

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE ARTES E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Felipe Rodrigues Echevarria

**AS PALAVRAS E A ENUNCIÇÃO:**  
*A CHINA, A MACHORRA E A MOROCHA NO DICIONÁRIO DE  
REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL*

Santa Maria, RS  
2022

Felipe Rodrigues Echevarria

**AS PALAVRAS E A ENUNCIÇÃO:**  
*A CHINA, A MACHORRA E A MOROCHA NO DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS  
DO RIO GRANDE DO SUL*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração em Estudos Linguísticos, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Letras**.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eliana Rosa Sturza

Santa Maria, RS  
2022

EHEVARRIA, FELIPE RODRIGUES  
AS PALAVRAS E A ENUNCIÇÃO: A CHINA, A MACHORRA E A  
MOROCHA NO DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO  
SUL / FELIPE RODRIGUES EHEVARRIA.- 2022.  
222 p.; 30 cm

Orientadora: Eliana Rosa Sturza  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Artes e Letras, Programa de Pós-Graduação  
em Letras, RS, 2022

1. Dicionários 2. Estudos enunciativos 3. Gênero 4.  
História das Ideias Linguísticas 5. Raça I. Rosa Sturza,  
Eliana II. Título.

istema de geração automática de ficha catalográfica da UFPA. Dados fornecidos pelo  
autor(s). sob supervisão da direção da divisão de processos técnicos da biblioteca  
central. bibliotecária responsável: Raíza Schoenfeldt Satta CMA 10/1728.

Declaro, FELIPE RODRIGUES EHEVARRIA, para os devidos fins e sob as  
penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de  
curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias  
objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente  
referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi  
apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau  
acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração  
poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras  
consequências legais.

**Felipe Rodrigues Echevarria**

**AS PALAVRAS E A ENUNCIÇÃO:**  
*A CHINA, A MACHORRA E A MOROCHA NO DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS  
DO RIO GRANDE DO SUL*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração em Estudos Linguísticos, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Letras**.

Aprovada em 18 de julho de 2022:

---

**Eliana Rosa Sturza, Dra. (UFSM) - Videoconferência  
(Presidente/Orientadora)**

---

**Ceres Karam Brum, Dra. (UFSM) - Videoconferência**

---

**Guilherme Rodrigues Passamani, Dr. (UFMS) - Videoconferência**

---

**Rejane Escoto Bueno, Dra. (UNILA) - Videoconferência**

---

**Verli Fátima Petri da Silveira, Dra. (UFSM) - Videoconferência**

Santa Maria, RS  
2022

## **AGRADECIMENTOS**

**Agradecer.** [...] Demonstrar, manifestar gratidão (FERREIRA, 1986, p. 164).

Uma pesquisa nunca é um trabalho solitário. Ao menos não em tempo integral. Realizar uma pesquisa, uma tese de doutorado, é um gesto intelectual que requer um diálogo entre diferentes vozes e distintos campos do saber. Trata-se de uma jornada em que se estabelecem parcerias produtivas e intercâmbios de conhecimento. Nesse sentido, este é o espaço no qual faço um gesto de agradecimento aos sujeitos que contribuíram para a concretização de minha tese de doutorado:

– À professora Eliana Rosa Sturza, que eu conheci em 2013 quando ingressei no curso de Letras – Licenciatura – Habilitação Espanhol e Literaturas Língua Espanhola, na UFSM. No ano seguinte, pude participar do seu projeto Entrelínguas e cursar duas disciplinas com ela, sendo aluno especial do Mestrado em Estudos Linguísticos. Desde então, estabeleceu-se uma parceria que dura até hoje e espero que ainda resulte em ótimos trabalhos;

– À professora Verli Petri, professora do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFSM, que participou dos meus processos de qualificação de mestrado e de doutorado. Seus trabalhos são uma referência significativa para as minhas pesquisas;

– Aos professores Guilherme Passamani e Ceres Karam Brum, ambos da área das Ciências Sociais e duas importantes referências para o meu trabalho;

– Aos meus pais, amigos e familiares pelo carinho e apoio;

– A todos os professores que passaram pela minha jornada!

***Muito obrigado! ¡Muchas gracias!***

## RESUMO

### **AS PALAVRAS E A ENUNCIÇÃO: A CHINA, A MACHORRA E A MOROCHA NO DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL**

AUTOR: Felipe Rodrigues Echevarria  
ORIENTADORA: Eliana Rosa Sturza

A presente tese tem como objeto de pesquisa o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* (1984), da autoria dos irmãos Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes. Apoiados teoricamente na História das Ideias Linguísticas (HIL), consideramos esse dicionário como um instrumento linguístico de cunho regionalista no qual é possível observar práticas socioculturais da sociedade gaúcha. A HIL, enquanto campo de estudos, fornece-nos pressupostos teóricos por meio dos quais analisamos o modo como o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* e os verbetes registrados nesse dicionário se relacionam com a História, ou seja, como a língua significa a História. Apoiamo-nos também na perspectiva benvenistiana (BENVENISTE, [1966] 2005, [1966] 2006) e em Guimarães (2005, 2018), buscando analisar a posição de sujeitos enunciadore exercida pelos irmãos Nunes que, ao produzir o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, enunciam e definem sujeitos mulheres. Do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, recortamos os verbetes *china*, *machorra* e *morocha* a fim de analisar o modo como suas definições estão atravessadas pelo social, histórico, cultural, ideológico e político e com questões de *gênero* e de *raça*. Posteriormente, comparamos as definições de *china*, *machorra* e *morocha* com as definições desses mesmos verbetes extraídas de dicionários produzidos em épocas anteriores ao dicionário que nos serve de objeto de estudo. Constatamos que Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes utilizam esses dicionários como fonte e pouco atualizam as definições de *china*, *machorra* e *morocha*, pois reescrevem o que já foi dito por meio do processo de *reescritura* proposto por Guimarães (2005, 2018). A *reescritura*, enquanto categoria analítica, permite que analisemos o modo como os verbetes selecionados, bem como suas definições estabelecem relações semânticas com outras palavras e/ou expressões, muitas vezes, repetindo o caráter depreciativo daquilo que é significado nas suas definições. Em suma, nossa tese objetiva estabelecer um diálogo entre a HIL, a História e os estudos de *gênero* e de *raça*, em um gesto de interpretação que coloca em discussão como a língua significa as condições sócio-históricas no que se refere às construções sociais do gênero feminino que constituem os sentidos de *china*, *machorra* e *morocha*. Dessa forma, o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* constitui-se em uma materialidade linguística na qual se pode investigar o modo como a língua é afetada pela História e pela sociedade, significando, assim, as relações entre língua, sujeito e História nos verbetes selecionados para esta pesquisa, bem como a relação entre a enunciação e as palavras.

**Palavras-chave:** Dicionários. Estudos enunciativos. Gênero. História das Ideias Linguísticas. Raça.

## ABSTRACT

**WORDS AND THE ENUNCIATION: CHINA, MACHORRA AND MOROCHA IN THE DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL**

AUTHOR: Felipe Rodrigues Echevarria  
ADVISOR: Eliana Rosa Sturza

This thesis has as its research object the *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* (1984) organized by the brothers Zeno Cardoso Nunes and Rui Cardoso Nunes. Theoretically supported by the History of Linguistic Ideas (HLI), we consider this dictionary as a linguistic instrument with a regionalist nature where it is possible to observe socio-cultural practices of gaucho society. HLI, as a field of study, gives us the theoretical presuppositions through which we analyze the way how the *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* and the terms registered in this dictionary relate to History, that is, how language gives meaning to History. We also rely on the Benvenistian perspective (BENVENISTE, [1966] 2005, [1966] 2006) and on Guimarães (2005, 2018) to analyze the position of enunciating subjects made by the Nunes brothers who, when organizing the *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, enunciate and define female subjects. From the *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, we selected the terms *china*, *machorra* and *morocha* to analyze the way their definitions are crossed by social, historical, cultural, ideological and political aspects. Subsequently, we compared the definitions of *china*, *machorra* and *morocha* with the definitions of these same words extracted from dictionaries organized before our object of study. We analyzed the updating or non-updating of the selected words' definitions. We found that Zeno Cardoso Nunes and Rui Cardoso Nunes used these dictionaries as a source and did not update much the definitions of *china*, *machorra* and *morocha* as they rewrite what was already registered through the *rewriting* process proposed by Guimarães (2005, 2018). *Rewriting*, as an analytical category, allows us to analyze how the selected words and their definitions establish semantic relations with other words and/or expressions often repeating the derogatory character registered in their definitions, happening in the same way as it happens with subjects named *china*, *machorra* and *morocha*. Our thesis aims to establish a dialogue among HLI, History and studies of *gender* and *race*, in an interpretation that questions how language means the socio-historical conditions regarding the social constructions of the feminine gender constituting the meanings of *china*, *machorra* and *morocha*. In this way, the *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* constitutes a linguistic materiality where it can be investigated how language is affected by History and society, giving meaning to the relations among language, subject and History found in the words selected for this research.

**Keywords:** Dictionaries. Enunciative studies. Gender. History of Linguistic Ideas. Race.

## RESUMEN

### **LAS PALABRAS Y LA ENUNCIACIÓN: LA CHINA, LA MACHORRA Y LA MOROCHA EN EL DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL**

AUTOR: Felipe Rodrigues Echevarria

TUTORA: Eliana Rosa Sturza

Esta tesis tiene como objeto de investigación el *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* (1984), de la autoría de los hermanos Zeno Cardoso Nunes y Rui Cardoso Nunes. Amparados teóricamente por la Historia de las Ideas Lingüísticas (HIL), consideramos ese diccionario como un instrumento lingüístico de carácter regionalista en el cual es posible observar prácticas socioculturales de la sociedad gaucha. La HIL, como campo de estudios, nos fornece presupuestos teóricos por medio de los cuales analizamos el modo como el *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* y las entradas registradas en ese diccionario se relacionan con la Historia, es decir, como la lengua significa la Historia. Nos aportamos también en la perspectiva benvenistiana (BENVENISTE, [1966] 2005, [1966] 2006) y en Guimarães (2005, 2018), buscando analizar la posición de sujetos enunciadorese ejercida por los hermanos Nunes que, al producir el *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, enuncian y definen los sujetos mujeres. Del diccionario, elegimos las entradas *china*, *machorra* y *morocho* a fin de analizar el modo como sus definiciones están constituidas por lo social, lo histórico, lo cultural, lo ideológico y lo político y con cuestiones de *género* y *raza*. Posteriormente, comparamos las definiciones de *china*, *machorra* y *morocho* con las definiciones de esas mismas entradas extraídas de diccionarios producidos en épocas anteriores al diccionario que nos sirve de objeto de estudio. Constatamos que Zeno Cardoso Nunes y Rui Cardoso Nunes utilizan esos diccionarios como fuente y poco actualizan las definiciones de *china*, *machorra* y *morocho*, pues reescriben lo que ha sido dicho, por medio del proceso de *reescrituración*, propuesto por Guimarães (2005, 2018). La *reescrituración* como categoría analítica permite que analicemos el modo como las entradas seleccionadas así como sus definiciones establecen relaciones semánticas con otras palabras y/o expresiones, muchas veces, repitiendo el carácter despectivo de lo que es significado en sus definiciones. En resumen, nuestra tesis busca establecer un dialogo entre la HIL, la Historia y los estudios de *género* y de *raza*, en un gesto de interpretación que pone en discusión como la lengua significa las condiciones sociohistoricas en lo que se refiere a las construcciones del género femenino que constituyen los sentidos de *china*, *machorra* y *morocho*. De esa forma, el *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* se constituye como una materialidad lingüística en la cual se puede investigar el modo como la lengua es afectada por la Historia y por la sociedad y significando, así, las relaciones entre lengua, sujeto e Historia en las entradas seleccionadas para esta investigación.

**Palavras-chave:** Dicionarios. Estudios enunciativos. Género. Historia de las Ideas Lingüísticas. Raza.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>O SUPORTE TEÓRICO-METODOLÓGICO DA HISTÓRIA DAS IDEIAS LINGUÍSTICAS .....</b>	<b>19</b>
2.1	HISTÓRIA DAS IDEIAS LINGUÍSTICAS: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E CONTRIBUIÇÕES PARA OS ESTUDOS LINGUÍSTICOS.....	19
2.2	A REVOLUÇÃO TECNOLÓGICA DA GRAMATIZAÇÃO: TRANSFORMAÇÕES NA SOCIEDADE E NO SABER METALINGUÍSTICO .....	23
2.3	DICIONÁRIOS: DESCONSTRUINDO O IMAGINÁRIO DE TOTALIDADE SOBRE A LÍNGUA .....	26
2.3.1	<b>Dicionários regionalistas: registros do modo de falar de sociedades específicas.....</b>	<b>33</b>
<b>3</b>	<b>AS CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS DE PRODUÇÃO DE PUBLICAÇÃO DO DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL.....</b>	<b>45</b>
3.1	CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL .....	45
3.2	O SUJEITO GAÚCHO: A HISTÓRIA NA/PELA LÍNGUA.....	48
3.3	UMA TRAJETÓRIA SEMÂNTICA DA PALAVRA <i>GAÚCHO</i> .....	55
3.4	O BRASIL DA DÉCADA DE 1980: TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS E SOCIAIS .....	60
<b>4</b>	<b>GÊNERO E RAÇA: SIGNIFICAÇÕES NA E PELA LINGUAGEM .....</b>	<b>66</b>
4.1	QUESTÕES DE <i>GÊNERO</i> : UMA CONSTRUÇÃO SOCIAL, HISTÓRICA E DISCURSIVA.....	66
4.2	<i>MACHISMO, DOMINAÇÃO MASCULINA E PATRIARCADO</i> : A SOCIEDADE CENTRADA NO SUJEITO HOMEM.....	88
4.3	<i>RAÇA</i> : UM MARCADOR SOCIAL ORIUNDO DA ESCRAVIDÃO .....	104
4.3.1	<b><i>Racismo</i>: uma prática social nem sempre consciente .....</b>	<b>108</b>
<b>5</b>	<b>AS MULHERES NA HISTÓRIA .....</b>	<b>111</b>
5.1	TENSÕES, RESISTÊNCIA E EMBATES NA HISTÓRIA MUNDIAL .....	111
5.2	O PERÍODO DE COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA LATINA.....	114
5.3	HISTÓRIA DAS MULHERES NO BRASIL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	118

5.3.1	Mulheres gaúchas: a vida restrita ao âmbito doméstico.....	128
5.3.2	Um olhar para <i>índias, prostitutas, negras e homossexuais</i> .....	134
6	<b>AS PALAVRAS E A ENUNCIÇÃO: A REESCRITURAÇÃO DOS SIGNIFICADOS DOS VERBETES NO <i>DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL</i></b> .....	169
6.1	<i>ENUNCIÇÃO: QUEM SOMOS, DE ONDE FALAMOS E SOBRE O QUE PODEMOS FALAR?</i> .....	169
6.2	DEPRECIAR E ESTIGMATIZAR: QUANDO OS PRECONCEITOS SE MATERIALIZAM NA LÍNGUA.....	174
6.3	FORMAS E FUNCIONAMENTO DE <i>GÊNERO</i> NA LINGUAGEM.....	177
6.4	RACISMO LINGUÍSTICO: A LINGUAGEM FOI ESCRAVIZADA? .....	179
6.5	UM GESTO DE ANÁLISE EM <i>DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL</i> .....	183
6.5.1	<b>Semântica: o funcionamento da linguagem e das línguas</b> .....	183
6.5.2	<b>Reescrituração: quando uma mesma palavra é reescriturada de outra forma</b> .....	184
6.5.3	<b>Palavra-puxa-palavra: uma rede de sentidos e História</b> .....	186
6.5.4	<b>O ato de nomear: quando um nome significa social e historicamente</b> ..	187
6.6	<i>CHINA, MACHORRA E MOROCHA: UMA ANÁLISE HISTÓRICO- ENUNCIATIVA</i> .....	190
7	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	207
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	212

## 1 INTRODUÇÃO

Em minhas palavras iniciais, gostaria de justificar o porquê da presente tese de doutorado, bem como explicar o processo que me levou à realização deste trabalho, trabalho esse que envolve teorias, análises e procedimentos metodológicos; contudo, envolve também motivações pessoais que, ao mesmo tempo que se relacionam, transcendem o meio acadêmico<sup>1</sup>. Desse modo, retomo aqui a minha dissertação de mestrado intitulada *Designação de sujeitos na obra Vocabulário Gaúcho de Roque Callage*<sup>2</sup> (2016), apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras. Minha dissertação está inscrita teoricamente na História das Ideias Linguísticas (HIL). O próprio título da dissertação já revela seu objeto de pesquisa, a obra *Vocabulário Gaúcho*, produzida no ano de 1928 pelo autor santa-mariense Roque Callage. O *corpus* foi composto por verbetes, recortados da obra, que designam sujeitos.

O recorte totalizou 132 verbetes, tais como: *bagaceira, bugre, bagual, china, chirú, estancieiro, gaúcho, gury, morocha, piá* etc. Esses verbetes foram classificados em seis categorias: **1.** Os que designam classe social; **2.** Os que designam uma questão geográfica e de pertença, que indicam de onde o sujeito vem; **3.** Os que designam a raça/etnia do sujeito; **4.** Os que indicam a ocupação e/ou profissão do sujeito; **5.** Os que apresentam características físicas dos sujeitos; **6.** Os que designam mulheres. Para minha surpresa, constatei que desses 132 verbetes, apenas 15 designavam as mulheres. Observei, também, que a maioria desses 15 verbetes apresentavam significados depreciativos em relação a elas. Com isso, perguntei-me: por que as mulheres aparecem de maneira tão depreciativa no vocabulário de Callage?

---

<sup>1</sup> Em minhas considerações iniciais, opto em escrever na primeira pessoa do singular, pois considero que para explicar as minhas motivações é necessário fazer uso do *eu*. Posteriormente, no decorrer da tese, opto em usar a primeira pessoa do plural, *nós*, como forma de incluir o trabalho em parceria que venho realizando há alguns anos com minha orientadora, Dra. Eliana Rosa Sturza, bem como considero uma forma de agregar as diferentes vozes de vários autores e sujeitos que contribuíram para a consolidação deste trabalho.

<sup>2</sup> Disponível no link:

[https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/12312/DIS\\_PPGLLETRAS\\_2016\\_ECHEVARRIA\\_FELIPE.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/12312/DIS_PPGLLETRAS_2016_ECHEVARRIA_FELIPE.pdf?sequence=1&isAllowed=y).

Ao ter como sustentação o procedimento metodológico da HIL – cujos pressupostos teóricos afirmam que instrumentos linguísticos são objetos discursivos que revelam as condições sociais e históricas da época e da sociedade em que estão inscritos – e os estudos enunciativos – que fornecem as noções de *pessoa*, *tempo* e *espaço* –, identifiquei Callage como um *eu* que enunciava no ano de 1928, ou seja, em um outro tempo-espaço de *enunciação*. O que constituía seu *tempo* era a década de 1920 do século XX e seu *espaço* era o Rio Grande do Sul. *Vocabulário gaúcho* e as definições das palavras que nele constam deram indícios de uma sociedade estruturada em um modelo patriarcal (como o próprio Callage afirmou na nota de prefácio da obra). Após realizar uma leitura de textos históricos, busquei compreender a formação da sociedade gaúcha. Concluí, na pesquisa que apresento na dissertação, que no referido período, as mulheres gaúchas estavam restritas ao âmbito doméstico, seja na condição de esposas e/ou filhas, seja na condição de amantes passageiras (as *chinas*). Era uma sociedade centrada no *sujeito homem*, conhecido como *gaúcho*, cuja virilidade, bravura e coragem, qualidades dadas à exaltação desse sujeito, materializavam-se na própria designação *gaúcho*.

Para realizar o referido estudo, centrando nos temas que me instigavam, mobilizei teorias que, desde o início, já compreendia a importância e intuía as possibilidades que se apresentavam; com isso, sabia, desde então, que os subsídios/dispositivos a serem mobilizados estavam na HIL e nos estudos enunciativos. Porém, a partir do momento em que a dissertação evoluiu do projeto ao processo de escrita, inesperadamente, deparei-me com as questões de *gênero*<sup>3</sup>. Pude observar as relações de poder significadas nas designações dos verbetes recortados de *Vocabulário gaúcho*, nas quais as mulheres se definem por relações de submissão e de desprezo pelo seu papel social. Optei, naquele momento, em apenas apontar o tema *gênero* – em sua relação na língua –, mas não me aprofundar no tema. A partir disso, passei a me interessar cada vez mais pelo modo como o preconceito de *gênero* se materializa nos instrumentos linguísticos e nas palavras.

Enquanto pesquisador – pois considero que, além de pesquisador, sou também um “estudioso e/ou analista do dicionário”, nas palavras de Nunes (2010c) – objetivo, na presente tese de doutorado, compreender a relação dos dicionários com questões de *gênero*. Portanto, acredito que a inovação desta pesquisa e sua contribuição para

---

<sup>3</sup> Palavras e expressões tais como *gênero* e *raça* aparecerão em itálico como forma de destacá-las por serem elementos importantes e norteadores da presente tese.

os estudos linguísticos é promover uma articulação entre os estudos de *gênero* e de *raça* e a Linguística, ou seja, observar como os dicionários são capazes de materializar preconceitos de *gênero*, bem como relações de poder, visto que questões de *gênero* também estão na História, afinal, como afirma Saffioti (2004, p. 45, grifos da autora), “*gênero* também diz respeito a uma categoria histórica, cuja investigação tem demandado muito investimento intelectual”.

Após justificar as motivações de pesquisar a maneira como a misoginia e o machismo encontram na linguagem uma ferramenta para sua perpetuação, explico o objeto de pesquisa da presente tese: trata-se do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* (1984), produzido 56 anos após o *Vocabulário gaúcho*. O dicionário foi produzido por dois irmãos gaúchos: Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes. Assim como a obra de Callage, *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* também registra verbetes mobilizados dentro daquilo que Laytano (1981, p. 21) classifica como “falar do gaúcho brasileiro”. Para proceder ao gesto analítico, delimito o recorte de modo que será feita uma análise histórico-enunciativa de três verbetes específicos: *china*, *machorra* e *morocha*. A escolha desses verbetes deu-se por suas definições, que estão atravessadas por questões históricas e socioculturais, ao mesmo tempo em que apresentam questões de *gênero* e de *raça*, temas que me interessam enquanto pesquisador que investiga a relação entre as palavras e a História.

Assim, o primeiro capítulo está constituído desta introdução; já no segundo capítulo, trago alguns pressupostos teóricos sobre os instrumentos linguísticos (glossários, vocabulários, manuais, gramáticas, dicionários etc.), que, sob a perspectiva de Auroux (2014), são tecnologias sobre a língua e de importância significativa para o ensino e a aprendizagem de línguas, bem como contribuem para impactos e transformações na humanidade. Os estudos que vêm sendo feitos pela HIL tomam esses instrumentos, sobretudo os dicionários, como objetos discursivos. Desde então, dicionários passaram a ser vistos por um outro prisma, desconstruindo a ideia de que são apenas objetos de consulta. Com a institucionalização da HIL, foram elevados a um outro *status*, pois não apenas suas funções normativas passaram a ser consideradas, como também os aspectos sociais, históricos, políticos, culturais e ideológicos que envolvem a sua produção. Faz-se pertinente agregar a essa discussão o conceito de *gramatização*, definido por Auroux (2014) como o processo de descrever e instrumentar uma determinada língua na base de gramáticas

e dicionários. Assim como o surgimento da escrita afetou intensamente os rumos da humanidade, o mesmo se pode dizer do advento dos instrumentos linguísticos para as Ciências da Linguagem. Já os dicionários regionalistas, como é o caso de meu objeto de pesquisa, registram palavras e expressões específicas de determinadas sociedades e que nem sempre são contempladas pelos dicionários nacionais. Por isso, entendo que o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* configura um lugar de manutenção dessa linguagem dita gauchesca e constitui-se como um observatório do modo como aspectos sobre a sociedade gaúcha se significam nas definições de cada palavra que consta nesse dicionário, visto que a História constitui os significados que vão sendo atribuídos a certos vocábulos que conformam o conjunto de léxicos de uma língua.

No terceiro capítulo, apresento aspectos da história do Rio Grande do Sul, para relacioná-los com meu objeto de pesquisa e com as condições sociais e históricas nas quais o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* foi produzido. Discuto também sobre a formação da sociedade sul-rio-grandense. Realizar esse percurso teórico permitiu-me compreender que o estado, durante muito tempo, foi um ambiente bélico, alvo de disputas entre Portugal e Espanha. Além disso, o Rio Grande do Sul já foi um ambiente essencialmente campestre, por isso a habilidade do gaúcho com o cavalo e com assuntos relacionados ao campo (PETRI, 2004).

Nesse contexto, foi sendo construída, ao longo de séculos, a figura do gaúcho enquanto sujeito histórico, social e político vinculado ao campo. Porém, não somente aspectos geográficos e históricos justificam sua personalidade; justificam-na também questões linguísticas. Devido à proximidade com os países platinos, Argentina e Uruguai, o gaúcho brasileiro adquiriu desses países uma série de costumes, assim como adotou palavras e expressões platinas. A *linguagem gauchesca* tornou-se um elemento de distinção que permite aos gaúchos brasileiros diferenciarem-se de outros sujeitos pertencentes a outras regiões do Brasil ou aos países vizinhos Argentina e Uruguai. A história da formação da sociedade gaúcha, considerando suas características ambientais (geográficas e sociais), também está significada em um conjunto de palavras e expressões que constituem a chamada *linguagem gauchesca*.

Entendo que todos esses aspectos concernentes ao Rio Grande do Sul, sejam eles linguísticos ou históricos, influenciaram Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes enquanto sujeitos dicionaristas. No ato de nomear e definir as mulheres no dicionário produzido por eles enquanto sujeitos-autores, dado o ponto de vista que

assumem, é possível observar as ideologias regionalistas e machistas que os afetaram. Nesse mesmo capítulo, discuto também os acontecimentos sociais, culturais, políticos e históricos que afetavam o Brasil na década de 1980, pois considero que é pertinente compreender as transformações sociais vividas nesse período. Sob meu entendimento, assim como é importante trazer a história do Rio Grande do Sul para compreender o contexto sócio-histórico que envolve a produção do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, é necessário saber qual era o cenário nacional na década de publicação do dicionário e quais questões e lutas foram protagonizadas nessa época por determinados sujeitos, como as mulheres e os homossexuais, sujeitos que são retratados por meio de verbetes, os quais constam em nosso objeto de pesquisa.

O quarto capítulo trata das questões de *gênero*. Considerando o meu lugar de pesquisa – o lugar da Linguística –, busco pressupostos teóricos sobre *gênero* em outros campos das Ciências Humanas, por exemplo, a Antropologia, as Ciências Sociais, a História, a Psicanálise, a Sociologia e a Filosofia. Para uma incursão no tema *gênero*, faz-se necessário um diálogo e uma sólida relação e articulação com as áreas citadas, além de uma “mobilização política e intelectual” (BOURDIEU, 2012, p. 136). A discussão inicia-se considerando os pressupostos de Beauvoir, através dos quais posso vislumbrar os cursos da vida experienciados pelas mulheres, desde a infância até a idade adulta. Nessas fases, constato uma série de opressões, impostas pelas próprias famílias e por parte dos sujeitos homens no momento em que as mulheres circulam em espaços públicos, como a rua. O tão célebre e polêmico enunciado, “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 2016, p. 11), é o pontapé inicial de minhas discussões sobre *gênero*. Frequentemente mal interpretado e causando a ira de alguns conservadores, ele apenas suscita a discussão de que ser *mulher* (e ser *homem* também) é uma constante construção social, nunca totalmente acabada, finalizada. A filósofa francesa discute como o destino das mulheres não é ditado pela Biologia, e sim por uma série de fatores sociais, históricos e ideológicos.

Nesse sentido, considero os trabalhos de Beauvoir (2016) fundamentais para discussões sobre *gênero* devido à sua importância e significado para os estudos feministas e de *gênero* do século XX. Em relação aos trabalhos de Butler ([1990] 2003), tem-se o conceito de *gênero* e uma abordagem de como ele é construído socialmente, o que contraria o viés biológico, que sempre legitimou hierarquias entre os sexos. A autora explica que *sexo biológico*, *gênero* e *desejo* são três instâncias

independentes uma das outras. Da mesma forma que reflito sobre a construção social do que é *ser mulher*, apresento os mecanismos que engendram as concepções do que é *ser homem* para a sociedade. As noções de *gênero*, em boa parte, são constituídas pela *heterossexualidade*, pois é ela que não só regulamenta e dita o que é “normal”, como também não concebe como legítima e natural nenhuma outra prática senão ela própria. Esses modos de pensar afetam também os homens gaúchos e a maneira como os sujeitos dicionaristas nomeiam e definem as mulheres. Dentro dessa temática, ainda são abordados a *dominação masculina*, o *patriarcado* e o *machismo*, três formas de exercer poder baseadas em uma crença errônea sobre a superioridade masculina. Entendo que os três conceitos se baseiam na autoridade dos homens com todos os outros sujeitos com os quais se relacionam.

