cidadão* está numa formação nominal<sup>24</sup> *cidadãos brasileiros*. Tomemos como centro de atenção o que significa, nesta expressão, *cidadãos*, e assim o que significa esta palavra, no movimento polissêmico dos conceitos, neste enunciado e no texto da constituição de 1824.

A designação de *cidadão* se constitui pelo modo como esta palavra se integra no texto da Constituição. Quanto a isso: 1) *cidadão* está na formação nominal *cidadãos brasileiros* tanto no enunciado (13) quanto em todas as ocorrências de *cidadão* na constituição de 1824; 2) há algo da formação nominal *cidadãos brasileiros* que é reescriturado (retomado) pelo *os* de *os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos ou libertos...* Observemos como esta reescrituração<sup>25</sup> anafórica produz sentido no enunciado. Começemos por considerar

duas paráfrases para (13):

(13') São Cidadãos brasileiros os cidadãos brasileiros que no Brasil tiverem nascido, ingênuos ou libertos.

ou

(13'') São cidadãos brasileiros os cidadãos que no Brasil tiverem nascido, ingênuos ou libertos.

Só a paráfrase (13'') faz sentido. Isto sugere que o texto, pela reescrituração anafórica do *os*, mesmo que não tenha expresso, diretamente, a categoria do *cidadão*, mas do *cidadão brasileiro*, significa a designação de *cidadão*, e nesta medida significa o conceito de *cidadão*.

O art. 6º. define, tal como mostra a paráfrase (13''), a categoria do *cidadão brasileiro*. Um *cidadão brasileiro* é um *cidadão* que tiver nascido no Brasil. Nesta medida *cidadão* determina o sentido de *brasileiro*. Ninguém é brasileiro se não for cidadão. O que torna possível a paráfrase

(13''') Os nascidos no Brasil que não são cidadãos não são brasileiros.

Por outro lado isso coloca uma relação de *cidadãos* com *ingênuos e libertos*. A expressão *ingênuos* ou *libertos* reescritura, por expansão explicativa, *nascidos* (pessoas ou cidadãos) *no Brasil*. Tal como faz ver a paráfrase

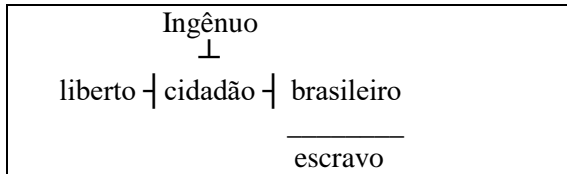
(13''''') os cidadãos (pessoas) brasileiros são os cidadãos, ingênuos ou libertos, nascidos no Brasil.

Em outras palavras, todo cidadão é ou ingênuo ou liberto; todo cidadão (ingênuo ou liberto) nascido no Brasil é brasileiro. Nesta medida *brasileiro* é antônimo de *escravo*.

Estas relações constituem o que chamo *Domínio Semântico de Determinação* (DSD) <sup>26</sup> específico da palavra *cidadão* no texto considerado.

Podemos dizer, pela análise que acabamos de retomar<sup>27</sup>, que a designação de *cidadão* é (onde o termo que está antes ou depois do traço

horizontal determina o termo que está antes ou depois do traço vertical ( $\vdash$   $\dashv$   $\dashv$   $\vdash$ ); assim  $X \vdash Y$  ou  $Y \dashv X$  significam  $X$  determina/predica o sentido de  $Y$ , o traço contínuo horizontal significa antonímia).



A designação de *cidadão* é predicada (determinada semanticamente) por *ingênuo* e por *liberto* e determina *brasileiro*, e *brasileiro* é antônimo de *escravo* (o escravo não é brasileiro).