Ainda no quarto capítulo, aborda-se a questão da *raça*, visto que não somente questões de *gênero* atravessaram as significações das palavras, como também questões raciais. A *raça* do sujeito nomeado vai ser significativa no que tange ao lugar social que ele ocupa. Nesse sentido, apresento alguns conceitos do que é *raça* e a construção social e histórica que a constitui, bem como momentos históricos nos quais a categoria *raça* foi construída e significada. As questões raciais tratadas nesse capítulo justificam-se pela forma como aparecem na linguagem e mais especificamente no verbete *morocha*. É importante destacar também que entendemos que em determinados momentos certos apontamentos já não refletem mais a sociedade atual. Isso se dá justamente porque a construção de *gênero* e de *raça* nunca é totalmente fechada ou acabada; ao contrário, é dinâmica, mutável e é constantemente rearranjada de acordo com a época e com a sociedade a qual se contextualiza. É pertinente observar que se trata de palavras e dizeres os quais, às vezes, se acumulam como significações atribuídas a outras épocas, manifestas na língua e conseqüentemente presentes no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*.

No quinto capítulo, realiza-se uma retomada sobre a história das mulheres a nível mundial, nacional e regional. Propõe-se uma incursão teórica e intelectual na história mundial das mulheres, para que seja possível compreender as opressões vividas por elas em diversas épocas da História e, sobretudo, como diversas instituições, tais como: a Igreja, o Estado e as Leis, contribuíram para a construção de uma mentalidade machista que por séculos relegou o sujeito mulher ao inferior, ao mesquinho, a tudo aquilo que é desprovido de inteligência e racionalidade. No âmbito

latino-americano e nacional, apresentarei apontamentos históricos da América Latina e do Brasil – desde o descobrimento deste –, bem como as marcas da colonização portuguesa na formação da sociedade brasileira. O embate entre *colonizador* e *povo colonizado* gerou conflitos e resistência, além de estigmas sobre sujeitos autóctones do território brasileiro (indígenas) e os que vieram ao Brasil de modo forçado para trabalharem como escravos (africanos). Tais estigmas ainda deixam marcas na sociedade atual, oriundos de uma sociedade brasileira patriarcal que se formou desde o seu descobrimento. Alguns historiadores, mencionados nesse capítulo, utilizam o *gênero* como uma categoria analítica que os permite observar como a sociedade latino-americana, incluindo a brasileira, se formou baseada nas categorias de *gênero*. Ou seja, o sexo biológico do sujeito na época de colonização era crucial para ocupar determinadas posições sociais.

A questão racial também se fazia bastante presente de modo que os sujeitos negros eram escravizados e tinham seus direitos negados, assim como viam o extermínio de suas línguas, seus costumes e seus saberes. No que tange ao Rio Grande do Sul, apresento um panorama regional de como viviam as mulheres na sociedade gaúcha no período de povoação do estado. Reflito, assim, sobre quais valores eram passados às mulheres gaúchas de acordo com as ideologias patriarcais vigentes do passado, quais tipos de condutas eram esperadas delas e quais comportamentos poderiam ser reprovados. Ainda nesse capítulo, trago a questão das mulheres indígenas, prostitutas, negras e homossexuais, visto que as questões sócio-históricas referentes a elas irão se significar nos verbetes *china*, *machorra* e *morocha*.

No sexto capítulo, trago conceitos da *enunciação* que situam e embasam teoricamente a análise a ser realizada sobre as palavras selecionadas como recorte da pesquisa. Apresento o conceito de *enunciação e subjetividade na linguagem* proposto por Benveniste ([1966] 2005), em diálogo com as noções de *espaço de enunciação* e *reescrituração*, de Guimarães, na obra *Semântica do Acontecimento* (2005), para interpretar e produzir reflexões sobre o modo como os sujeitos colocam a língua em funcionamento para produzir sentidos. Em diálogo com as Ciências Sociais, discuto o modo como a língua pode atuar como uma ferramenta de exclusão no gesto de estigmatizar, hierarquizar e categorizar sujeitos (GOFFMAN, [1963] 2019). Discuto também quais as marcas de *gênero* e de *raça* na linguagem, ou seja, quais as escolhas lexicais que se fazem para qualificar as mulheres. No que se refere

à *raça*, o modo como o embate entre o *eu branco* e o *outro negro* engendra uma língua “racializada”.

Posteriormente, ainda no sexto capítulo, apresento conceitos de *semântica*, de acordo com Guimarães (2018), para compreender o funcionamento da linguagem e das línguas, bem como o conceito de *reescrituração*, utilizado como a categoria analítica sobre a qual se mobiliza a análise dos verbetes selecionados de modo a refletir sobre como suas definições estão revestidas de sentidos: uma palavra pode remeter à outra ao mesmo tempo em que pode ser redita e/ou reescriturada de uma forma distinta. Outro dispositivo analítico mobilizado é o efeito *palavra-puxa-palavra* proposto por Mariza Vieira da Silva (1996). Trata-se de uma forma de analisar palavras considerando sua relação com outras palavras.

Ao apresentar *china*, *machorra* e *morocho*, analiso suas definições levando em conta a relação desses verbetes com questões sócio-históricas, pois constam em um dicionário e não estão ali por acaso, revelando características da sociedade em que estão inscritos. Também proponho uma análise sobre a atualização das definições de *china*, *machorra* e *morocho* em relação à maneira como já haviam sido definidas em dicionários de épocas anteriores. Isto é, levando em conta que Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes tomam *Coleção de Vocábulos na província do Rio Grande do Sul* (1852), de Antônio Álvares Pereira Coruja, *Vocabulário sul rio-grandense* (1898), de Romaguera Corrêa, *Vocabulário gaúcho* (1928), de Roque Callage e *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes, como fontes, o objetivo é analisar se há uma atualização das definições de *china*, *machorra* e *morocho* ou se os irmãos Nunes apenas retomam/redizem/reescrituram o que já havia sido dito nesses dicionários, cujas produções antecedem o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*.

Nesse sentido, o conceito de *reescrituração* possibilita que eu analise as relações semânticas que os três verbetes estabelecem com outras palavras e expressões, tanto no interior do dicionário que me serve de objeto de pesquisa quanto nos outros dicionários mencionados. É possível, dessa forma, realizar uma análise de como essas relações semânticas formam um conjunto de léxicos que se caracterizam por definir e descrever as mulheres, destacando o aspecto depreciativo do que está dado como significação a cada um deles.

Nas considerações finais, reflito sobre como todas as questões discutidas neste trabalho me afetam como pesquisador e como sujeito, pois o interesse em investigar

a relação das palavras com o mundo, bem como o modo como elas são constituídas pelo histórico e pelo social seguramente continuarão despertando em mim uma curiosidade tanto intelectual quanto pessoal em aprofundar a pesquisa sobre essas questões e buscar novas temáticas que a elas se relacionem.

## 2 O SUPORTE TEÓRICO-METODOLÓGICO DA HISTÓRIA DAS IDEIAS LINGUÍSTICAS

### 2.1 HISTÓRIA DAS IDEIAS LINGUÍSTICAS: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E CONTRIBUIÇÕES PARA OS ESTUDOS LINGUÍSTICOS

A História das Ideias Linguísticas (HIL) é um domínio do conhecimento no qual estamos inscritos enquanto pesquisadores e que tomamos como suporte teórico para o presente trabalho. Estabelecemos ainda uma articulação com os estudos enunciativos, sobretudo com a *Semântica do Acontecimento* (2005), do linguista Eduardo Guimarães<sup>4</sup>.

Na perspectiva que adotamos, os dicionários são instrumentos constituídos de conhecimento linguístico. Nesse campo de estudos, analisa-se a produção de dicionários e gramáticas que se faz no Brasil desde o século XVI (GUIMARÃES, 1996). O surgimento da HIL no país se deu através de grupos de estudos da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Esses grupos originaram projetos desenvolvidos na década de 1980, dentre os quais, destacou-se: “Discurso, Significação, Brasilidade”, liderado por Eni Orlandi, professora, pesquisadora e linguista brasileira, e tendo como participante José Horta Nunes, que posteriormente viria a desenvolver uma série de estudos significativos dentro da HIL, incluindo sua tese de doutorado e diversos artigos que tomam os dicionários como objeto de análise.

Esse projeto estudava a língua portuguesa e a brasilidade, produzindo conhecimento sobre a história da língua portuguesa no Brasil e sua relação com outras línguas – como as línguas indígenas e línguas de imigração, bem como os resultados dos contatos dessas línguas, considerando o fato de que o Brasil é um país colonizado e suas particularidades. Conseqüentemente, isso acarretou em uma parceria entre a UNICAMP e a Universidade Paris VII, da França, pois Orlandi, ao realizar seu pós-doutorado na universidade francesa, aproximou-se de Sylvain Aurox, pesquisador sobre História e a epistemologia das ciências da linguagem, além de diretor de um amplo projeto internacional sobre HIL.

---

<sup>4</sup> Optamos em apresentar o nome completo de um(a) pesquisador(a) e/ou autor(a) sempre que ele(a) for mencionado(a) pela primeira vez, bem como a sua formação, pois acreditamos que esse gesto pode dar uma maior visibilidade a seus nomes e às suas pesquisas. Afinal, como nos diz a doutora em Educação Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018, p. 128): “por defender uma educação não sexista, além de utilizar os gêneros masculino e feminino para me referir às pessoas em geral, na primeira vez em que há a citação de um(a) autor(a) transcrevo seu nome completo para a identificação do sexo (gênero) e, conseqüentemente, para proporcionar mais visibilidade às pesquisadoras e estudiosas”.

De acordo com o filósofo Sylvain Auroux (2014), dicionários e gramáticas são instrumentos linguísticos e formam os principais pilares de nosso saber metalinguístico até os dias atuais. Além de gramáticas e dicionários, os estudos realizados pela HIL também abrangem vocabulários, glossários, manuais, prefácios e livros didáticos. Para Orlandi (2002), a realização de estudos sobre a produção de instrumentos linguísticos que se faz no Brasil muito tem contribuído para o conhecimento que temos sobre a própria história do nosso país. Com base nesses estudos, conseguimos acompanhar e compreender o percurso histórico da língua nacional do Brasil, pela maneira como ela é registrada em dicionários e gramáticas, o que implica considerar não somente que a História se inscreve nos instrumentos linguísticos, mas *como* ela o faz. Antes da consolidação da HIL, segundo a autora, estudos sobre a língua nacional e sobre os instrumentos linguísticos não consideravam a História, ou seja,

[...] o estudo da língua nacional no Brasil vinha se dando a partir de estudos esparsos, seja gramaticais, seja com finalidades pedagógicas seja, ainda, com fins apenas descritivos. Estudos históricos que levassem em conta o social e o político, quando se faziam, também eram fragmentários e não seguiam um plano de pesquisa integrado em um objetivo mais geral, pensando a língua, os que a falam, a sociedade que constituem e o próprio funcionamento do Estado e suas jurisdições e a sua relação com a ciência (ORLANDI, 2002, p. 10).

Já o linguista José Horta Nunes, em seus trabalhos sobre dicionários, promove uma articulação entre a HIL e a Análise de Discurso de Linha Francesa (AD). De acordo com Nunes (1996, p. 11), o projeto HIL “visa estudar a história da constituição de um saber metalinguístico no Brasil, sobretudo com relação a instrumentos linguísticos (gramáticas e dicionários)”. Também visa compreender como os instrumentos linguísticos se relacionam com o Estado e “com a formação da língua nacional, o que marca uma especificidade das pesquisas da equipe brasileira” (NUNES, 2013, p. 159).

Esse campo de estudos objetiva produzir conhecimentos sobre saberes linguísticos, pois a HIL “estuda o ‘saber linguístico’ e o ‘discurso sobre a língua’ em suas diversas formas de manifestação. Também visa a compreender o aparecimento, em diversas sociedades e épocas, do *saber linguístico*” (NUNES, 2006a, p. 43, grifos do autor). Tais saberes sobre a linguagem humana indicam o efeito da exterioridade da língua; entendemos que essa exterioridade se constitui pela História e engloba

fatores sociais e culturais que atravessam a produção de dicionários e gramáticas. Nunes (2008a, p. 355) destaca que:

Os trabalhos ligados ao Programa História das Idéias Lingüísticas, coordenado por Êni Orlandi (Unicamp) e Eduardo Guimarães (Unicamp) têm se dedicado a compreender a emergência de um saber metalingüístico no Brasil, suas transformações, sua institucionalização e sua relação com a formação de uma língua nacional. Uma atenção especial é dada ao estudo dos instrumentos lingüísticos como gramáticas e dicionários. Aliando a perspectiva da análise de discurso à da História das Idéias Lingüísticas, os instrumentos lingüísticos são considerados na sua relação com a sociedade e a história.

Os estudos da HIL no Brasil consideram os instrumentos lingüísticos desde a época colonial, interpretando por meio deles como se dá a produção do saber metalingüístico nacional; para isso, leva-se em conta “o papel de obras, autores, teorias, acontecimentos, arquivos, instituições, na produção desse saber” (NUNES, 2008b, p. 82). Os estudos sobre a linguagem humana são uma prática bastante antiga e plural, embora a “chamada lingüística moderna, tal como iniciada pelos comparatistas no século XIX e depois por Saussure no século XX, seja contemplada, ela não é considerada como o ponto de início das ciências da linguagem” (NUNES, 2008c, p. 109). Nesse sentido, de acordo com o autor, a lingüística saussuriana tomava gramáticas e dicionários como objetos normativos. Por isso, a importância dos estudos realizados pela HIL em articulação à AD: os instrumentos lingüísticos passaram a ser vistos como objetos discursivos, em que se passou a considerar sua perspectiva de historicidade.

De acordo com as linguistas Leonor Lopes Fávero e Marcia Antonia Guedes Molina (2004), é possível estabelecer uma relação entre História e Linguística. As autoras destacam que a História, enquanto campo do saber, admite a importância da linguagem como uma eficaz ferramenta da comunicação humana, mas nem sempre a Linguística considerou a História como um elemento constituinte da linguagem. “Apesar de terem caminhos tão paralelos, a História sempre se valeu da linguagem para registrar suas mudanças e desenvolvimentos, mas a lingüística até o século XIX pouco se servira da História, excetuando-se, obviamente, os estudos comparativos” (FÁVERO; MOLINA, 2004, p. 132-133). Assim, a HIL é uma ciência relativamente “jovem”, surgida no século passado, isso implica uma série de desafios e limitações para os pesquisadores que nessa área se inscrevem.

Uma vez consolidada, a HIL passou a ser institucionalizada, fato que se pode ver “no crescente número de pesquisadores (vinculados a diversas teorias, como Semântica da Enunciação, Análise de Discurso, Lexicografia, entre outros)” (MARTINS, 2012, p. 32), o que vai incidir, conseqüentemente, na disciplinarização dessa área de conhecimento em cursos de graduação e pós-graduação, como na UNICAMP e na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Conforme Ana Claudia Fernandes Ferreira (2009, p. 39),

O processo de constituição de reflexões sobre a história das idéias lingüísticas, elaboradas a partir dos estudos da linguagem, constitui um modo específico de produzir conhecimento no espaço científico brasileiro. Há uma determinada maneira de se fazer história das idéias lingüísticas no Brasil que constrói o lugar da história das idéias lingüísticas do Brasil. Há uma especificidade no fazer científico brasileiro, que se constrói no próprio processo de reflexão sobre as idéias lingüísticas no Brasil, permitindo criar uma disciplina com o nome de história das idéias lingüísticas e inaugurar, deste modo, o domínio da história das idéias lingüísticas do Brasil.

A HIL, que vem se construindo no Brasil, de acordo com a professora e doutora Eliana Rosa Sturza, além de instrumentos lingüísticos, abarca e analisa outras textualidades “como prefácios, leis, relatos, lista de palavras, notas” (STURZA, 2006, p. 96). A autora afirma que a produção de conhecimento sobre a língua portuguesa não deve permanecer restrita aos estudos de autoria apenas de brasileiros, pois outros espaços devem ser considerados. Ela traz como exemplo a questão das línguas de fronteira, pois considera que a presença da língua portuguesa vai além do território brasileiro, entra em contato com outras línguas e, através desse contato, é afetada por uma história outra que não é necessariamente a história do Brasil.

Com base nessa reflexão sobre a institucionalização da HIL, compreendemos que são muitas as contribuições desse domínio para os estudos lingüísticos. Nesse sentido, destacamos as duas contribuições da HIL que julgamos ser as mais significativas para nortear teoricamente este trabalho: a) ter estabelecido um vínculo entre os instrumentos lingüísticos e a História, algo que não havia sido feito até o advento da HIL; b) tomar dicionários e gramáticas como objetos discursivos, e não como meros objetos de consulta.

## 2.2 A REVOLUÇÃO TECNOLÓGICA DA GRAMATIZAÇÃO: TRANSFORMAÇÕES NA SOCIEDADE E NO SABER METALINGUÍSTICO

Dicionários e gramáticas, conforme já explicitamos, são considerados, por Auroux (2014), como instrumentos linguísticos, resultantes do processo de *gramatização*<sup>5</sup>. Esse processo consiste em escrever e instrumentar uma língua na base de dicionários e gramáticas, visto que instrumentos linguísticos são também instrumentos tecnológicos. “Uma língua ‘gramatizada’ é uma língua instrumentada que dispõe de referências e normas” (AUROUX, 2014, p. 126). A primeira revolução técnico-linguística, para Auroux, é o surgimento da escrita e a segunda vem a ser a *gramatização*, considerada pelo autor tão significativa quanto a Revolução Industrial:

Inicialmente, o conceito de gramatização é uma descoberta produzida pelo esforço conjunto de um grupo de pesquisadores em história das teorias linguísticas especializados em diferentes tradições. Poucas línguas dispunham de gramáticas e de dicionários, até que, a partir do Renascimento, os ocidentais começaram, na base de sua tradição gramatical greco-latina, a escrever gramáticas e dicionários para seus próprios vernáculos (endo-gramatização), assim como para as línguas que suas viagens os faziam descobrir através do mundo (exo-gramatização). É a isso que denominamos *revolução tecnológica da gramatização* [...] (AUROUX, 2014, p. 120, grifos do autor).

O processo de gramatização revolucionou as formas de comunicação humana, levando conhecimento de uma cultura à outra através de instrumentos linguísticos, pois, ao consultar dicionários e gramáticas, é possível saber mais sobre a cultura do *outro*. Sem a *gramatização*, não teria sido possível o desenvolvimento das ciências humanas modernas. Nesse sentido, o autor afirma que:

[...] o aparecimento dos instrumentos linguísticos não deixa intactas as práticas linguísticas humanas. Com a gramatização – logo a escrita e depois a imprensa – e em grande parte graças a ela, constituíram-se *espaços/tempos de comunicação* cujas dimensões e homogeneidade são sem medida comum com o que pode existir em uma sociedade oral, isto é, numa sociedade sem gramática (AUROUX, 2014, p. 70-71, grifos do autor).

---

<sup>5</sup> A primeira publicação brasileira de *A revolução tecnológica da gramatização* (1992), da autoria de Auroux, intensificou a colaboração entre o Laboratório de História das Teorias Linguísticas (Universidade de Paris VII e CNRS) e o projeto liderado por Orlandi e Auroux. Nas palavras do próprio Auroux, “raramente uma colaboração internacional, em matéria de ciências humanas e sociais, terá sido tão fecunda” (AUROUX, 2014, p. 119). Os pesquisadores dos dois laboratórios seguiam elaborando o conceito de *gramatização*, utilizando-o em seus trabalhos e produções, garantindo seu estabelecimento. Para Auroux (2014), esse conceito não seria possível sem a inventividade dos pesquisadores brasileiros.

Concordando com Auroux (2014) quanto à *gramatização*, os pesquisadores e linguistas Bernard Colombat, Jean-Marie Fournier e Christian Puech (2017, p. 158, grifos dos autores) afirmam que a revolução da *gramatização* é constituída pela “descrição das línguas do mundo e sua *instrumentação* por gramáticas e dicionários”. Os autores compreendem que tanto a escrita quanto a *gramatização* modificaram profunda e significativamente o modo como os sujeitos se relacionam com a língua e com os saberes metalinguísticos.

Nesse sentido, sujeitos fazem uso das tecnologias linguísticas para saberem mais sobre a língua e a maneira como fazer uso dela, de modo que produzir instrumentos tecnológicos não é prerrogativa apenas de áreas médicas e industriais, de acordo com Verli Petri (2010). Na medida em que a humanidade passa por constantes mudanças, o mesmo acontece com as línguas, portanto faz-se necessário a produção de instrumentos que possam dar conta dessa evolução, pois

[...] as línguas também sofrem transformações, via tecnologia. Há dois marcos importantes na história da humanidade que dizem respeito especialmente às questões de linguagem: o primeiro é a invenção da escrita e o segundo é a gramatização das línguas. O primeiro marca o início da História, enquanto o segundo explicita as formas de sistematização das línguas, enquanto resultado da Revolução Tecnológica (PETRI, 2010, p. 20).

A revolução da *gramatização* marcou a transferência de *saberes epilinguísticos* (saberes que supostamente todos já possuem sobre a língua, de forma inconsciente e de cunho empírico) aos *saberes metalinguísticos* (saberes sobre a língua produzidos de maneira científica), ao mesmo tempo em que preserva as línguas daquilo que Auroux (2014) classifica como *linguicídio*, ou seja, a “morte” ou desaparecimento de uma língua, pois a fala tem caráter evanescente e corre o risco de desaparecer caso não seja registrada em instrumentos linguísticos. Os saberes metalinguísticos, de acordo com o autor, podem ser, em um primeiro momento, de *natureza especulativa*, “situado puramente no elemento da representação abstrata” (AUROUX, 2014, p. 18), ou de *natureza prática*, que ele situa em três domínios:

a. o *domínio da enunciação* que entendemos como a capacidade de um locutor tornar sua fala adequada a uma finalidade dada, convencer, representar o real etc., b. o *domínio das línguas*: falar e / ou compreender uma língua, quer se trate de uma língua materna ou de outras; c. o *domínio da escrita*. Os domínios dão lugar à constituição de *técnicas*, isto é, de práticas codificadas que permitem obter, a cada momento (existência de regras), ou, mais frequentemente, um resultado desejado; elas também dão lugar a *competências* específicas, suscetíveis de receber um estatuto

profissional em uma sociedade dada (turgimões / intérpretes, escribas, poetas, retores etc.) (AUROUX, 2014, p. 18, grifos do autor).

As práticas especulativas surgiram anteriormente às práticas metalinguísticas. Para Colombat, Fournier e Puech (2017, p. 49), os saberes metalinguísticos construíram-se a partir de uma “aptidão epilinguística (operatória mas não consciente ou semiconsciente, estreitamente ligada às práticas e às circunstâncias especiais de comunicação)”. Dessa forma, entendemos que os saberes metalinguísticos marcam uma produção de conhecimento consciente sobre a linguagem. Sobre a *natureza prática* dos saberes, Nunes (2008c, p. 109, grifos do autor) complementa que

[...] o saber metalinguístico pode ser de *natureza especulativa* (representação abstrata) ou prática. Neste último caso, trata-se da necessidade de adquirir um domínio como o da *enunciação* (convencer, representar o real, etc.), o das *línguas* (falar ou compreender uma língua) e o da *escrita* (representações escritas, corpo literário, etc.). Esses domínios dão lugar a técnicas (práticas codificadas, regras) e competências (estatutos profissionais). Auroux afirma que, nas discussões sobre a “cientificidade”, a forma especulativa nunca foi suficientemente dominante para ser considerada, na relação com a prática, sob o modo da *aplicação*.

Todas as línguas e todos os sujeitos falantes que se inscrevem em comunidades linguísticas são dotados de *saberes epilinguísticos*, que consistem em “conhecimento espontâneo, não refletido, semi-implícito de certas características – fonéticas / fonológicas, prosódicas, rítmicas, semânticas, enunciativas, sintáticas, etc.” (COLOMBAT; FOURNIER; PUECH, 2017, p. 50), adquiridos simultaneamente à língua materna. Esses saberes implícitos e semiconscientes já estavam presentes mesmo em sociedades de tradição oral na forma de narrativas, provérbios, cantigas e contos, posteriormente, foram registrados e materializados em saberes metalinguísticos, que incluem listas de palavras, dicionários, gramáticas, cursos, escolas etc. Estes são também, nas palavras de Colombat, Fournier e Puech (2017, p. 61), “produtos da gramatização das línguas” e/ou “tecnologias intelectuais”.

No que tange aos dicionários, entendemos que eles consolidam a passagem dos saberes epilinguísticos aos saberes metalinguísticos, sendo produzidos e elaborados de forma organizada, visto que toda produção metalinguística é uma produção consciente. Portanto, instrumentos linguísticos marcam uma

[...] possibilidade para os locutores se servirem da linguagem – em uma língua – para falarem da linguagem – da língua – e construírem os enunciados

que não têm mais o mundo ou os pensamentos por objetos, mas o instrumento que lhes serve para que expressem os pensamentos e falem do mundo (COLOMBAT; FOURNIER; PUECH, 2017, p. 52).

A partir desses apontamentos, podemos compreender que a HIL produz um acurado estudo das tradições metalinguísticas, considerando a capacidade que os instrumentos linguísticos possuem em proporcionar certos domínios aos sujeitos que deles fazem uso, domínios como a competência de ler e escrever e o domínio da enunciação (narrar, argumentar) (COLOMBAT; FOURNIER; PUECH, 2017).

No subcapítulo a seguir, buscamos refletir sobre o modo como os dicionários significam, sobretudo nas definições dos verbetes, a sociedade na qual foram produzidos e se inscrevem como objetos de conhecimento da linguagem, marcando a relação entre língua, sujeito e História.

### 2.3 DICIONÁRIOS: DESCONSTRUINDO O IMAGINÁRIO DE TOTALIDADE SOBRE A LÍNGUA

[...] ao selecionar as palavras e os modos de dizer de uma sociedade, o dicionário é um dos materiais mais pertinentes para se conhecer as significações que circularam em uma determinada época (NUNES, 2008a, p. 360).

Conforme já apontamos, uma das principais contribuições da HIL para os estudos linguísticos foi o novo prisma pelo qual os instrumentos linguísticos passaram a ser concebidos, o que se deu a partir da institucionalização desse campo de estudos. Diante disso, outras funções dos dicionários passaram a ser consideradas e não apenas suas funções gramaticais e normativas. Desconstruiu-se o imaginário acerca dos dicionários como meros objetos de consulta e nos quais constariam todas as palavras de uma língua – o imaginário de *completude*. Nas palavras de Nunes (2006a, p. 20), “um dicionário [...] nunca é completo e nem reflete diretamente a realidade, pois ele corresponde a uma projeção imaginária do real: de um público leitor, de uma concepção de língua e de sociedade”. Por um lado, é da ordem da evidência ter consciência de que todo e qualquer sujeito não é capaz de dar conta das inúmeras palavras que constam em dicionários, conforme afirma Auroux (2014, p. 70):

[...] acerca dos dicionários: qualquer que seja minha competência linguística, não domino certamente a grande quantidade de palavras que figuram nos grandes dicionários monolíngues que serão produzidos a partir do final do Renascimento (o contrário tornaria estes dicionários inúteis a qualquer outro fim que não fosse a aprendizagem de línguas estrangeiras).

Por outro lado, os próprios dicionários não são capazes de abarcar a infinita quantidade de palavras e expressões de uma língua, o que desmistifica o efeito de completude que muitas vezes se espera dos dicionários. Para Auroux (2014, p. 71), uma gramática é capaz de dar “procedimentos gerais para engendrar/decompor enunciados, enquanto o dicionário fornece os itens que se trata de arranjar/interpretar segundo este procedimento”. Ou seja, mesmo fornecendo tais procedimentos, “nenhum instrumento linguístico (gramática ou dicionário) consegue reunir todo o saber sobre a língua” (DIAS; BEZERRA, 2010, p. 30).

Além disso, os dicionários eram negligenciados, reduzidos a serem objetos de consulta, como se suas únicas funções fossem apenas pedagógicas e normativas, o que denota um olhar empírico para eles, assim como para as gramáticas. Essa forma de olhar para os instrumentos linguísticos encontrou reforço na Escola, pois, de acordo com Petri (2012, p. 27),

[...] existe um lugar, inegável, instituído para o funcionamento da gramática e do dicionário: é na escola e em tudo o que dela decorre, afinal, é desse lugar que aprendemos “o bom uso da língua”, a importância da gramática e o papel do dicionário em nossas vidas. Aprendemos a respeitar o funcionamento regulador da gramática e o funcionamento compilador do dicionário, mas desde muito cedo nos deparamos com a impossibilidade de conhecer a gramática em sua totalidade e de conter os sentidos sobre as palavras que utilizamos. Trata-se de um efeito de sentido já estabilizado e dele decorre a ilusão de unidade de língua e de nação.

Além do já discutido efeito de completude, criou-se, no imaginário dos usuários de dicionários, a ideia de que eles configurariam um objeto em que todas as dúvidas sobre a língua poderiam ser sanadas; dúvidas em relação à ortografia, à acentuação, aos significados das palavras etc. Para Camilla Baldicera Biazus (2015, p. 104),

O dicionário é, de fato, um instrumento linguístico conhecido por guardar e preservar o uso correto da língua, parecendo assegurar, àqueles que o utilizam, o domínio e a excelência da língua escrita e falada. Sendo assim, o sujeito vê no dicionário uma maneira de se apropriar da língua, um espaço em que terá todas as respostas e garantirá todas as certezas, livrando-se das falhas e do “não-saber”. Espaço responsável pela ortografia correta, “guardião da língua culta”, detentor de todas as palavras e sentidos possíveis. Dessa forma, o surgimento do dicionário parece ter ocorrido diante da

angústia do não saber, da incerteza, a fim de garantir um lugar/espaco em que o sujeito pudesse buscar o conhecimento, tendo o seu controle.

O imaginário de que o dicionário é o lugar onde constam “todas” as palavras de uma língua e de que ele é capaz de sanar todas as dúvidas é bastante reforçado no âmbito escolar, no qual as “verdades” trazidas pelos dicionários não são contestadas. Nesse sentido, Luis Francisco Dias e Maria Auxiliadora Bezerra (2010), ambos linguistas, consideram que existe uma visão equivocada acerca dos dicionários, pois é considerado apenas seu cunho normativo e desconsidera-se suas qualidades enquanto objeto linguístico capaz de refletir a visão de mundo daqueles que o produziram. Com isso, seus leitores dificilmente se indagam o porquê de certo conjunto de léxico não estar presente nos dicionários, sendo assim,

[...] não interpretam a ausência de algumas unidades lexicais como sendo uma decisão de não incluir-se aquilo que não é aceito (ainda) pelo grupo social de prestígio sócio-econômico (e conseqüentemente lingüístico). Buscando aprisionar uma língua em seus verbetes (unidades compostas de uma palavra, isto é, uma entrada, mais as informações necessárias), o dicionário torna-se objeto de consulta para aqueles que querem ampliar seus conhecimentos lingüísticos. Essa consulta inclui desde a verificação ortográfica de uma palavra até a procura da data em que ela foi incorporada ao léxico da língua, passando pela leitura dos exemplos incluídos nos verbetes (procurando-se saber qual o uso ou função dessa palavra num enunciado), pela procura de um sinônimo ou antônimo, de sua origem ou outras informações) (DIAS; BEZERRA, 2010, p. 31).

O uso de dicionários, gramáticas e livros didáticos no ambiente escolar, conforme Petri (2011), objetiva fazer com que os alunos possam aprender a norma culta da língua. Entretanto, para a autora, deve-se ter consciência de que o dicionário não dá conta de abarcar todas as palavras de uma língua; sendo assim, os sujeitos que fazem uso dos dicionários para sanar dúvidas também devem refletir e questionar os sentidos que ali se encontram. Nesse aspecto, Biazus (2015, p. 165) afirma que “o dicionário, antes de apresentar a norma culta, deve aparecer como um instrumento em funcionamento e transformação, o qual passa a ser o responsável pela compreensão que não há um sentido literal”.

Os estudos realizados pela HIL foram fundamentais para que os dicionários sejam estudados a partir de uma outra perspectiva, a qual possibilita um gesto de interpretação em que o pesquisador lê criticamente os instrumentos linguísticos com “outros olhos”, considerando os dicionários e gramáticas como “lugares eficazes da descrição das línguas, tendo um papel fundamental na reprodução, transformação e

circulação dos discursos em uma sociedade” (NUNES, 2006a, p. 13). Segundo Nunes (2006a), enquanto o “leitor comum” efetua apenas uma consulta nos dicionários, o analista de dicionários faz uso dos instrumentos linguísticos lançando mão de uma metodologia diferenciada, a qual resulta de uma articulação entre a HIL e a AD. Sendo assim,

Ler o dicionário como um discurso nos levou a localizá-lo em meio aos saberes em circulação em uma sociedade e a compreender, a partir do estudo da materialidade dos textos, o gesto de interpretação dos sujeitos lexicógrafos. Questionando-se as evidências das definições, e considerando-se o fato de que os sentidos sempre podem ser outros, mostramos que os espaços de repetições dos dicionários apresentam regularidades indicam diferentes modos de significar [...] (NUNES, 2006a, p. 243).

Dessa forma, compreendemos que, enquanto estudiosos e/ou analistas de dicionários, nosso papel é justamente questionar as supostas “verdades absolutas” apresentadas pelos instrumentos linguísticos; acreditamos que o dicionário “seja um provocador dessas rupturas quando possibilitamos ao sujeito questioná-lo e (re)pensá-lo, buscando, em outros lugares possíveis, palavras e sentidos, sustentados não só na/pela história, mas também na/pela sua vivência” (BIAZUS, 2015, p. 175). O olhar de um estudioso e/ou analista de dicionários é diferenciado do olhar de um “leitor comum”, pois “tratamos do caráter material do dicionário, sobretudo, sob o modo como ele pode significar em determinadas relações sociais, isto é, enquanto objeto discursivo e instrumento linguístico que significa em e para determinados sujeitos” (FLORES, L., 2019, p. 109).

Observamos, com base em Orlandi (2001) e em Petri e Medeiros (2013), que os sujeitos falantes de uma língua vivem em um contínuo estado de tensão devido ao embate entre a *língua imaginária* e a *língua fluida*. A *língua imaginária* é a língua do “bem falar”, que consta nas gramáticas e nos dicionários, que é considerada erudita e “correta” e que, muitas vezes, é, inclusive, um fator de diferenciação social entre aqueles que “falam bem” e os que “falam mal” uma determinada língua. Uma vez registrada pela gramática e contida pelas normas, segue severamente suas prescrições; o dicionário, por sua vez, reforça a ideia de que poderia apresentar todas as palavras de uma língua. Já Nunes (2006a) faz a seguinte distinção entre a *língua imaginária* e a *língua fluida*:

A língua imaginária concerne a produção de artefatos, objetos-ficção. São as línguas-sistemas, normas, coerções, as línguas instituição, a-históricas. A língua fluída é a que não pode ser contida no arcabouço dos sistemas e fórmulas e que pode ser observada nos processos discursivos. O tupi dos missionários, com os artefatos de gramáticas e vocabulários, é uma dessas línguas imaginárias produzidas no Brasil, que acabou tendo mais realidade do que o real (NUNES, 2006a, p. 88).

A *língua imaginária*, nas palavras de Petri e Medeiros (2013, p. 46), seria, portanto, um “tesouro intocado e intocável”, guardado em um “livro-cofre”. Para as autoras,

Gramáticas e dicionários têm méritos inquestionáveis e um funcionamento necessário e imprescindível no processo de gramatização das línguas, mas, quando pensamos num sujeito na e da língua, já não podemos nos deter no que está posto pela oficialidade que diz o que é o nacional e o que não é, o que está certo e o que está errado (PETRI; MEDEIROS, 2013, p. 46).

O sujeito que recorre aos dicionários, onde está “guardada” a *língua imaginária*, também faz uso da *língua fluída*, aquela que foge dos padrões estabelecidos pela *língua imaginária*. Consideramos a *língua fluída* como uma “língua real”, que está passível de interferências, influências, variações e equívocos. É a língua que não pode ser “aprisionada” em dicionários, pois o sujeito quando fala/enuncia comete “pequenos delitos” e “transgressões” (PETRI, 2012) ao pôr em funcionamento a *língua fluída*, língua que escapa às regras e convenções.

É claro que dicionários possuem também funções pedagógicas; através deles, é possível sabermos mais sobre nossa língua materna e também sobre uma determinada língua estrangeira a qual almejamos aprender. Contudo, essas não são suas únicas funções, pois ao sanarmos dúvidas sobre a nossa própria língua, conseqüentemente, saberemos mais sobre nossa própria história, sobre como os sujeitos que habitam o Brasil se relacionam com a língua portuguesa e como a História se materializa nos dicionários. O mesmo vale quando se usam dicionários para o ensino/aprendizagem de uma língua estrangeira, visto que assim é possível sabermos não só sobre a língua do *outro*, mas também a maneira como esse *outro* se relaciona com seu próprio país, com sua própria história e com o mundo. Nesse sentido, para Petri (2012, p. 29),

[...] a partir da gramatização de uma língua, promove-se a instrumentalização desta língua e ela tem papel fundamental na constituição identitária e

linguística de uma nação, tornando possível, por exemplo, o ensino e o aprendizado desta língua. Nesta esteira, podemos pensar que instrumentalizar uma língua, atualmente, é bem mais do que pensar em dicionários e gramáticas, temos uma série de outras materialidades que cumprem este papel.

Assim, pensar nos dicionários apenas como um “lugar de interdito da dúvida” (PETRI, 2010, p. 19) significa não refletir sobre a língua que está ali contida, língua essa que é *fluida*, está em constante movimento e não é fossilizada. Pensar nela apenas como gramática pura implica ter uma visão limitada do que é língua. No entremeio dessas duas línguas, os sujeitos transitam e constituem sentidos passíveis de mudanças, equívocos e dúvidas. Para Nunes (2008a, p. 359-360),

[...] considerar o dicionário como um discurso conduz a questionar a evidência das nomenclaturas e das definições e a compreendê-las como produzidas por e para sujeitos em certas circunstâncias. A língua construída pelo dicionário não é a língua “fluida”, a língua efetivamente praticada pelos sujeitos, ela é uma representação dessa língua; portanto é uma “língua imaginária” fixada na história.

Podemos contestar não somente o imaginário de completude que se tem acerca de dicionários, fundamentados nos estudos realizados pela AD articulados à HIL, como também o suposto efeito de transparência que se espera desses instrumentos linguísticos. A produção de um dicionário envolve práticas sociais, históricas e culturais, por isso o dicionário não é algo que estaria na mente das pessoas desde que elas nascem (NUNES, 2010a). Assim, as palavras que constam em um dicionário não estão ali por acaso, de maneira aleatória, pois seus sentidos são constituídos de historicidade, revelando marcas da história na qual estão inscritos:

[...] as palavras não são tomadas como algo abstrato, sem relação com os sujeitos e as circunstâncias em que eles se encontram, mas sim como resultantes das relações sociais e históricas, relações essas que são complexas e, por vezes, polêmicas ou contraditórias. Assim, o dicionário é visto como um discurso sobre a língua, mais especificamente sobre as palavras ou sobre um setor da realidade, para um público leitor, em certas condições sociais e históricas (NUNES, 2010a, p. 7).

Sendo objetos históricos e discursivos, conseqüentemente, os dicionários apresentam palavras cujos sentidos indiciam a exterioridade da língua e as ideologias que se materializam em cada definição. Todo estudo envolvendo dicionários requer um olhar atento a essa exterioridade, que está diretamente relacionada “com suas

condições de produção, incluindo-se aí o contexto enunciativo e o contexto mais amplo, ou seja, a conjuntura sócio-histórica de um período” (NUNES; SELIGMAN, 2003, p. 38).

Esse olhar é justamente o que diferencia o leitor “comum” daqueles que fazem uma análise discursiva e/ou enunciativa dos dicionários. Enquanto o primeiro trata o dicionário de uma maneira mais empírica, aceitando, sem questionar, os sentidos apresentados pelas definições dos verbetes, o analista de dicionários leva em conta sua cientificidade e historicidade, o que permite tomar instrumentos linguísticos como objetos capazes de apresentar aspectos da sociedade em que estão inscritos e das relações entre sujeitos e línguas. Sobre a análise de dicionários, conforme Nunes (2010c, p. 161), o analista

[...] questiona as evidências dos sentidos das definições e objetiva compreender os processos históricos de constituição desses sentidos. O dicionário é considerado em nossa sociedade um objeto de consulta. Ele é visto como uma referência e poucas vezes se questiona se uma definição é boa ou não. Mas, ao estudar, por meio de um método linguístico-histórico, o modo de produção das definições, da estrutura dos verbetes, da formação de uma imagem de língua, o dicionário se torna um objeto de análise e com isso mostram-se as especificidades de cada um e as diferenças em relação a outros. O estudioso do dicionário identifica, por exemplo, se ele segue uma tendência científica ou literária, se ele pressupõe uma imagem de abundância ou de concisão, se ele reproduz uma certa tradição, se rompe com ela ou a desloca etc.

Estudiosos de dicionários tendem a abandonar aquela velha dicotomia entre “certo e errado” no que tange à língua (PETRI, 2010, p. 19), para pensar nas palavras/verbetes levando em conta seus sentidos múltiplos, as ideologias que nelas estão presentes e suas relações com outras palavras, assim como a maneira como elas refletem as relações – inclusive, relações de poder – entre línguas e sujeitos que fazem uso dessas línguas. Uma vez dicionarizadas, as palavras ainda assim estão sujeitas a mudanças de sentidos, equívocos e questionamentos, pois, quando colocadas em circulação, já não se tem mais controle sobre elas, afinal, “os sentidos poderão ser outros (não previstos por aquele que fala/escreve)” (PETRI, 2010, p. 21). A autora ainda faz uma analogia entre palavras e aves, pois assim como as aves, as palavras “voam” e “migram”, não podendo ser mantidas presas pelo “guardião” das palavras, que é o dicionário.

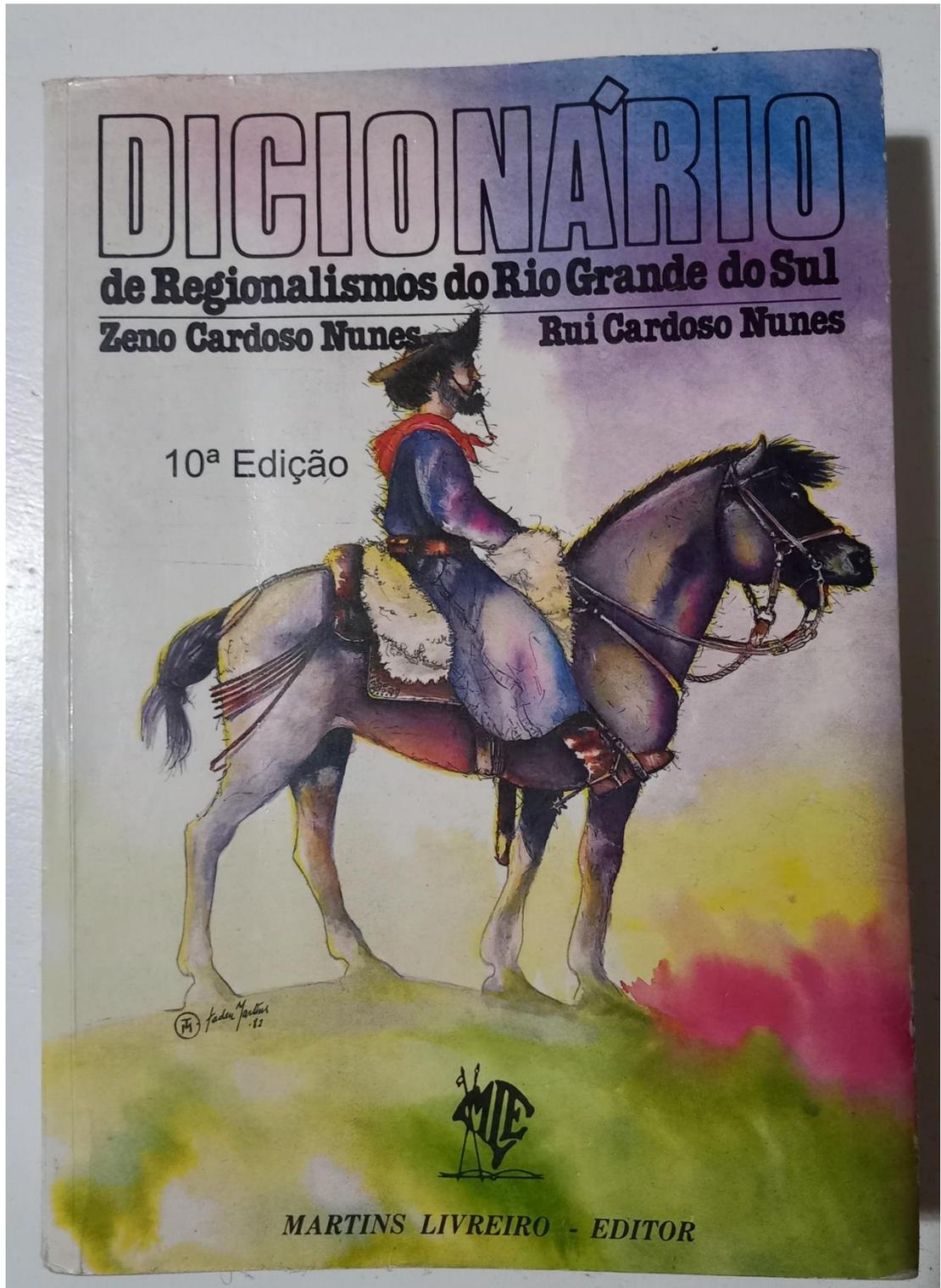
A História, então, se materializa nos dicionários e nos verbetes que eles registram. Isso influencia diretamente os sujeitos produtores de dicionários, que são

afetados por essas questões, essa influência materializa-se na produção de instrumentos linguísticos e nas palavras que neles constam.

### **2.3.1 Dicionários regionalistas: registros do modo de falar de sociedades específicas**

O objeto de pesquisa da presente tese é um dicionário regionalista, faz-se pertinente, portanto, discutirmos sobre o funcionamento dos dicionários regionalistas enquanto lugar de conservação e manutenção do modo de falar de determinadas regiões e de sociedades específicas. Apresentamos, então, o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, considerando-o um instrumento linguístico regionalista:

Figura 1 – *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*



Fonte: Arquivo do autor.

*Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* apresenta dois textos introdutórios: o primeiro assinado pelo poeta Hugo Ramírez e uma nota escrita pelos próprios autores, Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes. Ramírez apresenta os autores e, nesse texto, exalta as qualidades deles:

Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes são dois gaúchos autênticos, à melhor moda serrana. Homens de Cima-da-Serra, trazendo nas veias o sangue bandeirante dos velhos conquistadores dos itaimbés e sertões do altiplano, são mais para os quietarrões do que temperamentais como os filhos da fronteira platina. Tranquilos, vêm construindo, ao longo dos anos, uma obra literária plena de profundo telurismo (NUNES; NUNES, 1984, p. 7).

No texto de apresentação produzido por Ramírez, as designações “dois gaúchos autênticos”, “homens de Cima-da-Serra”, “poetas”, “dois irmãos”, entre outras, revelam a especificidade dos autores, que não são, necessariamente, lexicógrafos: ambos pertencem ao campo jurídico e jornalístico. Na perspectiva da AD, Petri (2008, p. 234-235, grifo nosso) mostra a posição-sujeito assumida pelos autores do dicionário: “temos aí uma outra *posição-sujeito* que nos remete aos autores do dicionário como herdeiros de uma língua-cultura a ser preservada”, ou seja, é uma outra relação entre sujeito e língua, distinta do lexicógrafo.

Os espaços circulados pelos autores são destacados quando Ramírez (NUNES; NUNES, 1984, p. 7) afirma que os irmãos produtores do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* “foram arrancados de sua querência e repontados para a cidade grande pela guilhada da necessidade, deitaram raízes no colo das doces colinas porto-alegrenses e passaram a viver a vida de funcionários exemplares”. O poeta ainda destaca a importância da obra para o registro da diversidade linguística do Brasil e para o falar coloquial do gaúcho. A nota de Ramírez deixa transparecer “as relações entre os sujeitos (autores) e a obra” (PETRI, 2008, p. 235). Os autores sentem-se legitimados, pela sua própria obra, como representantes de um grupo social, o Movimento Tradicionalista Gaúcho. A nota ressalta a relevância de instituições locais como a Academia Rio-Grandense de Letras e a Estância de Poesia Crioula:

[...] definidas como “duas entidades em que o espírito gaúcho encontrou sempre a melhor acolhida”, considerando que o dicionário de regionalismos é o que “melhor as justifica como expressões sociais atuantes” comparadas com a Academia Brasileira de Letras, pois ambas estariam “endividadas com o povo na tarefa de dicionarização da língua portuguesa do Brasil, a que os regionalismos da querência Rio-Grandense dão notável colaboração” (PETRI, 2008, p. 235).

Na nota dos próprios autores, os irmãos Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes afirmam que o dicionário começou a ser produzido cerca de 25 anos antes de sua primeira publicação em 1982. Inicialmente, a obra continha apenas palavras usadas pelos sul-rio-grandenses que vivem no interior do estado; todavia, durante o percurso da produção do dicionário, foram incorporadas palavras e expressões de outras obras e instrumentos linguísticos, incluindo a obra de Roque Callage:

Aos poucos, porém, se foi enriquecendo com palavras e expressões colhidas não só na linguagem falada no território rio-grandense, que tivemos oportunidade de percorrer a auscultar de ponta a ponta, mas, também, em centenas de obras, em prosa e verso, por nós compulsadas, entre as quais os dicionários, vocabulários e glossários já vindos à luz, principalmente os de Antônio Álvares, Pereira Coruja, José Romaguera Corrêa, Roque Callage e Luiz Carlos de Moraes<sup>6</sup>.

Assim, deixou este livro de ser o trabalho modesto, inicialmente pretendido por seus autores, pois nele estão registradas, para apreciação dos interessados, mostradas nos exemplos de consagrados mestres, as vozes regionais, de múltiplas origens, que tanto enriquecem e embelezam a colorida e vigorosa linguagem falada em nossa Querência (NUNES; NUNES, 1984, p. 9).

Quanto a essa nota, Petri (2008) analisa alguns pontos importantes. O primeiro deles são as referências temporais e espaciais que aparecem na explicação dada pelos autores de que o dicionário começou a ser produzido “há mais de meio século, em São Francisco de Paula” (NUNES; NUNES, 1984, p. 9). Ao explicar o processo de criação, está explicitado o tempo do processo de coleta dos léxicos que constituem esse falar regional e também o *lugar* de produção da obra: o interior do Rio Grande do Sul, o que configura o lugar de *onde* falam os autores. O segundo ponto é a descrição do processo de produção. Na nota, os autores afirmam que o dicionário, em um momento inicial, continha “apenas os termos mais tipicamente gaúchos utilizados pelos habitantes do interior de nosso Estado” (NUNES; NUNES, 1984, p. 9). Gradativamente, outras palavras, inclusive de outras obras e da língua espanhola, foram incorporadas ao dicionário.

A descrição assume a relação da obra com outros instrumentos linguísticos regionalistas, produzidos por outros autores; são outras obras que “vieram antes e

---

<sup>6</sup> Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes admitem que usaram as obras de Antônio Álvares, Pereira Coruja, José Romaguera Corrêa, Roque Callage e Luiz Carlos de Moraes como fonte. Conforme explicamos na introdução, os dicionários produzidos por esses autores nos fornecem as definições de *china*, *machorra* e *morocha*, as quais compararemos com as definições desses mesmos verbetes no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, com o objetivo de analisar se há ou não uma atualização dessas definições. Tudo isso será devidamente analisado no capítulo 6.

que tinham objetivo específico de subsidiar a leitura de obras literárias de cunho regionalista, como é o caso dos glossários e dos vocabulários específicos” (PETRI, 2008, p. 236). Tais obras aparecem no decorrer do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, em forma de citação. O terceiro ponto é:

[...] a *caracterização* adjetivadora do produto: “Assim, deixou este livro de ser o trabalho modesto [...], pois nele estão registradas, [...] mostradas nos exemplos de consagrados mestres, as vozes regionais, de múltiplas origens, que tanto enriquecem e embelezam a colorida e vigorosa linguagem falada em nossa Querência”. Observamos nesta sequência discursiva, a adjetivação da obra, mas também se revelam efeitos de sentidos outros, como é o caso da emergência da letra maiúscula em “Querência”, marcando o nome próprio, o resgate de um nome que parafraseia um país, uma nação que tem uma língua nacional diferenciada, bem como dicionarizada (PETRI, 2008, p. 236, grifos da autora).

Dessa forma, entendemos que o nosso objeto de pesquisa funciona como um observatório não somente do léxico gaúcho, como também da própria história e cultura do Rio Grande do Sul, pois *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* registra “manifestações linguístico-culturais regionalistas” (PETRI, 2012, p. 26). A obra foi escrita não por sujeitos lexicógrafos, mas por sujeitos que, ao mobilizarem a linguagem gauchesca, se sentem donos dela e legitimados a registrá-la em sua produção dicionarística. De acordo com Petri (2008), Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes não são lexicógrafos e, sim, sujeitos que buscam manter o conservadorismo das tradições gaúchas *na e pela* língua.

Sendo assim, *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* funciona como um lugar de consulta, pois o sujeito leitor é capaz de sanar dúvidas sobre palavras e expressões gaúchas que podem lhe soar ininteligíveis, principalmente quando o sujeito leitor pertence a outras regiões, ao mesmo tempo em que funciona como lugar de manutenção e de patrimônio cultural dessa língua falada pelos gaúchos brasileiros.

*Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* recupera, nas definições de verbetes e expressões, a memória heroica e mitológica de uma região e de seus habitantes, trazendo referências históricas e literárias de outros autores e de outras obras produzidas no Brasil ou nos países platinos, que foram selecionadas como se fossem “merecedoras” de constarem no dicionário. Memórias de um passado glorioso significam-se em cada um dos verbetes que, por sua vez, trazem referências singulares à história do estado, pois a língua, neste caso, configura um importante elemento de identificação do sujeito gaúcho com o espaço no qual vive. Uma vez

dicionarizada, a *linguagem gauchesca* é registrada em dicionários regionalistas e poderá proporcionar às futuras gerações o conhecimento do modo de falar do gaúcho e a compreensão, portanto, da formação da sociedade sul-rio-grandense. O próprio *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* nos fornece uma definição do que é a *linguagem gauchesca*:

**LINGUAGEM GAUCHESCA**, s. Português falado pelos gaúchos da zona pastoril do Rio Grande do Sul, ao qual se agregaram instrumentos uruguaios, argentinos, paraguaios, guaranis, tupis, quíchuas, araucanos, áfricos, e de várias procedências (NUNES; NUNES, 1984, p. 266).

Para Petri (2009b), ao dizermos *linguagem gauchesca*, estabelecemos uma relação entre a língua e o sujeito gaúcho. A *linguagem gauchesca* passa, assim como diversas outras línguas, pelo processo de *gramatização*; dessa forma, são produzidas tecnologias sobre ela. Instrumentos linguísticos que registram essa “linguagem regionalista do sul do Brasil” (PETRI, 2009b, p. 28) funcionam como um espaço de manutenção dessa linguagem e do imaginário que dela se tem. Na definição do verbete *linguagem gauchesca*, no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, é “possível observar o funcionamento da noção de língua em suas relações com as formas de identificação do sujeito gaúcho com a língua que acredita ser ‘sua’ e o território que acredita ser ‘seu’” (PETRI, 2009b, p. 30). A definição do verbete pode funcionar, também, como um esclarecimento para possíveis leitores que desconheçam a linguagem regionalista do extremo sul do Brasil.

Entendemos que as definições do verbete *linguagem gauchesca* tratam de exaltar a linguagem falada pelos gaúchos como um elemento de distinção, afinal, não é um “português qualquer”: é uma variante do português falado no extremo sul do Brasil, na qual estão presentes elementos linguísticos “uruguaios, argentinos, paraguaios, guaranis, tupis, quíchuas, araucanos, áfricos, e de várias procedências (NUNES; NUNES, 1984, p. 266), tornando essa língua distinta do português brasileiro falado no restante do Brasil.