Dada esta análise não há como não dizer que o sentido de *escravo*, enquanto antônimo de *cidadão*, está significado na constituição de 1824 e que a nacionalidade brasileira não é atribuída aos escravos, exatamente pelo que a análise acima mostra. Deste ponto de vista, não é possível dizer que a ausência do termo *escravo* na constituição acaba por levar a consideração do escravo enquanto um brasileiro. O sentido do art. 6º. Da Constituição do Império significa o contrário disso.

Voltando ao *Manifesto* há que se considerear que sua argumentação, por seu modo de integração ao texto, apresenta argumentos que sustentam uma conclusão como *não pode mais haver escravidão no Brasil*, que o todo do texto sustenta, inclusive pela análise, a meu ver equivocada, que ele faz da ausência da palavra escravo na Constituição do Império.<sup>28</sup>

Se lembramos a carta do escravo Gregório, reivindicando melhorias nas condições de trabalho, vemos que aqui há uma outra relação de alocação. O alocutor do *Manifesto* não é o lugar do escravo. Trata-se de um alocutor-abolicionista<sup>29</sup>, em luta pela libertação dos escravos.

O embate pela liberdade dos escravos, pensando a análise que retomei da designação de *escravo* na constituição, é a luta pela consideração do espaço brasileiro também como deles. É a luta por seu não desenraizamento; A luta pela brasilidade deles.

### 1.5. Esposa e Viúva (século XX)

Faremos a seguir, como última análise, uma sondagem a propósito de um enunciado recente:



(14) “Depôs também a viúva de Marielle Franco...”

Este enunciado está integrado a um texto em que, a um certo enunciado que informava que alguém havia deposto na polícia, segue-se o que está em (14).

O que o enunciado (14) significa ao estabelecer esta relação de predicação de *Depôs também*, que é predicado de *a Viúva de Marielle Franco*? O enunciado integra-se a um texto que noticia, em uma emissora de televisão, aspectos das investigações sobre o assassinato de Marielle Franco. Nesta medida consideramos uma relação de alocação entre um locutor-jornalista do enunciado da notícia, que diz ao um locutário-telespectador da rede de televisão, e faz uma referência a alguém (uma mulher (a palavra *viúva* está na forma feminina) que foi casada com Marielle Franco). E, para fazer esta referência a esta mulher, a formação nominal sujeito da frase, de algum modo, menciona uma afirmação não dita em (14):

(14a); Há uma mulher que foi esposa de Marielle Franco.

Ou seja, a formação nominal sujeito (a viúva de Marielle Franco) menciona uma afirmação presumida da existência de uma esposa de Marielle Franco e também menciona a afirmação de que há alguém cujo nome é Marielle Franco e que é mulher.

Há alguns anos atrás, este enunciado poderia ser considerado como sem sentido por uma gramática gerativa, por exemplo. *Viúva* significava a mulher de um homem que faleceu. Hoje *viúva* significa outra coisa neste enunciado que analisamos, significa mulher de alguém (sem especificação do gênero) que faleceu. Seria a afirmação (14) uma afirmação marcada pela hipocrisia da mídia, dirigida por posições politicamente corretas? Acho que não é o caso de dizer isso. Mas mesmo que fosse isso (uma hipocrisia) estaria significando *viúva* como uma mulher que era casada com outra pessoa (homem ou mulher).

Ou seja, a enunciação desde enunciado significa algo como o que acabamos de colocar acima, mas significa, de outro modo, um conjunto de relações a memoráveis variados em torno das relações de casamento ou de convivência em uniões de pessoas. Significa não só que uma mulher casa com uma mulher, mas significa também o passado de

sentidos que movimenta ainda hoje outros sentidos em enunciados de outros *alocutores* que podem dizer, por exemplo, que isso é impossível, ou até, que o fato a que o enunciado refere é uma imoralidade. E este passado de sentidos significa. Encontramos na história de enunciações em português, no dicionário *Miniaurélio*<sup>30</sup> atual, algo como:

(15) Viúva sf. Mulher a quem morreu o marido e que não voltou a casar-se (p. 821).

(Definição que pode vir a ser refeita pelos responsáveis pelo dicionário ou não.)

O que podemos dizer aqui é que o sentido do nome *viúva* é um no discurso lexicográfico brasileiro, até agora, e já significa coisa diferente em enunciações como a que apresentamos em (14).

Para dar mais densidade ao problema, poderíamos trazer à tona a enunciação de uma Ministra de Estado que disse, logo após a sua posse no ministério:

(16) *Menino veste azul, menina veste rosa.*

Esta metáfora da cor da roupa significa que as relações sociais se organizam pela diferença, talvez o melhor fosse dizer desigualdade, entre homens e mulheres. E nesta medida a enunciação de (14) seria desprovida de sentido. E sabemos que, a despeito da enunciação da Ministra, (14) faz sentido nas condições da vida social brasileira hoje.

Se podemos dizer que o enunciado (14) nos leva a sustentar que a diversidade de gênero no Brasil existe como prática, como materialmente existente, temos que considerar que ela está em litígio com outras práticas que os sentidos de (15) e de (16) acima indicam. A questão que se põe não é *isto não existe* ou *isto existe*, mas o que e como estes enunciados, politicamente, significam enquanto contemporâneos uns dos outros.

## 2. Diferença e Igualdade

Feitas estas análises com sondagens sobre textos, desde o século XVI, e incidindo sobre aspectos diferentes na história das relações sócio-culturais no Brasil, procuremos refletir, de modo mais detido, sobre os sentidos destas diferenças. Para isso colocaremos nesta

reflexão os conceitos de igualdade e desigualdade (que não são simplesmente antônimos).

Se consideramos a questão do que se pode chamar de diversidade cultural, pela análise enunciativa de recortes de texto como os acima, entre outros, o que podemos compreender do modo de funcionamento de grupos sociais? A diversidade que é tomada como ponto de observação nestes casos nos leva a considerar aspectos de culturas diversas e que nos interroga sobre algo que a prática científica distingue como aspectos étnicos, de gênero, de linguagem, de distribuição do trabalho, de religião, etc. As análises nos permitem observar também como estas relações se apresentam segundo certas condições históricas particulares.

Podemos dizer, por exemplo, que a diversidade se apresenta como uma condição própria das relações humanas. A questão não é a existência da diversidade, ela é a condição que se apresenta historicamente. A questão é como as sociedades, os grupos culturais diversos, vivem esta diversidade. O que me parece fundamental aqui é que a diversidade interessa enquanto o que nela está significado em cada caso, que consideramos aqui segundo as sondagens sobre o funcionamento semântico-enunciativo de enunciados e textos.

Para refletir sobre este aspecto vamos considerar a diversidade enquanto ela é afetada pelo princípio da *igualdade*. Ou seja, o diverso é igual ou desigual? Ser diverso, pode tanto ser tomado numa relação de igualdade, quanto numa relação de desigualdade.

Para avançar nesta reflexão, sobre o princípio da igualdade, vou tomar uma formulação do sentido de *igualdade* que está em Rancière, quando ele discute a posição de Platão na *República*. Segundo Rancière (1995), para Platão, cada um tem seu lugar, e o funcionamento da república deve se dar por esta distribuição organizada de lugares. Por exemplo, tomando uma das análises acima, o proprietário (senhor) tem um lugar de poder e o escravo o lugar de um bem da propriedade do senhor. A carta do negro ao senhor significa no Brasil pela relação de alocação que estabelece esta distribuição de lugares.

Esta organização dos lugares na sociedade se dá segundo Aristóteles (tomamos também aqui uma formulação de Rancière a este respeito) por três modos pelos quais se apresenta o valor que cada parte traz para a comunidade:

a riqueza dos poucos (os *oligoi*); a virtude ou a excelência (*areté*) que dá seu nome aos melhores (os *aristoi*); e a liberdade (a *eleutéria*) que pertence ao povo (*demos*) (RANCIÈRE, 1995, 22).