A primeira definição do verbete é “português falado pelos gaúchos da zona pastoril do Rio Grande do Sul”, o que remete e dialoga com a expressão “português falado no Rio Grande” (LAYTANO, 1981, p. 50). Em sua obra *O linguajar do gaúcho brasileiro* (1981), Dante de Laytano, historiador e pesquisador dos costumes e tradições gaúchas, não opta apenas pelo uso dessa expressão, pois, em um processo

de *reescrituração*<sup>7</sup>, a expressão “português falado no Rio Grande” aparece reescrita e ressignificada de diversas formas como “dialeto gaúcho”, “falar do gaúcho brasileiro”, “linguagem do gaúcho”, “nosso dialeto”, “linguajar (do) gaúcho”, “língua(agem) popular gaúcha”, “linguagem gaúcha”, “linguagem do gaúcho brasileiro” etc.

Discutir sobre a *linguagem gauchesca* requer retomarmos os conceitos de *língua imaginária* e *língua fluida*, pois entendemos que a *linguagem gauchesca* é justamente uma *língua fluida*, conforme definição de Orlandi (2009). A *língua imaginária* é aquela que está contida nos dicionários nacionais, considerada culta e erudita. De acordo com Mariani (2008, p. 34), “essa língua nacional, ensinada na escola, preconizada como correta, pouco ou quase nada tem a ver com o modo como muitos e muitos brasileiros falam a língua”. Os dicionários regionalistas registram a *língua fluida*, ou seja, aquela que é “plena em movimentos, indomável nas formas e na produção de sentidos, está viva e é afetada pela ideologia e pelo inconsciente, inapreensível enquanto totalidade” (PETRI, 2009b, p. 26-27).

*Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* é um dicionário de cunho regionalista, no qual constam palavras e expressões bastante mobilizadas dentro da linguagem gauchesca. O sujeito gaúcho, ao ter acesso ao dicionário que configura o nosso objeto de pesquisa ou a outros dicionários regionalistas do Rio Grande do Sul, é capaz de reconhecer-se e resgatar a história do lugar ao qual se sente pertencente.

No *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, selecionamos, para fins de análise do funcionamento enunciativo, os verbetes *china*, *machorra* e *morocha*. Recortamos aqui 60 verbetes relacionados às mulheres, com intuito de mostrar como elas são retratadas e definidas. São eles: *ajudanta*, *amachorrada*, *azeiteira*, *boneca*, *broaca*, *bruaca*, *bugra*, *china*, *chinarada*, *chinarado*, *chinedo*, *chinerio*, *chininha*, *chinoca*, *chinocão*, *chinoquinha*, *chirua*, *chiruada*, *chiruazinha*, *chiruzada*, *coalheira*, *criatura*, *cunhã*, *descascadinha*, *enquartado*, *faísca*, *flor de china*, *garrucha*, *gasguita*, *guecha*, *guechinha*, *gueixa*, *guincha*, *indivídua*, *jararaca*, *lindona*, *machona*, *machorra*, *mal-penteada*, *matadora*, *morena*, *morocha*, *morosca*, *muchacha*, *patrona*, *pécora*, *peoa*, *peona*, *pioa*, *piona*, *potranca*, *prenda*, *quietarrona*, *seiúda*, *serigaita*, *sia*, *sirigaita*, *tafuleira*, *tafulona* e *tia*.

---

<sup>7</sup> O conceito de *reescrituração* será detalhado no capítulo 6, visto que conforma um dos dispositivos analíticos mobilizados na presente tese.

O conjunto de verbetes composto por vocábulos que definem o que é relativo ao feminino, de modo geral, se distribui em quatro categorias por nós criadas. As definições dos verbetes classificam as mulheres de acordo com: **1. Conduta:** as definições podem ser positivas ou pejorativas; definem se o comportamento das mulheres é reprovável ou não, dando indícios do conservadorismo da sociedade gaúcha; **2. Etnia:** descreve a etnia das mulheres, em geral, indígena; **3. Aparência física:** neste caso, as definições descrevem os atributos físicos das mulheres, chamando atenção para determinadas partes do corpo feminino, como os seios e os quadris, por exemplo, e considerando-as “bonitas” ou “feias”; e **4. Ofício:** em geral, as definições são derivadas do masculino, por exemplo, a definição *peoa* aclara que é o feminino de *peão*. O quadro abaixo mostra os verbetes que se encaixam nas quatro categorias:

Quadro 1 – Categorias para as definições dos verbetes

<b>Conduta</b>	<b>Etnia</b>	<b>Aparência física</b>	<b>Ofício</b>
<i>Amachorrada</i>	<i>Bugra</i>	<i>Boneca</i>	<i>Ajudanta</i>
<i>Azeiteira</i>	<i>China</i>	<i>Coalheira</i>	<i>Patrona</i>
<i>Broaca</i>	<i>Chinarada</i>	<i>Criatura</i>	<i>Peoa</i>
<i>Bruaca</i>	<i>Chinaredo</i>	<i>Descascadinha</i>	<i>Peona</i>
<i>China</i> <sup>8</sup>	<i>Chinedo</i>	<i>Enquartado</i> <sup>12</sup>	<i>Pioa</i>
<i>Chinarada</i>	<i>Chinerio</i>	<i>Flor de china</i>	<i>Piona</i>
<i>Chinaredo</i>	<i>Chininha</i>	<i>Garrucha</i>	
<i>Chinedo</i>	<i>Chinoca</i>	<i>Guecha</i>	
<i>Chinerio</i>	<i>Chinocão</i>	<i>Guechinha</i>	
<i>Chininha</i>	<i>Chinoquinha</i>	<i>Gueixa</i>	
<i>Chinoca</i>	<i>Chirua</i>	<i>Indivídua</i>	
<i>Chinocão</i>	<i>Chiruada</i>	<i>Jararaca</i>	
<i>Chinoquinha</i>	<i>Chiruzada</i>	<i>Lindona</i>	
<i>Chirua</i>	<i>Cunhã</i>	<i>Matadora</i>	
<i>Chiruada</i>	<i>Flor de china</i>	<i>Seiúda</i>	
<i>Chiruzada</i>	<i>Garrucha</i>		
<i>Faísca</i>	<i>Mal-penteada</i>		
<i>Flor de china</i> <sup>9</sup>	<i>Morena</i>		
	<i>Morocho</i> *		
	<i>Morosca</i>		

<sup>8</sup> Os verbetes *china*, *chinarada*, *chinaredo*, *chinedo*, *chinerio*, *chininha*, *chinoca*, *chinocão*, *chinoquinha*, *chirua*, *chiruada* e *chiruzada* aparecem nas categorias *conduta* e *etnia*, pois revelam a etnia indígena de certas mulheres e seu comportamento “reprovável”, são consideradas “mulheres de vida pública”.

<sup>9</sup> *Flor de china* aparece na categoria *conduta* por *china* ser designada como “mulher de vida pública”; também aparece na categoria *etnia*, pois *china* refere-se à mulher indígena e na categoria *aparência física* porque é designada como “China muito linda”.

<sup>12</sup> Apesar de estar no masculino pela desinência “o”, *enquartado* refere-se ao gado dotado de músculos, contudo a definição estende-se às pessoas de quadris grandes, em especial às mulheres.

<i>Garrucha</i> <sup>10</sup> <i>Gasguita</i> <i>Guincha</i> <i>Jararaca</i> <sup>11</sup> <i>Machona</i> <i>Machorra</i> <i>Mal-penteada</i> <i>Pécora</i> <i>Potranca</i> <i>Prenda</i> <i>Quietarrona</i> <i>Serigaita</i> <i>Sirigaita</i> <i>Tafuleira</i> <i>Tafulona</i>	<i>Muchacha</i>		
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------	--	--

Fonte: Autor.

Esse conjunto de verbetes está constituído de sentidos que significam, em uma primeira interpretação, como se estrutura a sociedade patriarcal sul-rio-grandense, na qual as mulheres tinham pouco espaço<sup>13</sup>. Muitos deles possuem significações depreciativas em relação, sobretudo, a certos comportamentos femininos. Entre alguns exemplos, estão:

**BRUACA, s.** [...] Mulher sem pudor, desleixada, ordinária, rameira. || Pessoa gaiata, brincalhona (p. 74).

**FAÍSCA, s.** Pessoa esperta, ágil, viva. || Mulher leviana [...] (p. 183).

**GASGUITA, s.** Rapariga, intrometida, desenvolta, desinibida (p. 208).

**JARARACA, s.** Nome de uma das mais venenosas cobras do Rio Grande do Sul (*Botropus jararacae*). || Mulher feia, faladeira, intrigante (p. 251).

**SERIGAITA, s.** Mulher muito conversadeira, rampeira, regateira, escandalosa, buliçosa. O mesmo que sirigaita (p. 461).

Os sentidos com valores depreciativos apresentados por alguns dos verbetes nos levam a refletir sobre o espaço da mulher na sociedade de um modo geral e sobre a forma de enunciar sobre as mulheres, que tende a destacar seu comportamento moral. Fazer uso da palavra, ser autora do próprio discurso e o próprio ato de falar, por séculos, não eram considerados atos apropriados para as mulheres. Conforme

<sup>10</sup> *Garrucha* aparece na categoria *conduta*, pois é descrita como “China velha”, ou seja, ao ser descrita como *china* tem uma conduta reprovável; é também uma mulher indígena, por isso aparece na categoria *etnia* e por ser “velha” é enquadrada na categoria *aparência física*.

<sup>11</sup> *Jararaca* aparece nas categorias *conduta* e *aparência física*, pois é designada como “faladeira, intrigante” e como “feia”.

<sup>13</sup> Questões como *gênero* e *patriarcado* serão discutidas mais detalhadamente no capítulo 4. No capítulo 3, discutiremos questões sócio-históricas referentes ao Rio Grande do Sul e como viviam as mulheres na sociedade gaúcha em outras épocas.

afirma a filósofa Simone de Beauvoir (2016), falar demais e ter atitudes consideradas masculinas não são consideradas atitudes corretas e podem torná-las não atraentes para os homens. Portanto, mulheres que falam demais são consideradas “faladeiras” e “intrometidas”, tal como vemos significado nos verbetes *gasguita*, *jararaca* e *serigaita*.

Relacionando os sentidos desses verbetes à história do Rio Grande do Sul, compreendemos que o ato de “falar em demasia” era um comportamento reprovável, visto que a sociedade gaúcha, desde sua formação, era centrada no sujeito homem, um sujeito autorizado a falar – inclusive a falar sobre o *outro* e *nomear* e *definir* esse *outro* –, de temperamento forte e falar rude; um modo de falar ríspido como se tivesse sempre em alerta, devido ao ambiente bélico onde foi criado (VERISSIMO, 1969).

Outros verbetes como *boneca*, *gueixa* e *lindona* referem-se à beleza das mulheres:

**BONECA, s.** [...] Moça, mulher bonita (p. 71).

**GUEIXA, s.** Mulher nova e bonita. || Potranca, poldra, égua nova. || Égua, égua velha, mula (p. 241).

**LINDONA, adj.** Muito linda. Aplica-se a pessoas e animais: moça *lindona*, égua *lindona*, mula *lindona* (p. 266).

Mesmo quando a beleza física é mencionada, como em *gueixa* e *lindona*, as mulheres são comparadas a um determinado animal: a égua. Compreendemos que comparar mulheres a éguas é depreciativo, pois animais irracionais não são dotados de intelecto, tampouco da capacidade de pensar. No que diz respeito às qualidades das mulheres, somente a beleza física é referida. Não se encontram verbetes que destaquem a inteligência e/ou capacidade intelectual feminina. Os sentidos dos verbetes que designam as mulheres em *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, em geral, as definem pelo seu comportamento, reprovando certos tipos de condutas, considerando-as como “levianas”, “ordinárias” e “raparigas”, bem como as classificam quanto à sua etnia e aparência física.

Não fazer referência à inteligência das mulheres corrobora, de certa forma, os discursos da Biologia e da Medicina sobre o sexo feminino que, por muitos séculos, atribuía às mulheres uma inferioridade biológica e intelectual. Esses discursos foram reproduzidos de forma que impossibilitavam uma maior e mais visível produção intelectual das mulheres, negando-lhes o acesso aos estudos, visto que o patriarcado impedia o acesso delas à educação formal. Comparadas a éguas e tendo a beleza

como única qualidade a ser destacada, o destino das mulheres gaúchas era o lar e o âmbito doméstico, devendo se comportar com decoro na condição de esposas e filhas. Na posição de esposas, efetuavam a administração do lar em caso de viuvez ou afastamento dos maridos em períodos de guerras e batalhas.

Em relação aos verbetes que se referem ao ofício desempenhado pelas mulheres, temos *ajudanta*, *patrona*, *peoa*, *peona*, *pioa* e *piona*. À exceção de *ajudanta*, os demais apresentam definições que admitem a sua origem no paralelo com o masculino:

**AJUDANTA, s.** Mulher que presta ajuda em qualquer serviço (p. 23).

**PATRONA, s.** Feminino de *patrão* (p. 355).

**PEOA, s.** O mesmo que *peona* (p. 368).

**PEONA, s.** Feminino de *peão*. Conchavada, criada, servente. O mesmo que *peoa*, *pioa* ou *piona* (p. 368).

**PIOA, s.** O mesmo que *peona* (p. 377).

**PIONA, s.** O mesmo que *peona* (p. 377).

O verbete *patrona*, em suas definições, refere-se ao feminino de *patrão*, assim como *peona* aclara que deriva do masculino *peão*. Tais ofícios desempenhados pelas mulheres existem porque, antes, existem os ofícios exercidos pelos sujeitos homens: *patrão* e *peão*. Ou seja, conforme Beauvoir (2016), as mulheres são o *outro* do *outro*. Compreendemos que se *patrona* e *peona* derivam de verbetes no masculino, é como se eles necessitassem da autorização masculina para existir. O *patrão*, na condição daquele que dá ordens, possui uma característica considerada masculina, a partir dele, deriva-se *patrona*, o feminino.

O mesmo ocorre com a palavra *peão*, que é designado como “homem ajustado para o trabalho rural. Conchavado. Empregado para condução de tropa. | Associado de Centro de Tradições Gaúchas” (NUNES; NUNES, 1984, p. 357). Ele é o sujeito que desempenha funções no campo, em um ambiente considerado predominantemente masculino e bastante característico na vida campesina do homem gaúcho. Já a *peona*, feminino de *peão*, desempenha as mesmas funções do *peão* porque foi autorizada a circular e a trabalhar nesse ambiente dominado por homens.

Sendo assim, a obra dos irmãos Nunes nos conduz a uma interpretação que identifica o funcionamento de uma sociedade patriarcal, o que se pode analisar a partir do modo como as mulheres são definidas nos verbetes recortados. As definições, em geral, depreciam as mulheres, destacando apenas qualidades negativas. Assim, o

*Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* nos sinaliza como a sociedade gaúcha nomeia e define as mulheres, centrando-se no sujeito homem.

Além de ser um dicionário regionalista, *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* é também um *dicionário popular*, ou, mais especificamente, um *dicionário do povo*; segundo Nunes (2006b, p. 2028), os *dicionários do povo* são “dicionários populares dos anos 1980 que se opõem aos dicionários gerais: são dicionários parciais que propõem descrever a língua dos sujeitos rurais ou regionais, uma linguagem ‘rústica’ e ‘original’, diferenciada da língua erudita”.

São dicionários que registram essa linguagem dita popular, que demonstram o quanto os sujeitos considerados menos letrados podem ser “criativos” e “originais” “em seu modo de falar e criar novas formas linguísticas” (NUNES, 2006b, p. 2031). O autor explica que no final do Império passou-se a considerar a importância da linguagem oral nas práticas lexicográficas. Também nessa época as discussões sobre a *raça* indígena ganhavam força, bem como a de uma outra *raça*: a do brasileiro. Tal *raça*, então, se distinguiria de tantas outras por seus costumes, danças, credos e características peculiares. Dessa forma,

Estariam incluídas nessa categoria todas as formas de mistura dos povos, que resultariam em tipos como o caipira, o mestiço, o caboclo, e em regionalismos como o paulista, o mineiro, o fluminense, o gaúcho etc. Assim, as descrições das manifestações languageiras começam a estar relacionadas com a “língua do povo”. Elas passam a mencionar os espaços em que têm lugar a constituição do que se considerou a “língua popular” (NUNES, 2006a, p. 179).

Os dicionários regionalistas ou *populares do povo*, portanto, registram a fala cotidiana de sujeitos que vivem afastados de grandes centros, sujeitos, muitas vezes, considerados menos cultos, porém dotados de criatividade e de originalidade, pois criam formas linguísticas descompromissadas com as regras estabelecidas pela *língua imaginária* vigente nos dicionários nacionais. Desse modo, ao fazerem tal registro e descrição, rompem com “os sentidos da ordem, do sério e da moral” (NUNES, 2006b, p. 2031). São dicionários que marcam as distinções entre o regional e o nacional e fortalecem a diversidade linguística do país, que, por vezes, é excluída dos dicionários nacionais. Funcionam também como um lugar de manutenção das linguagens regionais, no qual esse sujeito “rústico” e “menos letrado” pode encontrar um registro de seu falar cotidiano, podendo, assim, reforçar seu sentimento de pertença a determinados lugares e sociedades.

### 3 AS CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS DE PRODUÇÃO DE PUBLICAÇÃO DO DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL

Uma canção popular brasileira descreve o Brasil como “um país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza”. A letra da música retrata, em senso comum, uma forma muito conhecida de representar o Brasil em que o exótico ocupa uma posição central. Sem querer discordar de tão poética metáfora, o mínimo que se deve dizer é que uma significativa parte do território brasileiro está fora dos trópicos (OLIVEN, 2006, p. 9).

#### 3.1 CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL

Neste subcapítulo, propomo-nos a apresentar aspectos geográficos, históricos, culturais e sociais do Rio Grande do Sul, pois tais questões significam nos verbetes registrados no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, ao mesmo tempo em que afetam Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes enquanto sujeitos enunciadore e autores. Consideramos primeiro que o dicionário é um objeto discursivo e que, portanto, está constituído de palavras e significações; segundo, que é um dicionário de regionalismos e como tal pretende ser um guardião do léxico regional, registrando verbetes que estão relacionados a um modo de dizer não só sobre a linguagem gauchesca, como também explicitam as condições sociais, culturais, históricas e políticas do lugar e do tempo em que esses autores viveram.

O antropólogo Ruben George Oliven afirma que o Rio Grande do Sul destoa do imaginário que se tem do Brasil, conhecido no exterior como um país tropical e exótico, “abençoado por Deus”<sup>14</sup>. As suas características geográficas foram responsáveis por uma espécie de “isolamento geográfico”, tornando o Rio Grande do Sul um lugar de difícil acesso, ainda que descoberto no início do século XVI, levou um século até que se integrasse às atividades econômicas do restante do Brasil. Por essas razões, o estado mais meridional do Brasil possui características distintas das que, comumente, apresenta o Brasil, pois não possui praias paradisíacas; ao contrário, suas paisagens são compostas por serras e coxilhas, ao mesmo tempo em que tem um rigoroso inverno. O autor considera que o Rio Grande do Sul possui mais semelhanças com

---

<sup>14</sup> JORGE BEN JOR. País Tropical. Letra disponível em: <http://letras.mus.br/jorge-ben-jor/46647/>. Acesso em: 22 nov. 2019.

os países com os quais faz fronteira – Argentina e Uruguai – do que com o próprio Brasil:

O Rio Grande do Sul sempre teve características especiais relacionadas com o modo como foi colonizado, sua localização, bem como sua história. Tendo sido no passado uma área de intensas disputas entre Portugal e Espanha, esse estado tem uma longa tradição de guerras e conflitos [...] (OLIVEN, 2006, p. 9).

Historicamente, Portugal e Espanha lideravam grandes navegações ao mesmo tempo em que rivalizavam na disputa pelo Atlântico. Com a “descoberta” da América, a disputa tornou-se ainda mais intensa. Antes dessa “descoberta”, o primeiro tratado acordado pelos dois países foi o *Tratado de Alcáçovas/Toledo* (1479/1480), o qual autorizava Portugal a explorar, de várias formas, a costa ocidental da África, incluindo suas ilhas, exceto as Ilhas Canárias, que estavam a encargo da Espanha. O segundo tratado foi o *Tratado de Tordesilhas*, estipulado da seguinte forma:

[...] Portugal e Espanha estabelecem uma linha divisória e imaginária que ia do Norte ao ponto Sul. Com o acordo, ficava assegurado que tudo que estivesse a 370 léguas, a oeste das Ilhas de Cabo Verde, pertenceria a Portugal, incluindo partes do atual território Brasileiro (VIANNA, 1961). O restante do território, a oeste da Linha de Tordesilhas, pertencia então à Coroa Espanhola, dentre estes o que posteriormente será chamado de Rio Grande do Sul (LAROQUE, 2010, p. 16).

A posição geográfica do Rio Grande do Sul interessava tanto à coroa portuguesa quanto à espanhola. A região era vista como um território às margens do Brasil e que poderia pertencer à Argentina e Uruguai, dependendo do resultado das disputas entre as duas coroas que visavam povoar e ocupar esse espaço.

Após os conflitos entre Portugal e Espanha, a Revolução Farroupilha foi um momento significativo na história do Rio Grande do Sul. Iniciada em 1835, de acordo com Oliven (2006), a revolução teve origem na insatisfação dos estancieiros gaúchos em relação a algumas imposições do Império. Além disso, os estancieiros acreditavam que o estado estava sendo economicamente explorado pelo restante do Brasil. Em 1836, foi proclamada uma República independente por parte de revolucionários, que lutaram por dez anos. Após receberem anistia, assinaram um contrato de paz com o governo imperial. O movimento iniciado pelos revolucionários foi intenso – pois até hoje a bandeira do Rio Grande do Sul ainda registra o nome da República (República Rio-Grandense) –, tendo uma data de proclamação (20 de setembro de 1835) e um

lema (“Liberdade, Igualdade e Humanidade”). Não apenas na bandeira, a Revolução Farroupilha também deixou marcas na memória dos sujeitos gaúchos e influenciou profundamente a formação social desses sujeitos:

Os rio-grandenses consideram-se brasileiros por opção e gostam de frisar sua individualidade em relação ao resto do Brasil. Na construção social de sua identidade eles usam elemento fazendo referência a um passado glorioso dominado pela figura do *gaúcho*, palavra que inicialmente designava o vagabundo e ladrão de gado, mais tarde, o peão de estância e guerreiro sempre associado à figura do cavaleiro, e que atualmente é o patronímico para o habitante do estado do Rio Grande do Sul (OLIVEN, 2006 p. 10, grifos do autor).

Para o autor, o século XX configura um período em que houve uma tentativa de manutenção e de exaltação desse “passado glorioso”, pois certos setores da sociedade, como a mídia, por exemplo, promoveram a valorização de uma cultura dita nacional. O Rio Grande do Sul já não era mais o mesmo de séculos passados, visto que já estava altamente industrializado. Nesse contexto, surgiu o que Oliven (2006) define como *gauchismo*:

As décadas de oitenta e noventa foram marcadas por um intenso crescimento das coisas ligadas ao Rio Grande do Sul com a disseminação de Centros de Tradições Gaúchas em todo o estado, em outros estados e países para onde migraram os gaúchos, surgimento de vários festivais de música nativista<sup>15</sup>, rodeios, programas de televisão e rádios, colunas de jornais, livros e editoras especializadas, restaurantes, etc. Trata-se de um mercado de bens simbólicos e materiais que movimenta um grande número de pessoas e que está em expansão. Esse mercado é formado em boa parte por jovens das cidades e de classe média que provavelmente cairiam de um cavalo se tentassem cavalgá-lo (OLIVEN, 2006, p. 11-12).

O Rio Grande do Sul, ao longo de séculos, manteve uma relação de tensão com o restante do Brasil, dadas as iniciativas e os movimentos de separação, assim como também houve as iniciativas de integração (OLIVEN, 2006). O gaúcho brasileiro, nesse contexto específico, constitui-se como sujeito social e regional. O *gauchismo* configurou uma forma de “romantizar” esse sujeito em uma época na qual a capital Porto Alegre encontrava-se cada vez mais industrializada e cosmopolita.

---

<sup>15</sup> Um desses festivais é a Coxilha Nativista, surgido em 1981 na cidade de Cruz Alta. De acordo com Silva (2017, p. 36), “num contexto de valorização da cultura gaúcha, o festival Coxilha Nativista resgata práticas e costumes que refletem uma realidade distante, num processo de ressignificação da figura mítica e idealizada do gaúcho”.

### 3.2 O SUJEITO GAÚCHO: A HISTÓRIA NA/PELA LÍNGUA

É na região dos pampas que emerge a figura do gaúcho, um sujeito que teve sua formação afetada por uma série de fatores, sendo eles: históricos, sociais, ideológicos e linguísticos. O gaúcho é proveniente não somente do Rio Grande do Sul, como também da Argentina e do Uruguai, sendo que

A construção simbólica da figura do gaúcho espelha a adaptação do termo relativo a um dos tipos humanos que habitavam a região, ocorrendo em razão do processo de busca de afirmação dos espaços platinos que originaram, no século XIX, os estados nacionais do Uruguai e da Argentina e do Rio Grande do Sul na região mais meridional do Brasil. Nestes espaços reconfigurados o gaúcho é escolhido como herói fundador para simbolizar, como emblema, a saga da domesticação do território através da exaltação da bravura de sua dupla atuação como homem do campo e guerreiro (BRUM, 2006, p. 41).

No exterior, a palavra *gaúcho* é comumente associada à Argentina. De acordo com Oliven (2006), na Argentina, o gaúcho é um ícone nacional, mas também um símbolo de atraso que cedeu seu lugar a imigrantes mais modernizados. Ele é considerado

[...] uma figura romantizada que se oporia ao materialismo [...] Se na Argentina e no Uruguai a palavra *gaucho* se refere a um emblema nacional, no Brasil a palavra cognata *gaúcho* se refere a um tipo regional, diretamente associado a um estado, o Rio Grande do Sul. Ao passo que na Argentina o debate entre intelectuais gira em torno de decidir se o *gaucho* desempenha um papel positivo ou negativo na construção da identidade nacional (isto é, se deve ser incluído ou excluído), no Brasil, o gaúcho é utilizado para construir a identidade regional do Rio Grande do Sul (OLIVEN, 2006, p. 65, grifos do autor).

Quando é proveniente da Argentina e do Uruguai, é chamado de *gaúcho platino*. De acordo com o médico, político, jornalista e escritor Ramiro Barcelos (1981, p. 55), no Rio Grande do Sul, é chamado de “gaúcho brasileiro” ou “gaúcho rio-grandense”. Para o autor, o gaúcho rio-grandense e o gaúcho platino apresentam semelhanças, pois compartilham o mesmo estilo de vida e características comuns, tais como a desambição, a obediência, o sentido de fidelidade, o nomadismo e a adaptação às planuras. São indiferentes ao medo, pois ignoram riscos e perigos. Descreve-os como “criaturas” e “filhos” do Pampa, neste caso, considerando que o Pampa “é a extensa planície que se estende da campanha rio-grandense à campanha argentina e uruguiaia” (BARCELOS, 1981, p. 55). Já o historiador Moacyr Flores (2019,

p. 68) define o Pampa como “a savana, que ocupa uma parte da Argentina, Uruguai e Rio Grande do Sul”.

O Pampa é descrito como um lugar quase inóspito, que possui apenas céu e campo, sem matas virgens e cerradas, ou seja, com poucas opções de abrigo e de proteção. Os autores destacam, nesse sentido, o ambiente onde o gaúcho circula, vive e onde ele se integra ao tipo de paisagem e relevo, quase como um produto dessa geografia, que é o Pampa.

Quanto à miscigenação dos gaúchos, o historiador Luís Fernando Laroque (2010) destaca a participação de três grupos étnicos: os portugueses, os espanhóis e os indígenas. Para ele, uma historiografia mais recente do Rio Grande do Sul tem apontado que antes de ser português, o estado foi “espanhol por trezentos anos e, no mínimo, por dez mil anos, foi um Rio Grande do Sul indígena” (LAROQUE, 2010, p. 17). Entretanto, para o jornalista e historiador Tau Golin (2004), a questão da miscigenação pode ser um “terreno perigoso”, suscetível a equívocos e questionamentos. Falar de uma etnia ou de uma “raça gaúcha” implica não considerar outras tantas etnias presentes no Rio Grande do Sul. O autor explica que

Em primeiro lugar, porque o Rio Grande do Sul, em si, não pode ser considerado como o lugar de uma etnia. Portanto, não há como hegemonizar o estado como tal, apesar da enorme parcela tradicionalista existente nele, cujos membros também pertencem a diversos segmentos étnicos e mestiços. Em segundo, porque o Rio Grande não é constituído por “um grupo étnico”. E também não se pode enquadrá-lo em uma “base biológica” de características raciais homogêneas. É uma região mestiça e multiétnica (GOLIN, 2004, p. 46-47).