Tem-se assim a oligarquia dos ricos (a riqueza é idêntica à dominação), a aristocracia das pessoas de bem (“fundada no caráter ilustre e antigo de uma linhagem (idem, 26-27) e a democracia do povo (que seria, segundo Platão, frente ao valor das partes anteriores, excluída, por anárquica).

Rancière vai dizer que há “pelo menos um campo em que a simples ordem do mais e do menos foi suspensa, sendo substituída por uma ordem, por uma proporção específica, Esse campo se chama política. A política existe devido a uma grandeza que escapa à medida ordinária, essa parcela dos sem-parcela (o povo) que é nada e é tudo. “Há política simplesmente porque nenhuma ordem social está fundada na natureza, porque nenhuma lei divina ordena as sociedades humanas.” (idem, 30).

A liberdade do povo apresenta o efeito de uma igualdade diferente. “Essa igualdade é simplesmente a igualdade de *qualquer um* com *qualquer um*, quer dizer, em última instância, a ausência de *arkhé*, a pura contingência de toda ordem social.” (idem, 30)

A igualdade é assim uma relação tal que *qualquer um* é igual a *qualquer um*. O que a caracteriza não é uma relação de diversidade em que nunca algo particular é idêntico a outro algo particular. Uma árvore não é idêntica a outra árvore, um corpo não é idêntico a outro corpo, uma pessoa não é idêntica a outra pessoa.

Tomando a questão do ponto de vista do povo, alguém que não é idêntico a outro é igual a ele nesta relação, por exemplo, *qualquer um* deve ser igualmente livre como *qualquer um*. Esta igualdade vai entrar em choque com a distribuição de lugares na sociedade em que alguns têm um lugar que os outros não têm. Por exemplo, *eu que sei não sou como você que não sabe. Eu que sou branco, não sou como você que não é branco*. Assim um índio não é igual a um português na relação de colonização, um negro não é igual a seu proprietário em qualquer relação de escravidão. Um homem não é igual a uma mulher, ou ainda todos aqueles que não são mulheres ou homens não são iguais a mulheres e homens, etc. No espaço de enunciação de um país, o falante de uma língua não é igual ao falante de outra língua. Um católico não é

igual a um protestante, etc. Mas todos devem ser tratados como iguais quando a igualdade é tomada na relação *qualquer um é igual a qualquer um*.

O sentido que quero dar aqui aos aspectos acima analisados é que a diversidade é produzida por uma partilha do real, que é o existente significado por esta partilha. A igualdade é a relação que constitui o centro do que seja a política, que constitui o litígio fundamental àquilo que organiza a sociedade por uma relação do mais e do menos, ou dos que nascem melhores e serão sempre melhores, aos quais caberia, portanto, a relação de dominação própria do poder. A igualdade de qualquer um a qualquer um exige a desorganização desta distribuição estabilizada de lugares.

Como vimos nas nossas sondagens, na primeira parte desta exposição, no século XVI “é clara” a diversidade cultural entre indígenas e europeus. O problema é que neste caso o diverso não é “regulado” pelo princípio da igualdade, e a desigualdade constitui o que manda e o que sabe, assim como o que não manda e não sabe (que assim, então, não faz parte – o índio, por exemplo).

Na carta do índio Poty (século XVII) ele se significa como diverso que busca produzir uma igualdade dos que são diferentes, índios e europeus (lutando inclusive pela abolição da escravidão indígena).

Na carta do escravo Gregório, este se coloca na sua diferença como subordinado. O diverso significa a desigualdade. Ele fala como escravo ao seu senhor, que ele significa como seu senhor.

No *Manifesto* do século XIX, o alocutor-abolicionista sustenta uma argumentação direta e específica contra a legitimidade da escravidão, significa assim a existência daqueles que não fazem parte mas devem fazer. É o político na busca do estabelecimento da relação de igualdade: *qualquer um é igual a qualquer um*. Ninguém pode ser escravo.

Quanto aos enunciados relativos ao século XXI, contemporâneos nossos, relativos à diversidade de gênero, podemos acompanhar a disputa pelo sentido de igualdade afirmado no enunciado (14) e negado nos enunciados (15), com a definição de viúva do dicionário, e (16) com a metáfora de vestir azul e vestir rosa.

### **3. A Igualdade como Valor**

Observando as análises feitas acima, elas nos mostram um litígio político que ora se dá em torno de elementos étnicos, ora linguísticos,

ora de gênero, etc. Assim, cada texto, ao seu modo, significa, por exemplo, que há os que atendem a uma prescrição de como se deve ser, e há os que não atendem e assim não fazem parte: ou dos cristãos, ou dos que falam português, ou dos que se comportam pelo preceito religioso específico, etc. O político significa um litígio pela igualdade e como correlato deste litígio surge a igualdade como *o que deve ser*.

Isto nos faz levar em conta o caráter normativo, por exemplo, de enunciados como (16). Neste caso o enunciado não diz que *é*, não *é* uma descrição (não se descreve uma cena em que há duas crianças uma de azul outra de rosa), o enunciado (16) significa como *deve ser*. O que a metáfora de (16) significa, como “norma”, é contraditado pelo sentido do enunciado (14), que afirma a igualdade. Coloca-se, assim, a questão do ponto de vista do *dever ser* e não do *é*, o estabelecimento da não igualdade é assim visto como normativo, como ético.

Tomando, no entanto, a *igualdade* no sentido acima considerado podemos, contrariamente ao que se significa em (16), e na direção do que se significa em (14), tomar a igualdade como um valor que estabelece a necessidade de que qualquer um *seja igual* a qualquer um.

#### **4. Considerações finais**

Nesse percurso de análise encontramos vários modos de significar a desigualdade a partir de diferenças históricas entre grupos sociais: europeus – índios no Brasil; escravos – senhores (proprietários); escravos – livres ou libertos; homens e mulheres, etc. Estas relações se constituem por uma posição segundo à qual, na linha que vem de Platão, cada um tem seu lugar. Mas a normatividade do cada um no seu lugar não é um princípio universal, ele significa no litígio com valores como o da *igualdade*.

Se tomamos o princípio da igualdade, nos termos que o colocamos acima, significado, mesmo que não expressamente, por exemplo, na argumentação de Patrocínio pela liberdade dos escravos, na relação Poty – Camarão, nas enunciações de enunciados como (14) e (16) do século XXI, podemos considerar que o princípio da igualdade é capaz de atender o que se significa nestas condições. O princípio da igualdade garante a liberdade, se alguns são, todos devem ser, garante o direito a posições culturais diferentes, garante o direito a toda diferença nos termos do grupo social em que a questão se coloque: *qualquer um é*

*igual a qualquer um*. Em outras palavras, os não idênticos, seja o que forem, são iguais.

Nesta medida, a relação de igualdade é o que garante a todos os diferentes serem o que são enquanto têm os mesmos direitos na sociedade. O problema neste embate é que o princípio da igualdade é “contestado”, no decorrer da história, pela prática do poder. Isto significa que o respeito à diversidade será efetivamente produzido pela luta política em direção à efetiva igualdade de *qualquer um* com *qualquer um*. O que liga historicamente o político e o ético.

É isto que nos autoriza a sustentar igualdade de direitos entre um negro e um branco, entre uma mulher e um homem, com toda a produção de identidades a partir desta diferença do corpo. Isto significa, também, que o fato de uma cultura ter certas características, não significa que ela tem que ser aceita em virtude da tradição específica. Se esta tradição produz desigualdade, é necessário discuti-la, contestá-la. Em outras palavras, tomada a posição aqui apresentada, há sempre a possibilidade de se discutir os valores próprios de grupos sociais específicos, de sociedades diferentes.