Uma diferença elementar entre o gaúcho platino e o gaúcho rio-grandense, para a antropóloga Ceres Karam Brum (2006, p. 42), é que o primeiro é um símbolo nacional na Argentina e no Uruguai, ao passo que, no Rio Grande do Sul, o gaúcho é um tipo regional “erigido como emblema do regionalismo”. Dessa forma, foi-se construindo simbolicamente a imagem do sujeito gaúcho como habitante dos espaços platinos, espaços que, segundo Brum (2010), originaram-se no século XIX, com o surgimento dos estados nacionais da Argentina e do Uruguai e, no caso do Brasil, pontualmente no Rio Grande do Sul. Para a antropóloga,

Nesse espaço (re)configurado, o gaúcho é escolhido como herói fundador para simbolizar, como emblema, a saga da domesticação do território por meio da exaltação da bravura de sua dupla atuação como homem do campo e guerreiro. Na Argentina e no Uruguai, o gaúcho passa a ser considerado

símbolo nacional, ao passo que, no Rio Grande do Sul, é erigido como emblema do regionalismo (BRUM, 2010, p. 70).

O regional se constrói, assim, em oposição ao nacional. De acordo com Oliven (2006, p. 14), “só se chega ao nacional através do regional”, em outras palavras, os gaúchos só se reconhecem como brasileiros se antes se reconhecerem como gaúchos.

O final do século XIX foi um período bastante propício para que o regionalismo fosse reforçado, pois o Rio Grande do Sul estava em uma relação de conflito com o centro do Brasil. Esse período se caracteriza por ser “um momento em que os intelectuais gaúchos se voltam para a história recente da região, no tocante à construção e à seleção de heróis a serem exaltados e de costumes a serem revividos” (BRUM, 2006, p. 43). No que tange à origem do gaúcho como tipo social, Moacyr Flores (2019) afirma que há duas correntes: a primeira é uma corrente histórica que se baseia em documentos e relatos de viajantes e a segunda está ancorada em contos e poesias, sendo criada e defendida por intelectuais.

Para Golin (2004), o Pampa é um forte elemento constitutivo da identidade do gaúcho, reforçado pelo tradicionalismo, por poemas e canções. Pertencer ao lugar pampeano incide em adotar “um visual e um vocabulário típico” (GOLIN, 2004, p. 20). No que tange ao vocabulário, José Romaguera da Cunha Corrêa (1898), médico, político, escritor e jornalista brasileiro, afirma que o Rio Grande do Sul, durante seu processo de povoamento, foi visitado por espanhóis e pelos seus descendentes das margens do Uruguai. Esse contato possibilitou que costumes fossem adotados e, pouco a pouco, também uma série de termos, expressões e vocábulos se incorporaram ao linguajar gauchesco. Para o escritor, os vocábulos provenientes de línguas que ele julga “incultas”, como tupi, guarani, quíchua e asteca, juntamente com palavras portuguesas, “constituem uma linguagem notável, pelo cunho original e pittoresco que a distingue da empregada nos outros Estados do Brasil”<sup>16</sup> (CORRÊA, 1898, p. 5).

Segundo Corrêa (1898), além das línguas mencionadas, incluem-se também o castelhano, o hispano-americano, o araucano, o latim e a língua bunda (uma língua

---

<sup>16</sup> Adotamos, nesta tese, a nova ortografia vigente desde janeiro de 2009, entretanto optamos em manter as grafias originais das citações que precedem o Acordo Ortográfico de 1991. O mesmo vale para os verbetes recortados do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, que serão submetidos à análise.

de origem africana que teve pouca influência no Rio Grande do Sul, mas obteve maior adesão na Bahia e em outros estados do norte do Brasil). A maior contribuição para o que Corrêa (1898, p. 6) designa como “dialecto rio-grandense” são o português, o castelhano e os termos hispano-americanos. Já Callage (1928) afirma que três importantes fatores contribuíram para a criação da linguagem do povo gaúcho: o português, o hispano-platino e o aborígine. Desse último, a contribuição é pouca, incidindo mais especificamente sobre nomes próprios, seja de pessoas, rios e/ou lugares e tendo pouca inserção no falar cotidiano dos gaúchos. O hispano-platino, para o jornalista, é a maior influência do linguajar gaúcho:

[...] a influencia platina que é, no caso, poderosa, senão a maior de todas, justificada pela situação geographica do nosso território encravado entre as fronteiras das duas republicas do Prata. Eis ahi porque um sem numero de vocábulos encorporaram-se à linguagem popular, implantando-se definitivamente nas usanças e expressões da campanha. Tão grande foi essa accentuada influencia, que 60% dos vocábulos rio-grandenses são de origem hispano-platina ou puramente platinos! (CALLAGE, 1928, p. 6-7).

Os apontamentos de Laytano (1981) convergem, em alguns pontos, com a explicação dada por Callage (1928) acerca da influência platina no falar do gaúcho. De acordo com Laytano (1981), a situação geográfica que aproxima o Rio Grande do Sul da Argentina e do Uruguai propicia uma aproximação em termos de costumes, o que também deixa marcas no léxico. Ao transitar pelas fronteiras e conviver com argentinos e uruguayos, o sujeito gaúcho trouxe, dos países platinos, uma significativa quantidade de palavras e expressões. A essas palavras trazidas dos países platinos, o autor classifica como “espanholismos”, incluindo-se aí regras gramaticais. Tanto o léxico como as regras gramaticais platinas, uma vez incorporadas à língua falada pelos gaúchos rio-grandenses, sofreram adaptações e modificações.

Para o escritor Erico Verissimo (1969, p. 43), “os castelhanismos que por ventura existam no nosso linguajar justificam-se pela proximidade da Argentina e do Uruguai. Não há no mundo, que eu saiba, fronteira estanque”. Laytano (1981), assim como Callage (1928), afirma que a língua espanhola vinda do rio da Prata é a maior influência do linguajar gaúcho; junto a ela, somam-se outras línguas, como a açoriana e a brasileira, a indígena e a africana. Porém, segundo Laytano (1981), justamente essa última não foi admitida por Callage (1928), talvez devido à época de produção da sua obra (1928), o “rumo africanista” (LAYTANO, 1981, p. 55) não foi contemplado.

Dessa forma, deu-se a construção do sujeito gaúcho, com suas particularidades, habitando em lugares bem determinados – os pampas, em terras sul-rio-grandenses ou platinas – e possuindo uma linguagem específica. A masculinidade e os valores atribuídos a ela são elementos constituintes do sujeito gaúcho. Verissimo (1969) explica que a virilidade era uma qualidade esperada dos gaúchos devido ao ambiente bélico em que cresceram:

Em setenta e sete anos tivemos doze conflitos armados, contadas as nossas revoluções. Nossas mulheres raramente despiam o luto. Pense nas duras atividades da vida campeira – laçar, domar e marcar potros, conduzir tropas, sair para a faina diária quebrando a geada nas madrugadas do inverno e você compreenderá por que a virilidade passou a ser a qualidade mais exigida e apreciada do gaúcho. Esse tipo de vida é responsável pelas tendências impetuosas que ficaram no inconsciente coletivo deste povo, e explica a nossa rudeza, a nossa às vezes desconcertante franqueza, o nosso hábito de falar alto como quem grita ordens, dando não raro a impressão de que vivemos numa permanente carga de cavalaria (VERISSIMO, 1969, p. 242-243).

O escritor, ao relatar as árduas tarefas que tocam aos gaúchos, está também descrevendo tarefas condizentes aos homens em geral, conforme afirma o antropólogo e sociólogo Pierre Bourdieu (2012, p. 41):

Cabe aos homens, situados do lado do exterior, do oficial, do público, do direito, do seco, do alto, do descontínuo, realizar todos os atos ao mesmo tempo breves, perigosos e espetaculares, como matar o boi, a lavoura ou a colheita, sem falar do homicídio e da guerra, que marcam rupturas no curso ordinário da vida.

Nessa perspectiva de compreensão de quem é o sujeito gaúcho, observamos que a designação *gaúcho*, tal como é atribuída por esses autores – ensaístas, jornalistas, escritores, historiadores –, foi silenciando os sentidos negativos vigentes no século XIX, para dar lugar à constituição de qualidades pelas quais o sujeito gaúcho é reconhecido hoje: “a coragem a toda prova, a honra, a honestidade, o excelente caráter, o amor pela liberdade, a irreparável hospitalidade, o patriotismo” (PETRI, 2008, p. 231).

Concebemos o *gaúcho* como uma designação que passou por uma série de transformações, constituída por marcas do social, político, histórico, ideológico e cultural. É uma designação que “revela um herói representado ficcionalmente na figura mitológica do centauro; um homem ligado às coisas da terra, que ajudou a povoar a

zona rural do sul do Brasil” (PETRI, 2008, p. 231), herói cuja formação se deu em um ambiente de guerras e batalhas, sendo a principal delas, a Revolução Farroupilha.

Afinal, seria um “gaúcho de verdade” aquele que não apresenta as características esperadas de um “autêntico” gaúcho? Para o historiador e sociólogo Guilherme Passamani, identidades regionais, incluindo o caso específico do Rio Grande do Sul, são construídas em sociedades patriarcais, que valorizam qualidades consideradas masculinas, como a coragem e a bravura. Ainda que um tanto desgastada e restrita aos Centros de Tradições Gaúchas (CTGs)<sup>17</sup>,

[...] a identidade gaúcha ajuda a modelar o pensar de muitas gerações de sul-rio-grandenses, através de um forte apelo moral, cristão e, claro, heterossexual.

No interior do Rio Grande do Sul, a virilidade e força do “macho” são características fundamentais para a consolidação da estirpe e da figura do gaúcho (PASSAMANI, 2011, p. 28).

A sociedade sul-rio-grandense centrou-se no sujeito homem e, ao exaltar (e exigir) sua virilidade, construiu o mito do “gaúcho macho”, mito que, segundo Passamani (2011), é um resquício da história do Rio Grande do Sul dos séculos XVIII e XIX. Esse mito foi reforçado pela segunda corrente sobre a origem do gaúcho enquanto sujeito, conforme já discutimos, baseados nos apontamentos de Moacyr Flores (2019). Para esse autor, a imagem do gaúcho mítico foi elaborada pela memória; desse modo, criou-se a tradição por meio de poesias, contos e romances. A corrente literária do romantismo originou o regionalismo, houve uma oposição entre o urbano e o rural, como se a cidade fosse a responsável pela destruição:

[...] da tradição e dos costumes. O romantismo europeu tomou como herói o cavaleiro medieval, bom, corajoso, honesto, honrado e que não temia a morte. Os europeus buscaram na Idade Média as raízes de sua identidade cultural; os românticos brasileiros não dispoñdo de um passado medieval, mitificaram o índio como uma de suas raízes nacionais. No Rio Grande do Sul, como o índio era o peão, tropeiro e soldado, não era possível transformá-lo em herói romântico (FLORES, M., 2019, p. 70).

---

<sup>17</sup> Segundo os historiadores Maria Cristina Borges da Silva e Paulo Roberto de Fraga Cirne (2013), o primeiro Centro de Tradições Gaúchas foi fundado em 1948: o “35” CTG, na cidade de Porto Alegre. “Inicialmente o Movimento era formado apenas por homens, e após uma excursão ao Uruguai na Festa do Folclore na Sociedade Elias Regullles denominada ‘La Criolla’, perceberam o quanto era importante a participação das mulheres, denominadas prendas, junto aos peões em uma entidade tradicionalista gaúcha, onde era usado uma saia rodada, blusa e lenço pelas moças” (SILVA; CIRNE, 2013, p. 51).

Sendo assim, para o historiador, o romantismo buscava as raízes do povo gaúcho e assim formou-se o tradicionalismo, ainda que este possa apagar a diversidade cultural da formação do Rio Grande do Sul, com suas diversas etnias e grupos sociais, tais como: tropeiros, negros, italianos, alemães, japoneses, açorianos, entre outros.

Nesse sentido, cabe aqui algumas reflexões sobre os conceitos de *tradição inventada* ou *invenção das tradições* propostos pelo historiador Eric Hobsbawen (2020, p. 8):

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

A *tradição inventada* configura um certo modo de apego a um passado glorioso, no qual apaga-se qualquer resquício de algo que possa contrariar ou desprestigiar esse passado, mantém-se só aquilo que é conveniente para a manutenção de determinadas memórias. Hobsbawen (2020) afirma que as *tradições inventadas* surgem como forma de reação a situações novas que possam comprometer a imagem de um passado histórico, o que pode criar um “passado forjado”. Isso ocorre também pelo medo de que alguns “velhos costumes” possam vir a perder-se. Assim como isso ocorreu no Rio Grande do Sul, em outras partes do mundo, houve uma imposição das *tradições inventadas*: em partes da África, as *tradições inventadas* contribuíram para a subserviência do povo colonizado.

No tocante à estrutura familiar gaúcha, Golin (2004, p. 8) afirma que “a sociedade rio-grandense (e sua representação cultural) é conservadora”. As “famílias tradicionais gaúchas” são, em geral, patriarcais. O pai é a figura que mais exerce autoridade na família. As relações familiares são, em muitos casos, baseadas no respeito e até mesmo no medo da figura paterna: “é o olhar deste, o chefe da fazenda, que molda o comportamento dos filhos e da esposa” (PASSAMANI, 2011, p. 60). Há pouco espaço para o diálogo e o afeto, pois

Em grande parte do Rio Grande do Sul, ainda vigora essa lógica inventada. A suposta identidade gaúcha é uma criação do século XIX, calcada na figura mítica de um gaúcho histórico e redefinida ou redesenhada anacronicamente. Nessa figura, são embutidos valores e códigos morais que eram importantes

para a sociedade daquela época, mas que inexistiam na figura do gaúcho histórico.

Este tipo de gaúcho, desordeiro, nômade, solitário, pobre e peão de estância, sob o olhar da elite intelectual urbana do século XIX e, depois sob a ótica dos filhos saudosos da fazenda, vê-se imortalizado na figura do próprio fazendeiro, com valores cristãos, republicanos e positivistas. O gaúcho torna-se um exímio conservador, e ser machista é uma prerrogativa indelével (PASSAMANI, 2011, p. 61).

O gaúcho passou a ser (re)conhecido como um homem viril, bravo e corajoso, tendo suas características essencialmente masculinas destacadas, inclusive nos dicionários (PETRI, 2009b). Entretanto, a palavra *gaúcho* já possuiu sentidos negativos. Moacyr Flores (2019) afirma que no século XVII, o Pampa, em um primeiro momento, era habitado por indígenas pertencentes às tribos dos *charruas*, *minuanos*, *chanás*, *guenoas* e *iarós* e, posteriormente, passou a abrigar o *gaúcho* ou *gaudério*, o novo sujeito que estava se formando, composto basicamente por “desertores, fugitivos, vagabundos, criminosos, tanto portugueses como espanhóis, negros e índios” (FLORES, M., 2019, p. 68), que eram marginalizados pela sociedade latifundiária da época. Diante disso, apresentamos a seguir uma trajetória semântica dessa palavra.

### 3.3 UMA TRAJETÓRIA SEMÂNTICA DA PALAVRA GAÚCHO

Para compreender a trajetória semântica da palavra *gaúcho*, nosso primeiro gesto é apresentar os significados do verbete *gaúcho* registrados em *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. As definições são tão extensas que chegam a totalizar 17 páginas, por esse motivo, selecionamos os trechos que mais interessam para o presente trabalho:

**GAÚCHO**, s. e adj. Habitante do Rio Grande do Sul. || Habitante do Interior do Rio Grande, dedicado à vida pastoril e perfeito conhecedor das lides campeiras. || Habitante da Argentina e do Uruguai, da região de campanha, com origem e costumes assemelhados aos dos rio-grandenses. || Primitivamente: Changador, gaudério, ladrão, contrabandista, vagabundo, coureador, desregrado, andejo. Índio ou mestiço, maltrapilho, sem domicílio certo, que andava, de estância em estância, trabalhando em serviços que fossem executados a cavalo. || Remanescentes de tribus guerreiras que habitavam a Argentina, o Uruguai e o Rio Grande do Sul, às vezes amestigados com portugueses, espanhóis, nômades, hábeis cavaleiros, extremamente valentes, desprendidos de tudo, inclusive da vida, valorosos, leais, hospitaleiros, ocupados alguns com as lides da vida primitiva, outros com roubo de gado ou contrabando, e outros, ainda, a maioria

transitoriamente, com a vida militar em que exerciam funções de bombeiros, de chasques, de arrebanhadores de gado e de cavalos, de vaqueanos, de isca para o inimigo, ocupando postos que variavam de soldado raso a general [...] (NUNES; NUNES, 1984, p. 211).

A palavra *gaúcho* remete a um sujeito que habita um território específico – o Pampa – e vive em um ambiente predominantemente agropastoril. Ele surge do contato entre, pelo menos, três grupos étnicos: portugueses, espanhóis e indígenas.

Nas definições apresentadas, há uma exaltação às suas características viris, sua destreza com o cavalo e a lida campeira, bem como o trabalho com a terra. No entanto, ao mesmo tempo, designações negativas são admitidas; entre elas, “changador, gaudério, ladrão, contrabandista, vagabundo, coureador, desregrado, andejo”. A partir do momento em que se coloca o advérbio “primitivamente” antes desses adjetivos, entendemos que os irmãos Nunes reconhecem que, em épocas passadas ou “primitivas”, a palavra *gaúcho* já continha sentidos depreciativos.

A definição do antropólogo Sérgio Alves Teixeira (1988) sobre a palavra *gaúcho* dá indícios da trajetória semântica, das mudanças e dos deslocamentos das significações e de como novos sentidos foram sendo agregados à palavra:

O termo *gaúcho*, de origem imprecisa teve uma trajetória semântica notável. De início significava contrabandista, vagabundo, anti-gregário, incivilizado, anti-social e se referia a numerosos indivíduos que circulavam pelas áreas de criação nas regiões limítrofes da Argentina, Uruguai e Brasil. Depois passou a designar o tipo social símbolo daqueles países, bem como do Rio Grande do Sul, inclusive nominando seu gentílico [...] Hoje, no contexto rio-grandense, o termo *gaúcho* passou a significar altivez, orgulho, dignidade, bravura, honradez, desassombro, lealdade, simplicidade, autenticidade. *Gaúcho* quer dizer tudo isto em grau aumentativo (TEIXEIRA, 1988, p. 53).

A palavra *gaúcho* passou por um processo de ressignificação; conforme Petri (2012), a palavra é marcada por uma “atmosfera de contradição”, oscilando entre designações enaltecidas de seu caráter valente e designações depreciativas que colocavam o sujeito *gaúcho* no lugar de “vagabundo” e de “preador” no decorrer da história do Rio Grande do Sul, de modo que

O *gaucho* depois passou à forma atual *gaúcho*, sendo, no princípio, uma designação que nos remete a um “preador” de gado xucro e ladrão de estâncias; o que se transformou, na atualidade, numa designação que nos remete ao homem que está intimamente ligado às coisas da terra, enfim, à atividade pecuária no Rio Grande do Sul.

A designação *gaúcho* vem de um outro lugar, instaura-se ao sul da América, recupera sentidos, transforma-se e passa a significar de diferentes formas através dos tempos, conforme reinvenção imaginária, mas na maioria das

vezes nos remete às relações entre o homem e às coisas da terra, caracterizando de forma mais genérica o gaúcho como um ser essencialmente telúrico (PETRI, 2008, p. 230, grifos da autora).

Ainda para a autora, a designação *gaúcho* passou a ter novos sentidos e a circular em outros espaços, abrangendo ambientes mais urbanizados. A palavra tem suas origens no designar o sujeito circunscrito ao Pampa argentino e uruguaio como região geográfica e social, bioma transnacional. O uso da palavra *gaúcho* para designar como gentílico o habitante do Rio Grande do Sul atravessou as fronteiras gaúchas, “levando o restante do Brasil a reconhecer essa designação como sinônimo de *rio-grandense-do-sul* ou *rio-grandense*” (PETRI, 2008, p. 231, grifos da autora). A partir do século XX, a designação *gaúcho* foi possuindo outros sentidos, apagando a carga pejorativa que continha no passado. Antes do século XIX, a palavra *gaúcho*, de acordo com o historiador Flávio Loureiro Chaves (2010, p. 39),

[...] confunde-se ao gaudério, guasca, contrabandista, enfim, o fora-da-lei que vagava impune pelos campos indevassados da Província de São Pedro e sua extensão até o Rio da Prata. Somente a organização da estância (visando ao lucro) e a conseqüente militarização do pampa nobilitaram o gaúcho, ensejando a suposição de um ser bifronte, pastor e guerreiro, uma figura quase medieval, que muitos acolhem ainda hoje. [...] A imagem do gaúcho não foi senão o resultado inevitável do círculo vicioso configurado pelos seguintes fatores: latifúndio, pastoreio patriarcal, abundância de gado alçado e fronteira aberta.

Em *Vocabulário sul rio-grandense* (1898), o verbete *gaúcho* apresenta uma ampla descrição e definição, assim como em *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. Corrêa (1898) designa *gaúchos* como índios guerreiros e cavaleiros que habitavam grande parte da Argentina. Para ele, o caráter nômade do gaúcho é justificado pelos frequentes ataques dos inimigos, o que obrigava os gaúchos a praticar fugas sem ter um paradeiro fixo, levando uma “vida errante e vadia” (CORRÊA, 1898, p. 95). Entre as definições dadas pelo autor, também se destacam as que se referem às qualidades do gaúcho, como a braveza e a habilidade de montar a cavalo:

Hoje, porém, applica-se este termo aos individuos da *campanha*, que montam com gargo, elegância especial e que são bons cavalleiros; camponez, *campeiro*, etc. : Por aqui passavam muitos *gaúchos*. O que monta bem e entende das lidas do campo : Bem *gaúcho* é o cavalleiro que pratica tão difícil proesa montando em cavallo tão arisco! O que é forte, gentil, dispostos, cavalleiro resistente e ousado como o eram e são os camponezes e antigos

indigenas: Será muito *gaúcho* se com tão horrível tosse você atravessar este inverno.

O *gaúcho* ou camponez rio-grandense, habituado a uma vida toda cheia de perigos, é um dos melhores soldados do mundo, pela sobriedade, valor, constância e rapidez com que pode mover-se de um ponto a outro mui distante; affeito a todas as intemperies, identificado com o cavallo que, por assim dizer, o completa, o rio-grandense ou melhor, o *gaúcho* rio-grandense, nas varias guerras que o paiz tem sustentado, há mostrado o quanto é apto para a lucta (CORRÉA, 1898, p. 95-96).

Em *Vocabulario gaúcho* (1928), de Roque Callage, publicado nas primeiras décadas do século XX, temos o verbete *gaúcho* descrito como substantivo e adjetivo, assim como em *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. Segundo a definição de Callage (1928, p. 67), “por gaúchos eram conhecidos alguns bandos de índios e cavalleiros que habitavam grande parte da Republica Argentina”. O nomadismo dos gaúchos também é mencionado, e a habitação incerta é explicada pelos frequentes ataques dos inimigos. Observa-se ainda como as definições de caráter mais depreciativo dão lugar às virtudes e qualidades já tão conhecidas para explicitar os sujeitos que se enquadram na definição de gaúchos, entre elas, a *coragem*:

Com o tempo, porém, o *gaúcho* foi tomando outro aspecto, e uma expressão muito especial. Hoje o *gaúcho*, o *guásca*, o nosso camponez enfim, é o tipo representativo da vida acidentada das coxilhas, da existência patriarcal das nossas fazendas ou estancias, onde se perpetuam costumes e habitos *gaúchos*. O gaúcho é a expressão *typica* do valôr e da coragem, e, identificado com o seu companheiro inseparável - o cavallo -, ele symbolisa nas galopadas pela planura, a figura mythologica do Centauro. Por *gaúchos* se tem hoje, com orgulho, todos os filhos do Rio Grande do Sul (CALLAGE, 1928, p. 68, grifos do autor).

O verbete *gaúcho*, recortado em três instrumentos linguísticos, publicados em três épocas diferentes, nos dá indícios da trajetória semântica descrita por Teixeira (1988). Suas designações apresentam o lugar de onde o gaúcho provém (Argentina, Rio Grande do Sul e Uruguai), admitem as definições/designações pejorativas do passado, como “errante” e “ladrão de gado” e, posteriormente, passam a exaltar somente as qualidades relativas ao comportamento e estilo de vida dos gaúchos, como a virilidade, a braveza, a habilidade com o cavallo e o conhecimento dos assuntos relacionados ao campo. Cezimbra Jacques, militar e precursor do Movimento Tradicionalista Gaúcho, em seu livro *Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul* (1883), destaca justamente essas qualidades acerca dos gaúchos no século XIX:

Tal era pois o gaúcho dessas épocas primitivas, porém hoje, conquanto o sentido dessa palavra tenha ainda na verdade alguma coisa de comum com o seu significado de outrora, se estende ela não só aqui como nas repúblicas do Prata, a todo habitante das campinas; do que resulta um sentido mais alto. Acontecendo em geral como já vimos, que esses camponeses são naturalmente dotados de muitos nobres sentimentos, de certa agilidade e robustez física, segue-se que o ser-se bom cavaleiro, sabendo manejar o cavalo, o laço e as “bolas”, a lança e a espada e não recusar-se antes os perigos; encarar os trabalhos e os revezes da sorte com indiferença, preza-se a palavra uma vez dada; dizer-se seja para quem for o que se sente com franqueza [...] ser enfim um homem para o que costuma dizer, para o que se oferece, eis o verdadeiro gaúcho. De sorte que esta palavra hoje é tomada como sinônimo de cavalheiro; portanto dizer-se que um homem dos pampas é um verdadeiro gaúcho, importa dizer quem é um perfeito cavalheiro (JACQUES, 1883, p. 59).

Jacques (1883) estabelece, assim, uma relação entre o passado e o presente. Essa relação, do moderno com o antigo, se dá também no momento em que o militar afirma que o gaúcho é tanto “cavaleiro” quanto “cavalheiro”, “colocando em evidência valores como honra, honestidade, prudência, presteza, solidariedade e hospitalidade como características indispensáveis ao gaúcho presente do seu tempo” (BRUM, 2006, p. 51). Portanto, cada vez que se diz *gaúcho*, a palavra é capaz de suscitar

[...] diferentes efeitos de sentido, tanto no discurso mitológico, quanto no discurso histórico, bem como no discurso literário, o que aparece explicitamente no dicionário regionalista. A oscilação principia mitológica e historicamente entre o mau gaúcho e o bom gaúcho; o gaúcho platino e o gaúcho brasileiro; o gaúcho do campo e o gaúcho da cidade; passando a designação a ser incorporada pelo discurso literário que chega às denominações de: “o gaúcho de a cavalo”, associado à imagem do centauro; e o “gaúcho de a pé”, associado ao sem-terra da segunda metade do século XX, no Rio Grande do Sul. A oscilação ocorre, portanto, entre a concepção favorável e a concepção pejorativa, faces reveladoras das contradições, das semelhanças e das dessemelhanças presentes em diferentes discursos que constituem o discurso “sobre” o gaúcho [...] (PETRI, 2012, p. 30).

A palavra *gaúcho* registrada em *Vocabulário sul rio-grandense*, *Vocabulário Gaúcho* e *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* remete a um “passado glorioso” do sujeito habitante do estado, admitindo significações pejorativas que foram herdadas na construção semântica da palavra, dadas as condições sócio-históricas nas quais ela se constituiu, passa para um segundo plano ao dar destaque para as qualidades do gaúcho como tipo social. Os sentidos de *gaúcho* também evidenciam o *lugar* onde ele habita, ou melhor, os *lugares*, que são três: o Rio Grande do Sul, a Argentina e o Uruguai.

### 3.4 O BRASIL DA DÉCADA DE 1980: TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS E SOCIAIS

Propomos, neste subcapítulo, refletir sobre qual era o momento histórico, social e político que o Brasil vivia na década de 1980, década em que o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* foi produzido e publicado. Considerando que na presente tese as palavras selecionadas para análise do funcionamento semântico nas definições dos verbetes são relativas ao gênero feminino e definem especificamente mulheres pertencentes a uma categoria social, nossas discussões objetivam apontar quais as conquistas e mudanças na vida das mulheres, bem como as dificuldades e estigmas que ainda as afetavam nessa década. Interessa-nos, também, saber qual era a visão da sociedade dos anos 1980 sobre certos sujeitos socialmente marginalizados, o que nos leva a considerar, sobretudo, as mulheres e os homossexuais.

Na década de 1980, aconteceram transformações sociais e culturais significativas no Brasil. Para Aline Martins (2014), mestre em História, o país, nessa época, desvencilhou-se da ditadura civil-militar, temia a possibilidade de uma guerra nuclear, passou a repensar e a redefinir as performances de homens e mulheres, bem como os formatos de família. No final da década, segundo a historiadora Mary Del Priore (2014), aumentou o número de filhos de pais separados, chamados de “os filhos do divórcio”.

Ao contrário de décadas passadas, a década de 1980 já não via com o mesmo preconceito<sup>18</sup> de antes os filhos de pais separados, pois alguns educadores acreditavam que a separação era a melhor saída quando já não existia mais harmonia conjugal e familiar. Assim, passou-se a discutir os novos modelos de família que estavam surgindo, bem como a liberdade e poder de decisão das mulheres sobre suas próprias vidas. De acordo com o professor e pesquisador da área de Serviço Social João Bôsco Hora Góis (2014), o advento dos métodos anticoncepcionais proporcionou às mulheres brasileiras uma maior autonomia para decidir sobre a maternidade, promovendo uma separação entre esta e a sexualidade.

---

<sup>18</sup> Apresentamos um conceito de preconceito proposto por Schwarcz (2012, p. 76): “preconceito é marca abrangente e significa fazer da diferença (seja ela racial, de gênero, de região, de classe) algo mais do que efetivamente é. Em outras palavras, implica valorizar negativamente certos marcadores sociais de diferença e incluir neles uma análise moral”.

Mesmo com um histórico de opressão, a historiadora Silvia Fávero Arend (2012) observa que a situação das mulheres no Brasil teve mudanças significativas a partir do século XX. A autora faz uma síntese das transformações ocorridas entre 1980-2010: em meados dos anos 1980, mudanças propostas por causas feministas na década de 1960 passaram a ser notadas quando ocorreu o fim da ditadura militar. A partir disso,

Uma perspectiva mais igualitária nos relacionamentos entre homens e mulheres passaria a nortear os valores e práticas familiares, provocando mudanças da socialização das meninas no Brasil. Paralelamente, tivemos mudanças na economia brasileira que demandava trabalhadores com maior qualificação (ARENDA, 2012, p. 77).

Ainda para Arend (2012), entre os anos 1980-1990, nota-se uma mudança nas práticas afetivas das jovens brasileiras. As práticas sexuais passaram a ser realizadas em fase de namoro, não tendo que esperar até o casamento para se concretizarem. Isso afetou a forma como os rapazes passaram a ter suas primeiras experiências sexuais. Se em décadas anteriores eles recorriam aos prostíbulos para ter relações, na década de 1980, muitos tinham suas primeiras experiências sexuais com as namoradas. A gravidez na adolescência ainda configurava um problema social e de saúde, não só por julgamentos morais, como também devido ao medo de que uma gravidez inesperada interrompesse os sonhos das jovens e seus planos para o futuro.

No âmbito laboral, segundo Góis (2014), nessa década, as mulheres estavam mais inseridas no mercado de trabalho em comparação a outras épocas, o que contribuiu para uma menor dependência econômica dos maridos e companheiros. Entretanto, mesmo com algumas melhorias, certas práticas sociais opressoras ainda persistiam.

Conforme a socióloga e ativista social Jacqueline Pitanguy (2018), até 1988, as mulheres no Brasil eram consideradas cidadãs de segunda classe, de modo que os homens eram os chefes da união conjugal, cabendo a eles tomar decisões que afetavam toda a família e, muitas vezes, fazendo uso da violência dentro da estrutura familiar. A justificativa da violência contra as mulheres sob a égide do “crime de honra” ou “defesa da honra” garantia que os homens pudessem praticar atos violentos contra as mulheres, atos que incluíam assassinatos.

“Nos tribunais brasileiros, usava-se com frequência o argumento da legítima defesa da honra para conseguir a absolvição ou penalidades mínimas para

assassinos confessos de esposas” (PITANGUY, 2018, p. 469). Além disso, aos homens, o exercício da sexualidade era permitido com maior flexibilidade, ao contrário das mulheres, das quais ainda era exigido recato, tal como em décadas anteriores (GÓIS, 2014). Dessa forma,

Das mulheres, em grande medida, ainda se esperava uma conduta mais recatada. Ao mesmo tempo, o seu sexo, sexualidade e corpo continuavam sendo objeto de inusitadas especulações nas ciências e na cultura popular. Tal como no século XIX, esse ainda é um corpo visto como confuso, que, como reafirmou uma cantora à época, “todo mês sangra”, mas não morre, não sendo por isso confiável (GÓIS, 2014, p. 215).

Para Góis (2014), alguns estereótipos relacionados ao gênero feminino ainda ecoavam no imaginário brasileiro, de maneira que se acreditava no fato de que as mulheres possuíam um sexto sentido muito mais apurado que a razão, além da persistente crença de que “por trás de um grande homem sempre existe uma grande mulher”. Essa frase personificou-se na figura de Risoleta Neves, viúva de Tancredo Neves, considerado por muitos brasileiros como presidente ainda que tenha falecido antes de assumir o posto. Segundo o historiador Douglas Atilla Marcelino (2014), Risoleta Neves transformou-se em uma espécie de “mãe dos brasileiros”, remetendo a uma figura materna e, ao mesmo tempo, reforçava-se a imagem de esposa dedicada:

Certamente, a representação da mãe, que consegue a tudo suportar para consolar seus filhos, alimentava-se também da própria imagem da família Neves, fortalecendo o ideal de uma mulher que jamais esmorecia por suas intensas convicções católicas. Os valores de abnegação e altruísmo, demonstrados na disposição para alentar os brasileiros, somavam-se à imagem da fé religiosa, que permite submeter-se à vontade divina mesmo diante de tamanho sofrimento (MARCELINO, 2014, p. 64).

A figura de Risoleta trazia à tona certos valores associados às mulheres durante a formação da sociedade brasileira, presentes desde o período colonial. Mesmo na década de 1980, década em que as mulheres estavam cada vez mais inseridas no mercado de trabalho e mais autônomas em relação à decisão de ter ou não filhos, valores como a maternidade, a fidelidade e a resignação ainda persistiam, ou seja, era como se o período colonial ainda deixasse resquícios no imaginário brasileiro do que é ser mulher. Outro atributo associado às mulheres foi a transmissão dos sentimentos nacionalistas e patrióticos que ganharam força na formação da

sociedade brasileira do século XIX. Afinal, como afirma Marcelino (2014, p. 69): “este era um dos temas importantes aos quais as mulheres associadas desde o século XIX, aparecendo como principais transmissoras dos sentimentos relativos à ‘terra natal’”.

De acordo com Aline Martins (2014), uma vez acabada a ditadura, os canais brasileiros de televisão ganharam vários programas de humor, pois já não sofriam mais as retaliações e imposições da censura, de modo que produziam certo tipo de humor que hoje em dia seria considerado politicamente incorreto. As piadas reproduzidas por esses programas possuíam teores que atualmente seriam consideradas machistas, racistas, homofóbicas e classistas. Ainda para a autora, os programas humorísticos “carnavalizavam” certos sujeitos excluídos pela sociedade da época, como os nordestinos, os negros e os “afeminados”.

O aparecimento da AIDS – sigla em inglês para Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (Acquired Immunodeficiency Syndrome) – certamente marcou e afetou a década de 1980. Os sujeitos homossexuais masculinos, já bastante marginalizados em décadas e séculos anteriores, passaram a ser os “grandes vilões” no que se refere ao surgimento e propagação da doença. Nesse sentido, Del Priore (2014) explica que o surgimento da doença foi considerado um “castigo para pecados”, ideia utilizada por grupos conservadores para “disciplinar o comportamento sexual” (DEL PRIORE, 2014, 217). Nessa época, em um primeiro momento, acreditava-se que a AIDS afetava somente homens homossexuais e como exemplo tinha-se artistas e cantores, tais como: Lauro Corona, Cazuza e Renato Russo. Assim,

Nos primeiros anos da década de 1980, a divulgação de informação sobre a aids oscilou entre tratar a questão de forma moral – condenando os grupos mais contaminados e de fazê-lo pelo viés da saúde pública, procurando garantir tratamentos e remédios apropriados (DEL PRIORE, 2014, p. 214).

Ainda para a autora, até o fim da década, o surgimento da doença fez emergir novamente julgamentos e valores moralistas, como a virgindade e a fidelidade, passou-se a reavaliar e questionar certos “hábitos sexuais, estilo de vidas, princípios morais e padrões de cultura” (DEL PRIORE, 2014, p. 215). Góis (2014) explica que a sociedade passou a estigmatizar sujeitos que contraíam a AIDS, designando os soropositivos como “aidéticos” e “condenados à morte”. A doença logo passou a ser associada aos homens homossexuais, pois acreditava-se que estes levavam uma vida promíscua:

Dito de outra forma, a indicação do homossexual e seu estilo de vida desregrado como o grande alvo da epidemia oferecia um recanto de segurança que possibilitava à população heterossexual 'normal' viver a sensação de estar protegida da nova doença (GÓIS, 2014, p. 218).

O gesto de responsabilizar os homens homossexuais pela AIDS, ainda para Góis (2014), era difundido pelos discursos médicos, jornalísticos e religiosos. Essa responsabilização reforçou o preconceito contra os sujeitos homossexuais masculinos, sendo que muitos perderam seus empregos e foram expulsos de casa pelas famílias; alguns chegaram a ser expulsos das cidades onde moravam sob ameaça de morte e/ou linchamento. Del Priore (2014, p. 216), por sua vez, afirma que “as maiores vítimas da histeria provocadas pela aids foram os membros da comunidade homossexual, cujas famílias reagiam ao peso social e à dependência provocada pela doença”, aumentando, dessa forma, o número de pessoas que se suicidavam por terem contraído a doença. Além de todos os estigmas já carregados secularmente pelos homens homossexuais, o surgimento da AIDS engendrou um novo estereótipo: o “homossexual aidético”, conforme afirma Góis (2014, p. 222):

Fisicamente é um ser depauperado. Emocionalmente é um indivíduo desajustado. Socialmente é o solitário cuja doença não criou, mas acentuou o seu isolamento e mesmo ruptura da vida familiar. Enquanto o doente heterossexual, especialmente mulheres e crianças, era apresentado na companhia de mais alguém e descrito como “vítima” posto que infectado involuntariamente; o homossexual masculino não. Ele era a simbolização mais pura da nova peste, o sofredor e a fonte do seu próprio sofrimento.

Conhecida como a “doença dos homossexuais” ou “câncer gay”, a AIDS, posteriormente, passou a ser associada a outros grupos igualmente marginalizados, tais como: “usuários de drogas injetáveis, recebedores de hemoderivados, prostitutas e negros haitianos e africanos” (GÓIS, 2014, p. 218). Com o surgimento da AIDS, muitas casas noturnas e bordéis, de acordo com Del Priore (2014), passaram a ser menos frequentados, sobretudo pelo alto número de prostitutas infectadas, fazendo a discriminação aumentar.

Na década de 1980, o debate sobre a violência contra as mulheres ganhou força, o que gerou uma discussão sobre a violência que as prostitutas sofriam por parte de clientes e policiais. Preocupadas com a violência e também com a doença, as prostitutas passaram a se organizar, articulando movimentos sociais.

No que tange às mulheres nesse período de alta disseminação da AIDS, Góis (2014) afirma que pouca atenção se deu às mulheres portadoras do vírus HIV, pois elas ainda eram associadas a valores como a pureza e a docilidade, como se tais valores as protegessem da doença. Essa visão causou uma invisibilidade das mulheres que possuíam a doença. Em geral, acreditava-se que os homens, sobretudo os homossexuais, seriam mais suscetíveis à AIDS por serem supostamente sujeitos mais ativos sexualmente em comparação às mulheres, das quais a sociedade ainda exigia pudor.

A década de 1980, portanto, pode ser considerada um período paradoxal no qual é possível notar avanços e retrocessos andando lado a lado na sociedade brasileira. Se, por um lado, houve uma maior inserção das mulheres no mercado de trabalho, bem como uma maior autonomia feminina em relação à maternidade e ao casamento, por outro, ainda persistiam certos valores associados às mulheres ao longo de séculos, tais como o recato e a devoção à família e aos princípios religiosos, como foi o caso de Risoleta Neves, a figura feminina que personificou esses valores e passou a ser considerada a “mãe dos brasileiros”. Isso nos leva a observar que, mesmo em uma época de constante mudanças no campo político, social e tecnológico, a sociedade brasileira ainda era pautada por fortes noções de *gênero* e pelos diferentes papéis sociais atribuídos a homens e mulheres.

## 4 GÊNERO E RAÇA: SIGNIFICAÇÕES NA E PELA LINGUAGEM

### 4.1 QUESTÕES DE GÊNERO: UMA CONSTRUÇÃO SOCIAL, HISTÓRICA E DISCURSIVA

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino (BEAUVOIR, 2016, p. 11).

Dicionários e as palavras que constam neles significam a História, conforme já apresentamos em nossos apontamentos e reflexões no segundo capítulo. Esses instrumentos linguísticos também são constituídos por dizeres e significam o social, o histórico, o cultural, o político e o ideológico. Questões de *gênero* igualmente materializam-se na linguagem. Portanto, neste capítulo, trazemos questões relacionadas a *gênero* para que possamos compreender como certas concepções que ditam a condição de *homem* e de *mulher* são construídas socialmente.

Tais construções são resultados de relações de poder que há séculos predominam, relações que na história da humanidade sempre relegaram as mulheres<sup>19</sup> ao âmbito doméstico, calando-as, subjugando-as e apagando-as. Por serem seculares (um “passado pesado” nas palavras de Beauvoir), são difíceis de serem desconstruídas. Práticas opressoras possuem uma tradição sólida que é transmitida de gerações para gerações e aceitas como naturais, de modo que sequer são contestadas. Não por acaso escolhemos uma frase da filósofa francesa<sup>20</sup> como

<sup>19</sup> Optamos em usar a palavra *mulher* no plural, *mulheres*, pois, de acordo com a escritora Monique Wittig (2006), quando se fala no singular, corre-se o risco de a palavra remeter a um modelo único e universal de mulher, podendo excluir outros tipos de mulheres. De acordo com a escritora Heloísa Buarque de Hollanda (2018), quando se fala “a mulher” se exclui a mulher *negra*, assim como a *indígena*, a *asiática*, a *lésbica*, a *trans*, a *cristã*, a *não binária* e tantos outros tipos de mulheres, inclusive a *branca* que não considera a si mesma como *universal*. Nesse sentido, segundo Stephanie Ribeiro (2018, p. 263), arquiteta e urbanista, “precisamos enfatizar que não existe uma MULHER, existem MULHERES”. Para a autora, caso isso não fique explícito, outras mulheres socialmente estigmatizadas e oprimidas (indígenas, asiáticas, deficientes, trans) perdem seu protagonismo na luta feminista. Já a psicanalista Maria Rita Kehl (1998, p. 140) explica que “não existe A Mulher”, visto que cada mulher é um sujeito em construção e a suposta feminilidade que se espera de todas as mulheres é uma construção social que não dá conta da complexidade de cada sujeito. De forma geral, constatamos em nossas pesquisas que muitas mulheres negras na posição de escritoras e/ou ativistas contestam o ideal da “mulher universal”, visto que o machismo afeta de formas distintas as mulheres.

<sup>20</sup> Segundo Kehl (1998, p. 11), Sigmund Schlomo Freud já havia dito anteriormente à Beauvoir que “ninguém nasce homem ou mulher, mas percorremos um certo caminho para nos transformar em homens ou mulheres”.

epígrafe, pois assim podemos dar início à discussão sobre *gênero*, calcando-nos em seus pressupostos, considerados primordiais para os estudos feministas e de *gênero*. Sua obra *O segundo sexo* (1949)<sup>21</sup>, publicada em dois volumes: *Fatos e mitos* e *A experiência vivida*, é considerada “o texto fundador do feminismo do século XX” (MELO; THOMÉ, 2018, p. 19). A obra declara que a segregação sexual que oprime as mulheres é fruto de construções sociais.

Beauvoir coloca as mulheres como seu principal objeto de estudos, pensado a partir dos cursos de vida experienciados pelas mulheres e os destinos<sup>22</sup> que por muito tempo lhes foram dados como naturais, por exemplo, o casamento e a maternidade. Uma das principais contribuições da bibliografia de Beauvoir é conceber as questões de *gênero* não pelo viés biológico, como se vinha fazendo até então, e sim levando em conta todos os aspectos (sociais, culturais e antropológicos) que fazem parte de concepções que a humanidade possuía (e ainda possui) acerca de cada *gênero*<sup>23</sup>.

O discurso iluminista e biológico nunca foi muito “generoso” com as mulheres. Segundo o historiador Paulo Rezzutti (2018), para os iluministas do século XVII, as mulheres eram consideradas débeis, sensíveis e frágeis. A intelectualidade pertencia aos homens, pois eles eram os “senhores da razão”, sujeitos “ativos”, e as mulheres eram situadas na condição de “passivas”. “Biologicamente, segundo imaginavam, a mulher não passaria de um ‘homem falhado’, uma espécie que não alcançou a plenitude fisiológica que se julgava que o sexo masculino teria alcançado” (REZZUTTI, 2018, p. 136). De acordo com a psicóloga e filóloga Luce Irigaray (2017, p. 33), “a sexualidade feminina sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos”.

---

<sup>21</sup> “A obra conquistou toda uma geração de mulheres e fez renascer o feminismo no mundo. Apenas nos Estados Unidos, vendeu 1 milhão de exemplares. Logo foi proibido pela Igreja Católica e criticado pelos homens por instigar o ódio entre os sexos. No Brasil, em 1970, já havia quatro edições do livro” (MELO; THOMÉ, 2018, p. 68).

<sup>22</sup> Enquanto Simone de Beauvoir e outros teóricos acerca de *gênero* afirmam que um sujeito tem seu destino determinado de acordo com o seu sexo biológico e o *gênero* que lhe corresponde, a autora bell hooks (2019) aponta que a questão racial também é um ponto determinante no que tange ao destino dos sujeitos, assim como questões de classe.

<sup>23</sup> Conforme já explicamos, iniciamos o capítulo que discute questões de *gênero* apresentando pressupostos teóricos de Simone de Beauvoir por considerarmos seu pioneirismo e importância para os estudos de *gênero* realizados no século XX. No entanto, levando em conta que a obra *O segundo sexo* foi publicada originalmente no ano de 1949, entendemos que certas considerações da filósofa podem soar um tanto datadas e passíveis de contestação, ou seja, podem não condizer com as atuais conjunturas da sociedade, bem como com as novas configurações da condição de mulher. Ainda assim, julgamos pertinentes referenciar Beauvoir devido ao fato de seus estudos e publicações terem sido realizados no século XX, mesmo século de publicação do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*.

Até o final do século XVIII, persistia a ideia de que as mulheres seriam um “homem falhado”. De acordo com a doutora em Saúde Coletiva Maria Fisher Nucci (2010, p. 32, grifos da autora),

[...] não existia a ideia de que os homens e mulheres seriam *incomensuravelmente* diferentes. Ao contrário, o que vigorava era o modelo do *sexo único*, em que a diferença entre masculino e feminino era de grau, e não de natureza. A mulher era vista como um homem invertido, menos perfeito e hierarquicamente inferior. Seus órgãos genitais eram os mesmos dos homens, mas localizavam-se no interior do corpo devido à falta de calor vital.

Ainda para a autora, no final do século XVIII, o modelo do sexo único já não é mais aceito, e a ideia de *dimorfismo sexual* passa a vigorar. A partir disso, homens e mulheres começaram a ser vistos como radicalmente opostos, o que viria a transformar profundamente a cultura. “A anatomia sexual distinta passa a ser utilizada para apoiar ou negar todas as formas de reivindicações sociais, nos mais variados contextos, tornando-se o corpo ponto decisivo para todos os assuntos de ordem social” (NUCCI, 2010, p. 33).

De acordo com a historiadora Londa Schiebinger (1986), houve, no século XVIII, um intenso movimento quando se (re)pensaram as diferenças entre os sexos, de modo que cada osso, músculo, veia e nervo deveriam ser vistos como totalmente distintos em homens e mulheres. A ciência afirmava que o corpo da mulher era inferior ao do homem e reforçava a concepção de que a maternidade era natural. Ironicamente, as comunidades científicas que pregavam essas ideias nem sequer possuíam mulheres em suas formações. O discurso biológico inculcava que as mulheres eram dotadas de menor capacidade intelectual e que, portanto, deveriam restringir-se ao âmbito doméstico, excluindo-as da vida política.

O discurso da Biologia criou uma “ideologia da inferioridade feminina”, determinando o afastamento das mulheres da vida intelectual e de determinados setores do trabalho. Afirmar que homens são fisicamente mais fortes do que as mulheres, como se tal fato fosse uma regra sem exceções, é um equívoco. A Ciência já provou que a capacidade intelectual não depende de sexo, e sim do grau de estímulos que o sujeito recebe desde a infância. A força física, para a socióloga brasileira Heleieth Iara Bongiovani Saffioti (1987), é um fator que pode variar de acordo com a altura, peso, estrutura óssea, entre outros fatores, de maneira que, em

alguns casos, mulheres podem possuir uma maior força física em relação aos homens.

Ainda para a socióloga, a força física não deveria justificar a exclusão das mulheres dos âmbitos considerados masculinos, afinal, em tempos de guerra, quando os homens saíam de suas casas para os combates, as mulheres se encarregavam de atividades consideradas masculinas. Logo após o término das guerras, as mulheres, mais uma vez, eram confinadas ao lar, e a hierarquia entre os sexos seguia normalmente seu percurso.

De acordo com a escritora francesa Monique Wittig (2006), há um sexo que oprime e um outro sexo que é oprimido. E é essa opressão que cria o sexo e não o contrário, pois implicaria pensar que a causa e a origem da opressão poderiam ser encontradas no próprio sexo, em uma divisão natural dos sexos que preexistiria à sociedade. Construiu-se, dessa forma, uma sociedade sexista, em que se fazem diferenciações entre homens e mulheres desde a infância. Nessa fase, meninos e meninas possuem “os mesmos interesses, os mesmos prazeres” (BEAUVOIR, 2016, p. 11), estabelecem com a mesma intensidade relação com a mãe e aprendem a ver e a interpretar o mundo não a partir de seus órgãos genitais, mas sim com as mãos e com os olhos; sendo assim,

Não há, durante os três primeiros anos, diferença entre a atitude das meninas e a dos meninos; tentam todos perpetuar o estado feliz que precedeu o desmame; neles como nelas encontramos condutas de sedução e de exibição: eles desejam tanto quanto elas agradar, provocar sorrisos, ser admirados (BEAUVOIR, 2016, p. 13).

Com base nos estudos de Freud, Irigaray (2017) afirma que as primeiras fases do desenvolvimento sexual de meninos e meninas ocorrem de forma idêntica. Compreendemos que os apontamentos da autora contribuem para desconstruir a ideia de que os homens seriam por natureza mais agressivos que as mulheres, pois, para ela, os impulsos agressivos das meninas não são menos intensos que os dos meninos nas fases iniciais de desenvolvimento sexual. Entretanto, tais impulsos, quando manifestados pelas meninas, são reprimidos pela sociedade e pela família, pois das meninas se espera a *feminilidade* e a suposta *feminilidade* implica em *passividade*.

“Essas determinações colocam a mulher, com frequência, em situações passivas, obrigando-as a recalcar seus instintos agressivos, contrariando-a na

escolha de seus objetos de desejo, etc.” (IRIGARAY, 2017, p. 59-60). Já para Kehl (1998), o padrão de feminilidade construído a partir da ótica masculina e que persiste até os dias de hoje promove o casamento não entre *mulheres* e *homens*, e sim entre as *mulheres* e o *lar*. Uma das funções do padrão de *feminilidade* seria também sustentar a virilidade do homem burguês. Entretanto, a psicanalista atenta para o fato de que o padrão de feminilidade não é algo estático, pois ao longo da História vai sendo construído, abalado e reconstruído.

Os estudos de *gênero* articulam diversos campos do conhecimento, tais como: a História, a Linguística e a Psicanálise. No que tange a esta última, selecionamos algumas reflexões significativas de Kehl (1998). A psicanalista explica que existem formações de linguagem que precedem a existência dos sujeitos e os inscrevem em

[...] determinadas posições na ordem simbólica; assim, “homem” e “mulher” são os primeiros significantes que nos designam, logo que chegamos ao mundo, antes de qualquer possibilidade de escolha ou mesmo de desejo. Somos desde o início e para sempre “homens” e “mulheres” porque a cultura assim nos designou [...] (KEHL, 1998, p. 11).

Ainda para a autora, dessa forma, os sujeitos já nascem designados como *homens* ou *mulheres* e assim serão acolhidos pelos pais a partir da diferença biológica que distingue o masculino do feminino e que está inscrita no corpo. Essa diferenciação é fundamental na constituição do sujeito. Ou seja, mesmo antes do nascimento, a família, ao saber do sexo biológico da criança que está por nascer, cria uma série de expectativas, levando em conta as construções acerca de *gênero*. De acordo com Kehl (1998), ao saber se o bebê que está para nascer é menino ou menina, a distinção anatômica entre os sexos é capaz de gerar implicações que o sujeito deverá colocar em prática à medida que vai se inserindo na sociedade e na cultura.

É como se o sujeito recebesse um “manual de instruções”. Para a psicanalista, “manuais de instruções existem, sim, na trama simbólica que constitui a cultura, que nos designa lugares, posições, deveres, traços identificatórios” (KEHL, 1998, p. 33), de modo que poderão engendrar as identidades ditas masculinas e femininas. Essas identidades, então, serão exigidas dos sujeitos de forma mais ou menos rígida de acordo com a sociedade em que estão inseridos.

Nessa mesma direção, a pesquisadora Dagmar Estermann Meyer (2003, p. 22) afirma que, desde o útero, os sujeitos já aprendem a ocupar e reconhecer os lugares que lhes correspondem “através de estratégias sutis, refinadas e naturalizadas que

são, por vezes, muito difíceis de reconhecer”. É na infância que os adultos começam a impor diferenças entre meninos e meninas. No âmbito escolar, por exemplo, de acordo com Bourdieu (2012), por muito tempo os professores dedicavam uma maior atenção aos meninos, raramente lhes interrompiam e permitiam que eles participassem de forma mais ativa em discussões em sala de aula:

Quando indagamos de adolescentes a respeito de sua experiência escolar, não podemos deixar de chocar-nos com o peso das incitações e injunções, positivas ou negativas, dos pais, dos professores e sobretudo dos orientadores escolares, ou dos colegas, sempre prontos a lembrar-lhes, de maneira tácita ou implícita, o destino que lhes é indicado pelo princípio da divisão tradicional: assim, grande número delas observa como os professores das disciplinas científicas solicitam e estimulam menos as moças que os rapazes, e como os pais, tais como os professores ou os orientadores, as desviam, "para seu bem", de determinadas carreiras consideradas masculinas (BOURDIEU, 2012, p. 113).

Se a Biologia afirma que seres humanos nascem homens ou mulheres, machos ou fêmeas, é “através da educação que recebem que se tornam homens ou mulheres” (SAFFIOTI, 1987, p. 10). No âmbito familiar, por esperarem que os meninos se tornem adultos viris, os pais logo lhes passam a negar beijos e abraços, de modo que as meninas recebem mais demonstrações de afeto. Em um primeiro olhar, essa prática pode parecer uma espécie de privilégio para as meninas, entretanto isso é o que confere aos meninos um *status* de superioridade, pois se lhes são negados os afagos é porque são preparados para, desde cedo, “desbravar o mundo” e abandonar o âmbito doméstico. Assim, sua sensibilidade é punida e/ou castrada e não lhes é permitido brincar de boneca ou gostar de rosa (PASSAMANI, 2011).

Os homens devem possuir apenas qualidades consideradas masculinas, caso contrário, correm o risco de não serem considerados “homens de verdade” ou “machos”. Nesse arranjo, aos “machos” lhes são associados valores como força e coragem, enquanto aos que fogem desse esquema lhes resta a exclusão social. Portanto, por muito tempo, os homens foram estimulados a inibirem a sensibilidade e qualquer característica que lhes relacionem ao feminino:

O homem será considerado *macho* na medida em que for capaz de disfarçar, inibir, sufocar seus sentimentos. A educação de um *verdadeiro macho* inclui necessariamente a famosa ordem: "Homem (com H maiúsculo) não chora". Quantos homens tiveram que engolir lágrimas diante da tristeza, da angústia, do luto, em nome desta norma de conduta! (SAFFIOTI, 1987, p. 25, grifos da autora).