Os valores de uma sociedade são uma construção histórica de sentidos, é algo do domínio do *é*. Ou seja, o *deve ser* é do domínio histórico do *é*, do como *é*. Os valores éticos são historicamente parte do que constitui uma sociedade específica. Nesta medida, podemos, tal como pelo percurso aqui realizado, analisar, cientificamente, a constituição e configuração de valores de uma sociedade.

### **Referências Bibliográficas**

BARBOSA, B. F. Cartas Alfabéticas em Tupi: Memória Indígena em Pernambuco Século XVII. *Clio Arqueológica*, n. 21, v. 2, 93-106, 2006.

CUNHA, A. G. **Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi**. São Paulo: Cia. Melhoramentos, 1978.

DIAS, L. F. **Enunciação e Relações Linguísticas**. Campinas, SP: Pontes, 2018.

DUCROT, O. “Escalas argumentativas”. **Provar e Dizer**. São Paulo, Global, 1981.

GUIMARÃES, E. Os Sentidos de Cidadão no Império e na República no Brasil. In: GUIMARÃES, E., ORLANDI, E. P. (Orgs.). **Língua e Cidadania**. Campinas, SP: Pontes, 1996.

- GUIMARÃES, E. Enumeração: Funcionamento Enunciativo e Sentido. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, 51 (1). Campinas, DL, IEL, Unicamp, 2009.
- GUIMARÃES, E. **Semântica do Acontecimento**. Campinas, SP: Pontes, 2002.
- GUIMARÃES, E. “Domínio Semântico de Determinação”. **Palavra: Forma e Sentido**. Campinas, SP: Pontes/RG, 2007.
- GUIMARÃES, E. **Semântica: Enunciação e Sentido**. Campinas, Pontes, 2018.
- GUIMARÃES, E. Política dos Sentidos Assimétricos. Ética e Espaço de Enunciação. In: OLIVEIRA, R. R. R.; OLIVEIRA, S. E.; RODRIGUES, M. L.; KARIM, T. M. (Org.). **Linguagem e Significação: Práticas Sociais**. v. 2. Campinas, SP: Pontes, 2018a.
- GUIMARÃES, E. O Argumento da Liberdade: Sondagens em um Manifesto Abolicionista no Século XIX. In: **IV Jornadas da Associação Latino-Americana de Retórica e V Congresso Brasileiro de Retórica**. 20 a 24 de agosto de 2018, Belo Horizonte, **Anais [...]**. Belo Horizonte: UFMG, 2018b.
- ORLANDI, E. P. **Terra à Vista**. São Paulo. Cortez / Editora da Unicamp. 1990.
- RANCIÈRE, J. **O Desentendimento**. São Paulo: Editora 34, 1996.

## Notas

---

<sup>1</sup> Nesta parte vou retomar análises apresentadas anteriormente, nos termos dos objetivos aqui estabelecidos.

<sup>2</sup> Gandavo (1576) *História da Província Santa cruz*. São Paulo, Hedra, 2008.

<sup>3</sup> Utilizo aqui elementos de uma análise feita em outro momento (Guimarães, 2018a).

<sup>4</sup> A obra de Gandavo é uma descrição da “Província Santa Cruz”, para sustentar para portugueses, entre outras coisas, a manutenção do nome dado ao Brasil no acontecimento da sua posse pelos portugueses.

<sup>5</sup> Marca-se a relação de argumentatividade diretiva por PT.

<sup>6</sup> Sousa, G.S. (1587) *Tratado Descritivo do Brasil em 1597*. São Paulo, Hedra, 2010.

<sup>7</sup> Notar que no recorte 2 esta caracterização é reescriturada por expansão por “(...) não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem (...) não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem (...) sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. (...) não têm rei que os reja, e a quem obedeçam (...)”.