Quando as famílias “castram” a sensibilidade dos meninos, é como se, de certa forma, esperasse mais deles e de sua capacidade de deixar o ambiente familiar para circular em outros espaços. O órgão genital masculino – “o falo, constituído em símbolo da virilidade, de ponto de honra” (BOURDIEU, 2012, p. 33) – passa a ser um dos principais diferenciadores entre as crianças, constituindo-se como um *alter ego*, ganhando nomes e apelidos e sendo valorizado pela sociedade falocêntrica, ao passo que os órgãos femininos devem ser “escondidos” e tratados como tabu.

Assim, compreendemos que não é o “biológico” ou o “anatômico” que determina o destino de homens e mulheres, e sim uma série de práticas sociais. Os meninos, por muito tempo, eram incitados a desempenhar brincadeiras agressivas, nas quais há disputas de poder e de masculinidade, e a supervalorização do órgão sexual masculino está sempre presente. Formavam grupos fechados, onde a participação de meninas não é permitida, inclusive, frequentemente, as humilhavam. Já as meninas costumavam permanecer restritas ao âmbito doméstico e estimuladas a brincar de boneca. Nessas brincadeiras, desempenhavam o papel de mãe, o que reforça o imaginário de que ser mãe é um dom natural das mulheres.

Segundo as pesquisadoras Hildete Pereira de Melo e Débora Thomé (2018, p. 161), “as regras do domínio, portanto, determinavam que a mulher só seria uma mulher ‘completa’ caso se tornasse mãe”. Em muitos contos infantis, as personagens femininas são dóceis e frágeis. Lutar, viajar pelo mundo, descobrir coisas etc. é prerrogativa apenas dos personagens masculinos. As mães se encarregavam de passarem às filhas certos valores concernentes à condição de mulher. Já os pais podiam se omitir da transmissão de valores aos filhos ou transmitiam valores de maneiras distintas aos filhos homens e às filhas mulheres. Conforme Saffioti (1987), os sujeitos homens são menos criticados e julgados quando se omitem na educação dos filhos e, quando o fazem, muitas vezes, transmitem valores morais e autoritários para as filhas mulheres, ao mesmo tempo em que praticam o adultério, o que denota uma moral dúbia.

Ou seja, o destino que a sociedade reservou durante séculos para as mulheres implicou resignação. As infidelidades, por parte dos companheiros, deviam ser perdoadas e elas jamais poderiam fazer o mesmo. Era permitido socialmente que o marido fosse infiel à esposa, esta devia seguir sua vida cuidando de suas tarefas enquanto esposa e mãe. O filósofo francês Michel Foucault (1984) afirma que as mulheres casadas, por possuírem o *status* jurídico e social de esposas, somente

podem praticar atividades sexuais com os maridos. Devem a eles respeito e fidelidade, visto que estão sob seu poder, assim como é obrigação das mulheres a procriação – o ideal da procriação, segundo Foucault (1984), foi imposto pelo cristianismo –, pois nascem os filhos que também desempenham a função de herdeiros:

Em caso de adultério, as sanções tomadas são de ordem privada como também pública (uma mulher acusada de adultério não possui mais o direito de aparecer nas cerimônias de culto público); como diz Demóstenes: a lei “quer que as mulheres experimentem um temor bem forte para que permaneçam honestas (*sophronein*), para que não cometam alguma falta (*meden harmatanein*) para serem fiéis guardiãs do lar”; ela as adverte que “se não cumprissem um tal dever seriam excluídas ao mesmo tempo da casa de seu marido e do culto da cidade”. O *status* familiar e cívico da mulher casada lhe impõe as regras de uma conduta que é a de uma prática sexual estritamente conjugal. Não é que a virtude seja inútil às mulheres, longe disso; mas sua *sophrosune* tem por função garantir que elas saberão respeitar, por vontade e razão, as regras que lhe são impostas (FOUCAULT, 1984, p. 131, grifos do autor).

O *status* de esposa garantiu às mulheres um certo respeito por parte dos homens. Contudo, esse respeito acontecia não pelo seu *status* de *mulher*; essa condição por si só não lhe garantia nenhuma consideração. O que asseverava algum respeito é o fato delas estarem sob a égide de outro homem, que, nesse caso, poderia ser o marido ou o pai. Ou seja, o homem que respeitava uma mulher casada não o fazia por ela, e sim em respeito ao homem que a possuía. Caso cometesse alguma falta, essa falta não era diretamente contra a mulher: “sua falta é essencialmente contra o homem que tem poder sobre a mulher” (FOUCAULT, 1984, p. 132).

Mais uma vez, cabe reiterar que muitas práticas sociais discutidas aqui, práticas que relegavam as mulheres ao âmbito doméstico, já não são mais aceitas na contemporaneidade ou, ao menos, são refutadas, discutidas e lugares sociais destinados a homens e mulheres rediscutidos. Entretanto, é importante observar certas práticas e mentalidades de épocas passadas para que possamos analisar posteriormente os verbetes *china*, *machorra* e *morocho*.

Nesse sentido, Beauvoir (2016) explica que, à medida que cresciam, as mulheres percebiam que a sociedade era dominada pelo sujeito homem e seus privilégios viris; percebiam também que os homens predominavam em diversas esferas da sociedade, como a arte, a Literatura e os esportes. “É essa revelação,

muito mais do que a descoberta do pênis – que modifica imperiosamente a consciência que ela tem de si mesma” (BEAUVOIR, 2016, p. 32).

Essas formas de hierarquia se manifestavam também no lar, onde, muitas vezes, apesar de a menina passar mais tempo com a mãe, que parte do dia “reinava” como a chefe do lar, via o ambiente mudar drasticamente com a chegada do pai, quando voltava do trabalho. Nesse momento, a voz mais importante da casa e a autoridade principal passava a ser a do pai. Saffioti (1987) explica que mesmo pais omissos podem resguardar sua autoridade, inclusive em casos em que a mulher é total responsável pela educação dos filhos.

Aos homens, sempre foi permitido circular em espaços públicos e, às mulheres, era destinado o confinamento ao âmbito doméstico. Além disso, mesmo a casa é sexuada, é dividida entre partes masculinas e femininas: “entre a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais” (BOURDIEU, 2012, p. 18). Ainda para Bourdieu, as mulheres mantiveram-se excluídas durante muito tempo do “universo das coisas sérias”, ou seja, dos assuntos públicos e relacionados à economia. Essa lógica garantia que as mulheres ficassem confinadas ao lar e delas se esperava apenas o poder de reprodução, como se a maternidade fosse seu principal destino.

Nas palavras de Irigaray (2017, p. 74, grifos da autora), a imposição da maternidade às mulheres configura “*uma ideologia da (re)produção*, mas ela é também, ou ainda, a marca de um *servilismo diante do desejo do homem*”, pois a felicidade conjugal dependeria da concepção de um filho. Dessa forma, ainda para a autora, os homens seguem tendo uma participação efetiva nos negócios públicos e jamais são reduzidos apenas à sua função reprodutora, enquanto as mulheres, por muito tempo, permaneceram reclusas à esfera doméstica e sua única função era ser *mãe*.

Esperava-se que as famílias ficassem atentas ao período de puberdade das filhas, pois a literatura médica do século XIX considerava a puberdade como um momento perigoso, que deveria ser bem administrado para que se realizasse, de forma eficaz, a diferenciação sexual. Assim,

[...] durante a puberdade, as meninas deveriam direcionar todas suas energias para a boa formação de seus órgãos reprodutivos. Nenhuma energia deveria ser “desnecessariamente desviada” ao cérebro, até mesmo porque qualquer esforço de desenvolvimento intelectual por parte delas seria

inútil, já que não eram – por “natureza” – dotadas para a intelectualidade (NUCCI, 2010, p. 34).

De acordo com os antropólogos Peter Fry e Edward Macrae (1985, p. 44), “desde o início da adolescência, a sexualidade das meninas é controladíssima, na esperança que cheguem até um único casamento virgens”. Passada a puberdade, período em que há transformações nos corpos de ambos os sexos, transformações que eram motivo de orgulho para os meninos e de vergonha para as meninas, as mulheres chegavam à sua fase jovem. Segundo Beauvoir (2016), sentiam-se desencorajadas a viajarem sozinhas, mesmo o simples ato de passear ou andar pela rua, transformava-se em um problema, pois eram constantemente vítimas de ofensas e de zombarias por parte dos homens. Mesmo na contemporaneidade, essa prática, por vezes, continua. “Não é hora de mulher estar na rua”<sup>24</sup> foi a frase dita por um agressor no ano de 2017, após espancar uma mulher na cidade do Rio de Janeiro.

Já o conceito de feminilidade, para Rocha (2009), foi, por muito tempo, relacionado à fraqueza, inferioridade e subserviência. Para Bourdieu (2012), ser feminina, pela ótica masculina, é um elogio às mulheres, ao mesmo tempo em que é uma forma muito sutil de negar a elas a possibilidade do exercício de qualquer tipo de poder, pois o poder é algo essencialmente masculino. Foucault (1984) busca em Aristóteles uma explicação para o sistema hierárquico que garante aos homens poder em relação às mulheres:

[...] ele vê a razão disso no fato da relação entre homem e mulher ser “política”: é a relação entre um governo e um governado. É necessário para a boa ordem da relação que ambos participem das mesmas virtudes; porém cada uma participará à sua maneira. Aquele que comanda – o homem, portanto, “possui a virtude ética em sua plenitude”, enquanto que para os governados – e para a mulher – basta ter “o quanto de virtude apropriado a cada um”. Portanto, a temperança e a coragem são no homem a virtude plena e completa “de comando”; quanto à temperança ou à coragem da mulher, são virtudes de “subordinação”, o que significa que elas encontram no homem, ao mesmo tempo, seu modelo perfeito e acabado e o seu princípio de funcionamento (FOUCAULT, 1984, p. 78).

Qualquer qualidade considerada masculina, como a agressividade, por exemplo, deveria ser reprimida nas mulheres. “*Mulher despachada* corre o risco de

---

<sup>24</sup> Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/mulher-e-espancada-em-bar-no-rio-nao-e-hora-de-mulher-estar-na-rua-disse-agressor/>. Acesso em: 18 jan. 2019. É importante destacar também que o Brasil, de acordo com Pellegrino (2018, p. 70), “é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo e está entre os dez destinos mais perigosos para uma mulher viajar sozinha”.

ser tomada como *mulher macho*” (SAFFIOTI, 1987, p. 37, grifos nossos). Das mulheres esperavam-se qualidades como fragilidade, emoção, resignação e que sejam incapazes de fazer uso da razão, reforçando, dessa forma, suas inseguranças. “Estes característicos são apresentados como inerentes à mulher, isto é, como algo que a mulher traz desde o nascimento” (SAFFIOTI, 1987, p. 34). Assim, foi-se construindo uma sociedade machista calcada em hierarquias e diferenças entre os sexos. Homens e mulheres deviam desempenhar diferentes papéis e circular por distintos espaços:

A identidade social da mulher, assim como a do homem, é construída através da atribuição de distintos papéis, que a sociedade espera ver cumpridos pelas diferentes categorias de sexo. A sociedade delimita, com bastante precisão, os campos em que pode operar a mulher, da mesma forma como escolhe os terrenos em que pode atuar o homem (SAFFIOTI, 1987, p. 8).

Dessa maneira, secularmente, as mulheres mantiveram-se afastadas dos estudos por serem consideradas intelectualmente inferiores. Por séculos, circularam discursos que inferiorizavam as mulheres, discursos que se manifestavam em diversas esferas, inclusive na Filosofia. O filósofo iluminista Jean-Jacques Rousseau, que serviu de inspiração ideológica para a segunda fase da Revolução Francesa, afirmava que homens e mulheres não deveriam receber o mesmo tratamento. De acordo com Rocha (2009), Rousseau afirmava que a inferioridade das mulheres era algo natural e que o destino delas era o casamento e o bom desempenho como esposa. Em sua obra *Emílio ou na educação* (1762), o filósofo escreveu que as meninas deveriam ser educadas, desde cedo, para os afazeres domésticos, afazeres que deveriam ser realizados com alegria e passividade. Deveriam suportar até mesmo as injustiças por parte dos maridos e qualquer tentativa de liberdade deveria ser vetada, porque isso apenas aumentaria a ira dos cônjuges e a punição deles.

Ainda sobre o discurso de Rousseau, para Kehl (1998), o filósofo explicitava a questão da *feminilidade*, para ele, essa qualidade atribuída às mulheres era uma forma de sustentar a virilidade nos homens. Filósofos e cientistas baseados, muitas vezes, em visões biológicas, insistiam na ideia de que o lugar destinado às mulheres era o lar e a maternidade era uma vocação natural. Mesmo quando ingressavam nos estudos, acreditava-se que “jamais atingiriam grandes feitos intelectuais” (NUCCI, 2010, p. 34), além de se desviarem da maternidade.

Já para hooks<sup>25</sup> (2019), às mulheres é imposto o ideal de maternidade como uma “vocação” da mulher. Caso optem por trabalhar, seja na política ou na arte, são atacadas pela sociedade e taxadas de “erradas” e “condenadas” a viverem infelizes no plano emocional. “Até as mulheres sem filhos são consideradas mais aptas para cuidar de uma criança do que um pai, pois essa seria supostamente nossa *vocação natural*” (HOOKS, 2019, p. 200, grifos da autora).

Assim, ao longo de séculos, foi-se criando o mito da “mulher feminina” ou mito da “mulher de verdade”; uma construção artificial, ou seja, segundo Beauvoir (2016, p. 165), “um produto artificial que a civilização fabrica, como outrora eram fabricados castrados; seus pretensos ‘instintos’ de coquetismo, de docilidade que nela são insuflados”. As características que se atribuem às mulheres são socialmente construídas.

Quanto ao conceito de *gênero*, no ano de 1975, um artigo intitulado *O tráfico de mulheres*, publicado por Gayle Rubin, antropóloga estadunidense, é que veio chamar atenção sobre o tema. Nesse artigo, a autora trouxe apontamentos importantes sobre a questão de *gênero*, como o patriarcado e a opressão contra as mulheres. *Gênero*, para ela, “é uma divisão dos sexos imposta socialmente” (RUBIN, 1975, p. 27). Refletiu sobre as causas dessa opressão e vislumbrou uma sociedade que não se baseasse na hierarquia entre os gêneros masculino e feminino. Rubin (1975) afirmava que, antes de qualquer condição, como a de “criada”, “esposa”, “prostituta” etc., uma *mulher é apenas mulher*. Uma mulher só é/está em uma das condições citadas ou em uma das inúmeras condições a qual pode se submeter devido a determinadas relações de opressão.

O sistema *sexo/gênero*, para a antropóloga, implica muito mais do que reprodução no sentido biológico. Erroneamente, é visto como neutro, ou seja, não leva em conta a complexidade das relações que o engendram e serve a “objetivos econômicos e políticos distintos daqueles aos quais originariamente atendia” (SAFFIOTI, 2004, p. 108). Assim, o conceito de *gênero* nunca é neutro e carrega construções históricas e sociais, de forma que

A definição de gênero, masculino e feminino, nada teve de neutro na construção do funcionamento das sociedades humanas. O gênero foi

---

<sup>25</sup> Optamos em referenciar o pseudônimo da autora Gloria Jean Watkins, bell hooks, em letra minúscula, visto que, segundo ela própria, “o propósito da grafia é diferenciá-la de sua avó (que se chamava Bell Blair Hooks)” (CONNEL; PEARSE, 2015, p. 143).

fundamental no exercício do poder, que resultou na dominação do sexo masculino e na subordinação do sexo feminino (ROCHA, 2009, p. 50).

A complexidade das questões de *gênero* é tamanha que requer uma interdisciplinaridade. De acordo com a filósofa estadunidense Judith Butler<sup>26</sup>, essas questões estabelecem “intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas” (BUTLER, [1990] 2003, p. 20). Filiada a essas intersecções, a noção de *gênero* é produzida e encontra nelas formas de perpetuação e legitimação. Existe, até os dias de hoje, uma série de confusões e equívocos entre as categorias *gênero* e *sexo*. A autora esclarece tal questão afirmando que:

Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo. Assim, a unidade do sujeito já é potencialmente contestada pela distinção que abre espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo (BUTLER, [1990] 2003, p. 24).

Nesse ponto, a filósofa estadunidense parece convergir com Beauvoir, ou seja, não é o biológico que constrói as noções de *gênero*, e sim todo o cultural e o histórico que engendram essas noções, ainda que, por muitos séculos, o discurso da Biologia tenha sustentado as diferenças entre homens e mulheres. Ou seja, a cultura é o destino, e não a Biologia. A obra de Butler e os estudos de *gênero* em geral contribuíram para que as categorias *sexo* e *gênero* fossem repensadas, o que não significou desconsiderar a importância da Biologia, mas levar em conta as construções sociais que temos de *gênero*. Segundo a jornalista Duda Kuhnert (2018), a obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* é um “divisor de águas” nos estudos feministas, pois desestabilizou a categoria *gênero* tal como vinha sendo trabalhada até então. Quanto à associação que se pode fazer entre Beauvoir e Butler, Kuhnert (2018, p. 85) explica:

---

<sup>26</sup> Em 1990, a publicação da obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, da autoria de Judith Butler, transformou profunda e significativamente os estudos de *gênero* e sexualidade que se realizaram de forma posterior à obra, que é considerada “o ponto de virada do gênero” (HOLLANDA, 2018, p. 18). Nela, Butler traz à baila a questão da *performatividade de gênero*, engendrada por questões culturais e sociais, concebendo o *gênero* como algo *fluido* e nunca *estático*, conforme discutiremos neste capítulo.

Relendo com radicalidade histórica declaração de Simone de Beauvoir, “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, Judith Butler afirma que o gênero não é um atributo social ou cultural como vinha sendo pensado até então, mas uma categoria construída por meio de performances normativas inscritas e reforçadas pela cultura heterocapitalista.

Para Butler ([1990] 2003), a afirmação de Beauvoir (2016) de que ninguém nasce mulher e, sim, torna-se mulher é totalmente verdadeira, visto que “mulher” é um termo em processo e não se pode dizer, com exatidão, sua origem e seu fim. Essa afirmação, sob a ótica de Butler ([1990] 2003), sugere que a condição de ser mulher é uma construção cultural, um grupo de significados assumidos e aceitos dentro de um campo cultural. O *gênero* é sempre adquirido e não algo inato, conforme explica Butler ([1990] 2003, p. 59, grifos da autora):

Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e re-significações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria “cristalização” é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. Para Beauvoir, nunca se pode tornar-se mulher em definitivo, como se houvesse um *telos* a governar o processo de aculturação e construção. O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância de uma classe natural de ser.

Nesse sentido, de acordo com Melo e Thomé (2018, p. 32), “o gênero é produto social que atribuímos à noção do sexo biológico, são características e papéis imputados socialmente”. Refletindo sobre as categorias de *sexo* e *gênero*, a historiadora Lilia Moritz Schwarcz (2019, p. 18) afirma que

Sexo e gênero eram antes tomados como sinônimos. Já faz tempo, porém, que entendemos tais conceitos como basicamente distintos [...] O conceito de “sexo” é regularmente utilizado para definir categorias inatas, dadas a partir da perspectiva da biologia: o masculino e o feminino. Já “gênero” diz respeito aos papéis e às construções sociais que homens e mulheres optam por performar durante a vida. Em suma, sexo é uma categoria mais fixa, o resultado visível de diferenças anatômicas, enquanto o gênero “traduz o sexo”; é uma distinção socialmente construída e que ultrapassa a evidência biológica operada a partir de categorias binárias.

Conforme a historiadora, repensar as tradicionais divisões que opõem homens e mulheres é uma forma de construir uma sociedade mais igualitária e aberta às pluralidades. Portanto, a ideia de que o sexo biológico determina o destino é questionável. Compreendemos, desse modo, que se tratam de atribuições que

reforçam as relações de poder vigentes nas sociedades. Já para a pesquisadora Vera Soares (2004, p. 162):

O termo “gênero” será utilizado para se referir à construção social do sexo e, assim, distinguir a dimensão biológica do social. Isto quer dizer que a palavra “sexo” será utilizada somente para uma caracterização fisiológica dos seres humanos. [...] O conceito de gênero foi criado para expressar as diferenças entre os sexos construídas em diversas formações culturais, que concebem e definem papéis bastante particulares para homens e mulheres, a despeito das semelhanças físicas entre os homens, em qualquer cultura, e entre as mulheres.

Aliados à perspectiva biológica, as religiões e todos os setores conservadores foram (e ainda são) acionados para justificar e argumentar as diferentes posições e os distintos comportamentos que se esperam dos sujeitos levando em conta seu sexo biológico, o que sempre acarretou em desigualdades (MEYER, 2003). Sustentado nesses discursos, o sexo feminino passou a ser visto como o “sexo frágil”. Os corpos sexuados devidamente distinguidos pela binariedade/dicotomia *masculino* e *feminino* assumem significados culturais (BUTLER, [1990] 2003); são eles meios passivos nos quais esses significados se inscrevem. Quanto a essa dicotomia, Passamani (2011, p. 114) explica que

Faz-se necessário destacar, todavia, que o gênero pode enfatizar o sexo e a sexualidade, mas não pode ou não deve ser visto como diretamente determinado pelo sexo e como determinante de uma ideia de sexualidade, uma vez que essas categorias estão a dialogar com inúmeros aspectos e fatores que, igualmente, podem atribuir-lhe influência. No entanto, o gênero torna-se uma categoria muito eficiente para pensar as dicotomias sociais que se apresentam entre o mundo masculino e o feminino.

As dicotomias entre *masculino* e *feminino* inscrevem-se também no discurso cultural hegemônico, que considera essas estruturas binárias como marcas de diferenciação entre os gêneros. O *gênero* se torna uma marca de “diferença biológica, linguística e/ou cultural” (BUTLER, [1990] 2003, p. 28). Segundo a autora, pessoas só se tornam inteligíveis sob a condição de incorporarem um *gênero* que lhes é designado conforme “os padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero” (BUTLER, [1990] 2003, p. 37). *Gêneros inteligíveis* são aqueles que apresentam coerência e continuidade nos quesitos *sexo biológico*, o *gênero* que corresponde a esse sexo, *prática sexual* e *desejo*. Complementando a autora, a pesquisadora acerca das relações entre educação e *gênero* Rosângela Soares (2003, p. 139) afirma que

[...] a sequência sexo, gênero e desejo se constitui a partir da crença de que um determinado sexo implica em um determinado desejo. O que Butler expõe é o quanto a concepção de gênero e de sexualidade, resultante dessa relação causal, é limitante e rígida. O resultado disso é que qualquer coisa fora dessa configuração é vista como patológica.

Ser/pertencer a um *gênero* significa estar em um constante jogo de disputas com a dualidade entre *masculino* e *feminino*, pois ser *um* implica em estar em oposição ao *outro*. Dessa forma, um enunciado como “eu sou mulher”, quando proferido por uma mulher que nasceu biologicamente do sexo feminino, pode parecer um tanto óbvio e redundante; entretanto, carrega consigo uma construção social e histórica do que é ser mulher. A construção social do que é ser homem, na teoria, se aplicaria somente a corpos masculinos, e o mesmo vale para a construção social do que é ser mulher, se aplicaria somente a corpos femininos.

Os estudos propostos por Butler ([1990] 2003) apontam que essa construção não é impassível de ser desconstruída, pois *homem* e *masculino* podem facilmente significar tanto um corpo feminino como um masculino, assim como *mulher* e *feminino* podem significar tanto um corpo masculino quanto feminino. Contudo, sujeitos que destoam dessa coerência esperada podem sofrer retaliações por parte da sociedade por não se adequarem às normas da inteligibilidade cultural. As noções de *gênero* são também construídas pela *heterossexualidade compulsória*, que é constituída da seguinte forma:

A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos opacionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo (BUTLER, [1990] 2003, p. 45).

Fazendo uma releitura de *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* ([1990] 2003), da autoria de Butler, e refletindo sobre a *heterossexualidade compulsória*, a historiadora Tamsin Spargo (2017, p. 42, grifos nossos) elucida que:

O gênero, argumenta Butler, não é uma extensão conceitual ou cultural do sexo cromossômico/biológico (leitura feminista consagrada), mas uma prática discursiva em andamento, atualmente estruturada em torno do conceito de heterossexualidade como norma das relações humanas. A **heterossexualidade compulsória** se instala no gênero por meio da

produção de tabus contra a homossexualidade, o que resulta em uma falsa coerência entre gêneros aparentemente estáveis ligados aos sexos biológicos adequados.

Nesse sentido, entendemos que a *heterossexualidade compulsória* consiste em uma série de regras que devem ser rigidamente seguidas pelos sujeitos que dizem ser ou querem ser/parecer *heterossexuais*. Se tais regras não forem devidamente seguidas, esses sujeitos correm o risco de serem excluídos dos grupos hegemônicos aos quais querem pertencer. Ser/parecer heterossexual implica “preencher” uma espécie de “pré-requisitos”. Se um desses pré-requisitos não for preenchido, o sujeito homem poderá ser visto como homossexual. Ou seja, existe uma construção social bastante forte e bem engendrada do que é ser um *homem heterossexual*. Dessa forma, a sociedade passa a julgar, estereotipar, rotular, etiquetar sujeitos, de acordo com suas sexualidades. Ora, o que teria a ver com o desejo os “pré-requisitos” exigidos que os homens (e também as mulheres) deveriam “preencher”? Catalogar pessoas não seriam apenas julgamentos precipitados e generalizantes?

A virilidade é algo bastante cobrado dos sujeitos homens, “através, sobretudo, das provas de potência sexual — defloração da noiva, progenitura masculina abundante etc. — que são esperadas de um homem que seja realmente um homem” (BOURDIEU, 2012, p. 20). Portanto, assim como as mulheres sofrem pressões por parte da sociedade no que tange ao comportamento que deve ser adotado por elas, da mesma forma os homens são cobrados em relação aos papéis sociais que devem performar. De acordo com o sociólogo Erving Goffman ([1963] 2019, p. 139),

[...] há só um tipo de homem que não tem nada do que se envergonhar: um homem jovem, casado, pai de família, branco, urbano, do Norte, heterossexual, protestante, de educação universitária, bem empregado, de bom aspecto, bom peso, boa altura e com um sucesso recente nos esportes.

Ainda para o sociólogo, esse é o modelo a ser seguido pelos homens americanos<sup>27</sup>. Aqueles que não se adequarem a esses valores, tendem a sentirem-se inadequados, inferiores e incompletos. Dessa forma, os estudos de *gênero* contemplam homens e mulheres e problematizam as construções sociais que engendram as performances que a sociedade espera do gênero masculino e do

---

<sup>27</sup> Pelo fato do sociólogo ser canadense, entendemos que a palavra *americano*, nesse contexto, refere-se apenas a homens estadunidenses e canadenses, excluindo, assim, a América Latina.

gênero feminino. As pesquisadoras Raewyn Connel e Rebecca Pearse (2015) afirmam que:

Hoje, há uma extensa gama de pesquisas sobre masculinidades, paternidade, movimentos de homens, violência entre homens, educação dos meninos, saúde dos homens e seu envolvimento na construção da igualdade de gênero (CONNEL; PEARSE, 2015, p. 26).

Ou seja, os estudos de *gênero* abrangem também questões concernentes à condição de ser homem e todo o contexto social, histórico e cultural que envolvem o gênero masculino. Assim como a sociedade exige que para ser mulher se adote uma série de práticas que envolvem linguagem, vestimentas, gestos etc., o mesmo acontece com os homens. Ainda para Connel e Pearse (2015), tais práticas se fazem presentes em nossas vidas de modo que reconhecemos sujeitos, como *meninos* ou *meninas*, *homens* ou *mulheres*, de forma imediata. Para explicar o modo como ser *homem* e/ou *mulher* não é um estado predeterminado, e sim algo que está em constante processo de construção, as autoras aludem à Beauvoir:

A filósofa feminista pioneira Simone de Beauvoir colocou isso em sua famosa frase: “Não se nasce mulher; torna-se”. Embora as posições de homens e mulheres não sejam simplesmente paralelas, o princípio também é verdadeiro para os homens: ninguém nasce masculino, é preciso tornar-se um homem (CONNEL; PEARSE, 2015, p. 38).