---

<sup>8</sup> Que se pode considerar a partir da paráfrase *Não ter Fé, nem Lei, nem Rei PORTANTO Não ter F, L, R*

<sup>9</sup> Salvador, F. V. (1627) *História do Brazil (1500-1527)*. Curitiba, Juruá, 2007.

<sup>10</sup> Tal como sugerem as análises de Ducrot (1973) em “As Escalas Argumentativas”.

<sup>11</sup> Na – Arquivo Nacional-Rio de Janeiro. Carta em tupi encontradas na coleção Briefen en paperen – vol 1654 – Fundo Guerra Holandesa. Sobre as cartas de Poty ver Barbosa (2006). A tradução em português que utilizei está também em Barbosa (2006).

<sup>12</sup> Como se sabe, Poty era um índio que se aliou aos holandeses, irmão de Felipe Camarão, que se aliou aos portugueses.

<sup>13</sup> Há aqui uma questão que não abordarei neste texto, Poty, um índio, é alfabetizado, escreve, e escreve na língua tupi, ou seja, o tupi já deixara de ser, em certa medida uma língua ágrafa.

<sup>14</sup> Este Documento (“1789 – Tratado Proposto a Manoel da Silva Ferreira Pelos escravos durante o tempo em que se conservaram levantados” in Alves Filho, I. (1999) *Brasil, 500 Anos em Documentos*. Rio de Janeiro, Mauad, p. 131) foi produzido quando de uma rebelião em 1789 em Ilhéus, Bahia. Ela foi derrotada dois anos depois. Ao que tudo indica o escravo que escreveu o documento (Gregório) ficou preso até sua morte e outros escravos foram presos e vendidos para proprietários do Maranhão.

<sup>15</sup> Era, portanto, um escravo alfabetizado, questão que não analiso aqui.

<sup>16</sup> “*camboa*: s.f. “Lago artificial à beira-mar, cercado por uma estacada de paus e pedras, onde, na maré cheia, entra o peixe miúdo, o qual, na maré baixa, fica aprisionado e é então recolhido.” Cunha, A. G. (1978).

<sup>17</sup> Isso não quer dizer que esta carta não faça parte de uma luta pela liberdade. O que ressalto é que aquilo que se constitui pela argumentação não sustenta a necessidade da liberdade, mas a exigência de um outro modo de distribuição do trabalho.

<sup>18</sup> NT representa a relação de argumentatividade concessiva.

<sup>19</sup> Do ponto de vista da escravidão no Brasil, este texto projeta, como disse antes, um sentido de liberdade como um futuro deste acontecimento, que o desenrolar da História confirma.

<sup>20</sup> *Manifesto da Confederação Abolicionista do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Typ da Gazeta da Tarde, 1883.

<sup>21</sup> *Vós reescritura Augustos e Dignissimos Representantes da Nação Brasileira*.

<sup>22</sup> Esta análise aparece numa versão inicial em Guimarães (1996) e depois tem algumas reformulações que tomou a configuração que tem em Guimarães (2018).

<sup>23</sup> Sobre esta argumentação ver, por exemplo, Guimarães (2018b).

<sup>24</sup> Formação nominal no sentido de Dias (2018).

<sup>25</sup> O termo *reescrituração*, tal como vem melhor especificado mais abaixo, aparece definido em Guimarães (2002, 2009, 2018), entre outros textos.

<sup>26</sup> Um DSD, tal como tenho colocado (ver, por exemplo, Guimarães (2007)), é um modo de apresentar a designação de um nome. É um modo de escrever o resultado da análise.

<sup>27</sup> Esta análise está mais desenvolvida em Guimarães (2018).

<sup>28</sup> A análise argumentativa inicial deste texto pode ser encontrada em Guimarães (2018a).

<sup>29</sup> Tal como mostrei em outro lugar (Guimarães, 2018b), o alocutor se constitui na medida em que um grande conjunto de associações abolicionistas o assinam.

<sup>30</sup> *Miniaurélio*, 6ª edição. Curitiba, Positivo, 2004.