Nessa mesma perspectiva, para Meyer (2003), não se nasce *mulher*, e sim torna-se uma, como diz o célebre enunciado de Simone de Beauvoir, o mesmo se pode dizer dos *homens*, pois ser *homem* também é resultado das práticas sociais e da *heterossexualidade compulsória*, como já discutimos. O sujeito homem, na sociedade heteronormativa, tem a sua (heteros)sexualidade questionada a todo momento. Segundo Passamani (2011, p. 64),

Esta visão machista acredita que todo homem precisa estar provando sua masculinidade e sua heterossexualidade constantemente. Tais indivíduos mostram, recorrentemente, que possuem atributos que os tornam mais homens que os demais. Vive-se em um mundo de intranquilidade, porque já não basta mais ser homem ou, como afirma Ondina Fachel Leal (1992), não basta ser homem, é preciso ser homem entre os homens.

A sociedade heteronormativa funciona como um observatório, um lugar onde há vigilância, castração e julgamento. Ser (re)conhecido como *heterossexual* garante

ao sujeito homem sua inclusão em um grupo social que goza de *status* e aceitação: “não ter o reconhecimento social como heterossexual efetivo é perder uma identidade social possível em troca de uma que é radicalmente menos sancionada” (BUTLER, [1990] 2003, p. 117), o que implica não pertencer à cultura dominante. A heterossexualidade é considerada uma sexualidade legítima e é orientada para a reprodução (BOURDIEU, 2012). Para Wittig (2006), a heterossexualidade é um sistema social baseado na opressão das mulheres pelos homens, um sistema que se apoia nas diferenças entre os sexos para justificar essa opressão.

Por conseguinte, a misoginia<sup>28</sup>, o sexismo, a homofobia, entre outras práticas opressoras, devem ser exercidas entre os homens sob pena de exclusão e engendram um constante jogo de disputas a fim de provar quem é o “mais homem” dentro de um grupo. Dessa forma,

A competição constitui, pois, o traço fundamental da personalidade masculina destinada a desempenhar o papel do *macho*. Não se pode esquecer a agressividade como componente básico da personalidade competitiva. Ademais, a agressividade também integra, necessariamente, o modelo do *macho*. Dito de outra maneira, cabe a ele tomar iniciativas, assumir sempre uma posição ofensiva. Cabe-lhe, ainda, ser intransigente, duro, firme (SAFFIOTI, 1987, p. 36, grifos da autora).

Aqueles considerados “mais machos” são vistos como mais viris e mais atrativos para as mulheres. Segundo Irigaray (2017, p. 35), existe uma “rivalidade entre os machos”, em que há disputas para saber qual deles é o mais forte. Não medem esforços para que não haja dúvidas de sua heterossexualidade, uma das maneiras para obter o reconhecimento como heterossexual é jamais recusar as investidas de uma mulher, pois fazê-lo pode implicar que os demais o considerem homossexual (SAFFIOTI, 2004). “Há obrigatoriedade de adoção da heterossexualidade como expressão, por excelência, da sexualidade humana” (PASSAMANI, 2011, p. 122).

---

<sup>28</sup> De acordo com a historiadora e antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (2019), a misoginia se manifesta de diversas formas, causando a exclusão social e a violência de gênero. A misoginia esteve presente na formação patriarcal da sociedade brasileira e segue atuando até os dias de hoje, banalizando a violência contra a mulher e causando sua objetificação sexual. Schwarcz (2019, p. 197, grifos da autora) explica também a etimologia da palavra *misoginia*: “a palavra ‘misoginia’ vem do grego, *misogynía*, que une o substantivo *mísis*, ‘ódio’ e *gyné*, ‘mulher’”. Ainda para a autora, essa aversão às mulheres, por vezes, ganha formatos “mórbidos” e “patológicos”, causando grande parte dos feminicídios que ocorrem no país.

Não estamos falando de qualquer *heterossexualidade* e/ou *masculinidade*, e sim de uma específica: “a masculinidade branca, heterossexual, de classe média e judaico cristã” (MEYER, 2003, p. 24). A *heterossexualidade compulsória* cria uma hierarquia de forma que tudo que é dito *masculino* é superior ao *feminino*. Segundo a pesquisadora Guacira Lopes Louro (2003, p. 44), “a identidade masculina, branca, heterossexual deve ser, supostamente, uma identidade sólida, permanente, uma referência confiável”.

Para Bourdieu (2012, p. 102), a heterossexualidade “é construída socialmente e socialmente constituída como padrão universal de toda prática sexual ‘normal’”. O *masculino* e a *heterossexualidade* são considerados a *norma*, o “normal” e um modelo a ser seguido. O *feminino* é *errado*, *pejorativo*, *inferior*. “Estes modelos – mulher passiva e homem ativo – são chamados estereótipos” (SAFFIOTI, 1987, p. 37). A sociedade empenha-se em enquadrar os sujeitos nesses rótulos, independentemente das particularidades de cada um. Generosidade, por exemplo, é um atributo que se espera das mulheres; caso um homem aparente ser generoso, será visto como “menos macho”. As mulheres “menos femininas” são tidas como incapazes de conservarem o amor dos maridos. Quanto aos estereótipos, a antropóloga explica que eles

[...] têm, realmente, a força do molde. Quem não entrar na forma corre o risco de ser marginalizado das relações consideradas “normais”. O conceito de “normal” é socialmente construído pelo costume. As inovações são temidas, porque nunca se sabe aonde levarão. Este lado frágil do medo existe quer nos homens, quer nas mulheres. Mas só estas últimas podem manifestá-lo, pois pertencem a uma categoria conhecida pelo nome de “sexo frágil”. O sexo forte deve negar o medo, ainda que possa senti-lo agudamente. Se encarnar o estereótipo consiste na maneira mais fácil de viver, porque basta obedecer ao modelo, entrar na forma, é preciso que se reconheça o caráter repressivo desta “opção” (SAFFIOTI, 1987, p. 39).

Os estereótipos são criados pela necessidade que a sociedade possui de “rotular” e “etiquetar” os sujeitos que nela vivem. Estereotipar sujeitos significa anular suas subjetividades, não levar em conta suas particularidades. Significa também impor aos homens que usem a “máscara de macho” e às mulheres que usem a “máscara de submissa” (SAFFIOTI, 1987). Não usar essas máscaras implica exclusão, submeter-se a relações assimétricas, opressoras. Conseqüentemente, os estereótipos e a hierarquia entre os sexos se manifestam na linguagem e em enunciados. É bastante comum quando o sujeito homem quer humilhar um outro

homem, compará-lo a uma mulher. “Você corre como uma mulher”, por exemplo, ou “mulherzinha” são enunciados correntes nas discussões em que se exalta a masculinidade de um e se tenta desqualificar o outro. Bourdieu (2012, p. 32) explica que

[...] a pior humilhação, para um homem, consiste em ser transformado em mulher. E poderíamos lembrar aqui os testemunhos de homens a quem torturas foram deliberadamente infringidas no sentido de feminilizá-los, sobretudo pela humilhação sexual, com deboches a respeito de sua virilidade, acusações de homossexualidade ou, simplesmente, a necessidade de se conduzir com eles como se fossem mulheres [...].

Por trás dos enunciados apresentados como exemplos de formas de inferiorizar os homens comparando-os às mulheres, estão uma série de opressões contra as mulheres. A elas, por muitos séculos, foi negada qualquer forma de poder, como se não fossem capazes de fazer uso da razão. Esperava-se das mulheres um comportamento dócil, subserviente e cordial. Historicamente, sempre se esperou das mulheres virtudes como submissão, gentileza, docilidade, devotamento e abnegação (BOURDIEU, 2012). Para Wittig (2006), com a eliminação da *heterossexualidade compulsória*, será possível inaugurar um verdadeiro humanismo da pessoa, livre das concepções binárias de *sexo/gênero*. Nesse sentido, Butler ([1990] 2003) pensa em um *mundo pós-gênero*, não como um mundo sem *gênero*, e sim um mundo isento de concepções limitadoras.

O conceito de *gênero*, na atualidade, é bastante discutido, causando a ira de certos grupos conservadores que cunharam o termo “ideologia de gênero”, segundo Melo e Thomé (2018). Entendemos a *ideologia de gênero* como algo relacionado às ideologias sexistas que, ao longo da história, sempre consideraram as mulheres inferiores e incapazes de adquirir conhecimentos e intelectualidade. Tal ideologia vem sendo desconstruída por meio dos estudos de *gênero*. O conceito de *gênero* é oriundo dos estudos sobre as mulheres. Ao se (re)pensar sobre a condição das mulheres na sociedade, percebeu-se que *gênero* seria um produto social que se atribui à condição do sexo biológico, ou seja, são performances atribuídas socialmente a homens e mulheres. Assim,

O conceito de gênero como referência analítica relaciona-se às construções social e histórica do feminino e do masculino e das assimetrias que marcam as relações entre os sexos em nossa sociedade. Desta forma, o conceito enfatiza as relações sociais, desnuda as desigualdades das relações de

poder, o que traz luz à situação de subordinação das mulheres, tanto na esfera pública quanto na privada (MELO; THOMÉ, 2018, p. 153).

O tema *gênero* segue gerando polêmicas e controvérsias na atualidade; passou a ser também um conceito utilizado com o intuito de refletir sobre performances masculinas e femininas e as regras sociais que engendram essas performances. Os estudos de *gênero* que são realizados desde o lançamento de *O segundo sexo* têm promovido uma ruptura com certos discursos, como o da Biologia e o da Religião, que reforçavam a ideia de que o sexo biológico determinava o comportamento e o destino de homens e mulheres.

*Gênero*, portanto, é objeto de estudos para diversos campos do saber, tais como: Psicanálise, História, Ciências Sociais, Filosofia e Linguística, de modo que promove uma interdisciplinaridade entre as áreas mencionadas, possibilitando, desse modo, a produção da presente tese. É indiscutível a importância dos estudos de *gênero* para desconstruir velhos paradigmas. Dessa forma, *gênero* implica construções sociais, relações de poder, hierarquias, dualidades, antagonismos, contradições etc.

O rompimento com crenças limitantes que se fundamentavam na Biologia e na Religião para legitimar preconceitos e opressões é o que consideramos uma das principais contribuições do surgimento dos estudos de *gênero*. O *gênero* não está “colado” ao sexo biológico como antes se pensava, de modo que algumas diferenças entre homens e mulheres não são ditadas pela Biologia, e sim por uma construção social tão bem engendrada que consegue passar despercebida, livre de questionamentos, pois é dada como natural e inata.

Meyer (2003) aponta algumas contribuições trazidas pelos estudos acerca de *gênero*. A primeira delas é que tais estudos conscientizam que, se assumimos uma identidade de *homem* ou de *mulher*, fazemo-lo atravessados por certas instituições e práticas sociais e educativas, em um processo que nunca está totalmente finalizado. Outra contribuição é que se passou a discutir a suposta estabilidade da dicotomia *masculino/feminino*, como se fosse algo estático e não variasse de acordo com culturas e lugares:

Apoiando-se em perspectivas que concebem a cultura como sendo um campo de luta e contestação em que se produzem sentidos múltiplos e nem sempre convergentes de masculinidade e de feminilidade, noções essencialistas, universais e trans-históricas de homem e mulher – no singular

– passam a ser consideradas demasiadamente simplistas e contestadas. Exatamente porque o conceito de gênero enfatiza essa pluralidade e conflitualidade dos processos pelos quais a cultura constrói e distingue corpos e sujeitos femininos e masculinos, torna-se necessário admitir que isso se expressa pela articulação de gênero com outras “marcas” sociais, tais como classe, raça/etnia, sexualidade, geração, religião, nacionalidade (MEYER, 2003, p. 17).

Compreendemos, então, que os conceitos de *o que é ser homem* e *o que é ser mulher* são um processo sempre em movimento, passível de mudanças, portanto não são algo imutável, inequívoco. São conceitos construídos culturalmente e que mudam de acordo com a cultura em que estão inseridos, “uma vez que ser mulher ou ser homem não é a mesma coisa numa sociedade católica e numa sociedade muçulmana, por exemplo” (SAFFIOTI, 1987, p. 8).

Nesse sentido, os estudos de *gênero* promovem um afastamento de análises simplórias e redutoras sobre os papéis de homens e mulheres; fomentam, outrossim, discussões mais amplas, as quais consideram todas as instâncias envolvidas na construção social de *gênero*, como “os símbolos, as normas, os conhecimentos, as leis, as doutrinas e as políticas de uma sociedade” (MEYER, 2003, p. 18), instâncias que contribuem para a manutenção e perpetuação das ideias acerca de cada gênero. Assim, os estudos de *gênero* contribuem para desconstruir práticas opressoras que, de tão sutis e refinadas, passam despercebidas e se instauram em práticas e discursos. Esses estudos servem, então, para que novas concepções acerca de *gênero* sejam consideradas, para que certos discursos sejam reformulados e ressignificados.

#### 4.2 MACHISMO, DOMINAÇÃO MASCULINA E PATRIARCADO: A SOCIEDADE CENTRADA NO SUJEITO HOMEM

Os homens vieram primeiro ao mundo, fizeram as leis, e tomaram para si as regalias (ORTA, 1993, p. 95).

Neste subcapítulo, discutimos os conceitos de *machismo*, *patriarcado* e *dominação masculina*, visto que essas três categorias ainda operam de maneira intensa na sociedade e constituem formas de poder que legitimam o domínio dos homens sobre as mulheres. Elas originam práticas sociais e atravessam o modo de

enunciar dos sujeitos, inclusive dos dicionaristas, deixando marcas na forma como eles definem outros sujeitos nos dicionários.

Para dar início à discussão, nos reportamos aos estudos de Foucault (2017). De acordo com o filósofo, o poder se instaura e é aceito não apenas porque reprime e diz *não*; o poder engendra saberes, discursos, “deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir” (FOUCAULT, 2017, p. 45). Dessa forma, entendemos que a existência e a manutenção das relações de poder dependem de sujeitos que exercem o poder e dos sujeitos dominados. No que tange ao poder exercido pelos sujeitos homens, Foucault (2017, p. 68) explica que

Homens dominam outros homens, e é assim que nasce a diferença dos valores, classes dominam classes e é assim que nasce a ideia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm a necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força [...].

Ou seja, para Foucault (2017, p. 372), toda e qualquer sociedade é afetada pelas relações de poder, “enquanto as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isso implica um em cima e outro embaixo, uma diferença de potencial”. Nesse sentido, segundo Louro (2014, p. 45, grifos da autora), as relações de poder são fundamentais nas construções sociais do que é ser homem e do que é ser mulher, de modo que

[...] eles e elas se fazem, também, através de práticas e relações que *instituem* gestos, modos de ser e de estar no mundo, formas de falar e de agir, condutas e posturas *apropriadas* (e, usualmente, diversas). Os gêneros se produzem, portanto, nas e pelas relações de poder.

Assim, compreendemos que o *machismo* é também uma relação de poder. Para Marina Castañeda (2019), pesquisadora com formação interdisciplinar – Letras, História, Psicologia e Música –, o *machismo* é uma forma de relacionar-se e/ou uma forma de vida. Dessa forma, o *machismo* está presente em todos – não somente nos homens – e engendra não apenas as relações entre homens e mulheres, mas também relações entre pessoas do mesmo sexo. Quando afeta as mulheres, em suas relações com os homens, sejam maridos, colegas, chefes etc., essas nem sempre percebem o *machismo* em um primeiro momento; muitas vezes, tratam de buscar explicações para o comportamento machista, como se fosse uma questão de “gênio forte” ou de “grande

grau de exigência” por parte dos homens com os quais possuem algum tipo de relação.

A autora explica que o *machismo* funciona fazendo uso de um mecanismo muito sutil – o *machismo invisível* nas palavras de Castañeda (2019) –, frequentemente ele passa despercebido, engendrando relações assimétricas e hierárquicas entre sujeitos. Nesse sentido, para o sociólogo Jessé Souza (2019, p. 23), essas hierarquias ganham força porque nunca se reflete sobre elas: “como não percebemos essas hierarquias, elas mandam em nós todos de modo silencioso e absoluto. O fato de não as notarmos facilita enormemente seu efeito perverso”.

Portanto, o *machismo* não necessariamente se manifesta de maneira violenta, como nos casos de violência doméstica, cárcere privado, entre outras formas de agressão que alguns homens submetem suas esposas e companheiras. Um gesto e um simples olhar podem configurar uma atitude machista capaz de subjugar não somente as mulheres, mas também outros homens, crianças e outros sujeitos que, de alguma forma, estão subordinados a um determinado sujeito homem. Nas palavras de Castañeda (2019, p. 32),

El machismo se puede definir como un conjunto de creencias, actitudes y conductas que descansan sobre dos ideas básicas: por un lado, la polarización de los sexos, es decir, una contraposición de lo masculino y lo femenino según la cual no sólo son diferentes sino mutuamente excluyentes; por otro, la superioridad de lo masculino en las áreas consideradas importantes para los hombres. De ahí que el machismo involucre una serie de definiciones acerca de lo que significa ser hombre y ser mujer, así como toda una forma de vida basada en ello<sup>29</sup>.

Ainda para a autora, o *machismo* afeta todas as relações interpessoais, como o amor, sexo, amizade, trabalho etc. Em uma sociedade machista, a dicotomia *masculino/feminino* é colocada em prática o tempo todo e estabelece uma diferença de valores associados aos dois gêneros, na qual se considera o *masculino* como o positivo, o correto, e o *feminino* é associado ao negativo, ao que tem pouco valor. Essa dicotomia também determina papéis sociais que devem ser performados por homens e mulheres, áreas de estudos e trabalho que são apropriados ou não para

---

<sup>29</sup> “Pode-se definir o machismo como um conjunto de crenças, atitudes e condutas que repousam sobre duas ideias básicas: por um lado, a polarização dos sexos, ou seja, uma contraposição do masculino e do feminino segundo a qual não somente são diferentes como mutuamente excludentes; por outro, a superioridade do masculino em áreas consideradas importantes para os homens. Portanto, o machismo envolve uma série de definições do que significa ser homem e ser mulher, assim como toda uma vida baseada nisso” (Tradução nossa).

ambos os sexos, como se existisse uma vocação natural, por exemplo, que tornaria qualquer homem apto para ser engenheiro enquanto uma mulher não seria capaz de exercer tal profissão. Castañeda (2019) afirma que muitas mulheres também podem apresentar uma conduta machista e oprimir outras mulheres e homens, em suas posições de mãe, sogra, chefe, etc.

Muitos homens, por sua vez, afetados pelo *machismo*, performam de maneira que pareçam viris, rechaçando tudo o que é associado ao feminino. Essas performances fazem com que sejam considerados como “homens de verdade”. O machismo determina também as emoções associadas a homens e mulheres: coragem, frieza e racionalidade aos homens; ternura, afeto e cautela às mulheres. Sendo assim, os homens que querem ser vistos como viris evitam expressar suas emoções.

Com base nos apontamentos de Castañeda (2019), entendemos que as emoções são, antes de tudo, humanas e não masculinas e femininas. Por exemplo, a tristeza seria uma emoção feminina, portanto muitos homens assumem uma posição do “homem de verdade que jamais chora”, entretanto, para Castañeda (2019, p. 173), “la tristeza es una de las emociones propias de la condición humana [...] es necesaria para adaptarnos a la nueva situación que implica cualquier perdida o decepción”<sup>30</sup>, ou seja, emoções fluem naturalmente independentemente do sexo. Sendo assim, conforme a autora, o *machismo* gera uma série de crenças infundadas de uma suposta superioridade masculina, modelos inatingíveis para homens e mulheres, bem como expectativas irreais.

Ainda que mencione a palavra *gênero* sem conceituá-la, consideramos fundamental, para este trabalho, a obra *A dominação masculina* (2012), pois nela Bourdieu (2012) descreve as instâncias que engendram as hierarquias entre homens e mulheres que ainda existem na sociedade. A obra de Bourdieu fornece-nos aparatos teóricos que nos permitem compreender como se dá a *dominação masculina* na sociedade e quais as instituições que ajudam a construir e a manter essa dominação por meio de esquemas inconscientes. Apresentamos, com as palavras de Bourdieu (2012), o que é e como está estruturada a *dominação masculina*:

---

<sup>30</sup> “A tristeza é uma das emoções próprias da condição humana [...] é necessária para nos adaptarmos à nova situação que implica qualquer perda ou decepção” (Tradução nossa).

A estrutura da dominação masculina é o princípio último dessas inúmeras relações de dominação/submissão singulares que, diferentes em sua forma segundo a posição, no espaço social, dos agentes envolvidos (diferenças às vezes enormes e visíveis; outras vezes infinitesimais e quase invisíveis, mas homólogas e unidas, por isso mesmo, por um ar de família) separam e unem, em cada um dos universos sociais, os homens e as mulheres, mantendo assim entre eles a “linha de demarcação mística” [...] (BOURDIEU, 2012, p. 127).

Sobre a *dominação masculina*, segundo Saffioti (1987, p. 47), “calcula-se que o homem haja estabelecido seu domínio sobre a mulher há cerca de seis milênios”. Na esfera política, as decisões importantes, historicamente, têm sido tomadas por homens, afetando o destino da humanidade. A lógica da *dominação masculina* significa

[...] que a dinâmica da vida social é masculinizada. Também se pode afirmar que esta é uma dinâmica machista, ou seja, uma dinâmica que descredencia, desprivilegia e desacredita tudo aquilo que não representar, de forma direta, os valores do macho (PASSAMANI, 2011, p. 62).

A divisão e/ou hierarquia entre os sexos parece estar “na ordem das coisas” (BOURDIEU, 2012, p. 17), como se fosse algo dado previamente, natural, sendo que sua natureza é, na verdade, arbitrária e fruto de uma construção social. A *dominação masculina* é um sistema sutil que se instaurou na sociedade e que legitima hierarquias e opressões:

A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos [...] (BOURDIEU, 2012, p. 29).

Em Beauvoir (2016), vimos a forma como as mulheres foram ensinadas a se mostrarem dóceis e submissas aos homens, que rechaçam mulheres masculinizadas. Segundo Bourdieu (2012, p. 82, grifos do autor), a *dominação masculina* opera de modo semelhante:

A dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser (*esse*) é um ser-percebido (*percipi*), tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja,

enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. Delas se espera que sejam "femininas", isto é, sorridentes, simpáticas, atenciosas, submissas, discretas, contidas ou até mesmo apagadas.

Assim como Beauvoir (2016), o antropólogo também reflete sobre como a Biologia legitima a *dominação masculina*. O corpo é construído socialmente como uma realidade sexuada, e a Biologia encarrega-se de fazer as diferenciações entre os sexos biológicos, justificando as relações arbitrárias em que homens dominam mulheres. A virilidade, como já discutimos, é um dos principais atributos que se espera daqueles que são considerados "homens de verdade". Sob essa ótica, os homens são vistos como *caçadores* e as mulheres como *objetos*:

Quer quando o homem desfruta de uma posição de poder no mundo do trabalho em relação à mulher, quer quando ocupa a posição de marido, companheiro, namorado, cabe-lhe, segundo a ideologia dominante, a função de caçador. Deve perseguir o objeto de seu desejo, da mesma forma que o caçador persegue o animal que deseja matar. Para o poderoso macho importa, em primeiro lugar, seu próprio desejo. Comporta-se, pois, como sujeito desejante em busca de sua presa. Esta é o objeto de seu desejo. Para o macho não importa que a mulher objeto de seu desejo não seja sujeito desejante. Basta que ela consinta em ser usada enquanto objeto (SAFFIOTI, 1987, p. 18).

Dessa forma, criaram-se, desde as sociedades antigas, diferenciações entre o "mundo dos homens" e o "mundo das mulheres". Os homens são considerados sujeitos ativos no campo dos prazeres e dos desejos, enquanto as mulheres são vistas como passivas e que devem estar à disposição do desejo masculino. Na Antiguidade, os homens constituíram-se como "senhores" dos seus desejos, administrando o apetite sexual como bem entendiam e sabendo que poderiam fazer uso da força e da violência para obterem práticas sexuais com seus parceiros-objetos.

Os papéis ativos e passivos inscrevem-se nos corpos, gestos e posturas produzidos pelos corpos. Balançar-se na cadeira, colocar os pés sobre a mesa, por muitos séculos, eram atitudes vistas nos homens dos mais variados tipos, como forma de demonstração de poder; entretanto, eram atitudes "impensáveis para uma mulher" (BOURDIEU, 2012, p. 40). Segundo Saffioti (1987, p. 11), "quando se afirma que é natural que a mulher se ocupe do espaço doméstico, deixando livre para o homem o espaço público, está-se, rigorosamente, naturalizando um resultado da história".

A visão androcêntrica instaurou-se também na divisão de trabalhos, a qual não permitia que mulheres circulassem em lugares considerados masculinos e a elas se

ensinavam posturas adequadas para estarem diante de “homens de respeito”. Aos homens, sempre couberam tarefas consideradas mais agressivas, consideradas inadequadas para o sexo feminino. Já às mulheres eram

[...] atribuídos todos os trabalhos domésticos, ou seja, privados e escondidos, ou até mesmo invisíveis e vergonhosos, como o cuidado das crianças e dos animais, bem como todos os trabalhos exteriores que lhes são destinados pela razão mítica, isto é, os que levam a lidar com a água, a erva, o verde (como arrancar as ervas daninhas ou fazer a jardinagem), com o leite, com a madeira e, sobretudo, os mais sujos, os mais monótonos e mais humildes (BOURDIEU, 2012, p. 41).

São tarefas consideradas mesquinhas, inferiores, que devem ser ignoradas pelos homens de honra. O âmbito doméstico, conforme o antropólogo, é um dos lugares no qual a *dominação masculina* se manifesta com mais força, resultando, inclusive, em uma violência física, que seria uma materialização da *violência simbólica*. Para Melo e Thomé (2018, p. 130),

Acabou nos parecendo, por muitos anos, que nada havia de anormal em que os homens exercessem, praticamente sozinhos e isolados das mulheres, os cargos de poder, ocupassem as cadeiras de governo. Às mulheres cabiam as gerências domésticas, privadas, enquanto aos homens lhes eram atribuídas as missões grandiosas da sociedade.

Quanto ao conceito de *violência simbólica*, Bourdieu (2012) atenta para o adjetivo “simbólico”, pois este pode causar interpretações equivocadas:

Ao tomar “simbólico” em um de seus sentidos mais correntes, supõe-se, por vezes, que enfatizar a violência simbólica é minimizar o papel da violência física e (fazer) esquecer que há mulheres espancadas, violentadas, exploradas, ou, o que é ainda pior, tentar desculpar os homens por essa forma de violência. O que não é, obviamente, o caso. Ao se entender “simbólico” como o oposto de real, de efetivo, a suposição é de que a violência simbólica seria uma violência meramente “espiritual” e, indiscutivelmente, sem efeitos reais (BOURDIEU, 2012, p. 46).

A *violência simbólica* e outras formas de dominação, conseqüentemente, se manifestam nas relações entre homens e mulheres. O casamento, por séculos, era uma das poucas formas de ascensão para algumas mulheres – discutiremos isso no capítulo seguinte –, já o corpo das mulheres, conforme já refletimos em Irigaray (2017), muitas vezes, é visto como um capital que pode ser comprado e negociado. A *violência simbólica*, dessa forma, regula um sistema no qual os próprios dominados colaboram e adotam o ponto de vista dos dominantes. Nesse sentido, as relações de dominação não se dão apenas entre homens e mulheres, mas também entre patrões

e empregados, o que contribui para a perpetuação das formas de dominação, em um sistema que tende a culpar as vítimas.

Apesar de os homens terem uma série de privilégios no sistema de *dominação masculina*, de uma forma ou outra, também são oprimidos por esse sistema, pois ele “impõe a todo homem o dever de afirmar, em toda e qualquer circunstância, sua virilidade” (BOURDIEU, 2012, p. 64). Ou seja, a estrutura de *dominação masculina* oprime a todos, a homens e mulheres, pois exige dos homens constantes provas de sua virilidade, que, por sua vez, está diretamente associada à sua honra. Ainda que os homens se beneficiem das desigualdades de *gênero*, isso não significa que se mantenham sempre livres de retaliações uma vez inseridos no sistema patriarcal, pois “meninos e homens que desafiam as noções dominantes sobre a masculinidade por serem gays, afeminados ou considerados fracos são, às vezes, alvo de violência” (CONNEL; PEARSE, 2015, p. 42).

Nas palavras de Saffioti (1987, p. 19), “o homem paga um preço pelo prazer de que desfruta”. Assim, sujeitos do sexo masculino têm excessiva preocupação com suas imagens perante a esfera pública. Demonstrações públicas de virilidade, de coragem e de bravura são exigidas em ofícios como os da Polícia e os da Construção Civil, nos quais certas regras de prudência e de segurança são ignoradas, causando inúmeros acidentes, apenas para que a virilidade seja comprovada pelos colegas de trabalho.

Há um frequente “medo de perder a estima ou a consideração do grupo, de ‘quebrar a cara’ diante dos ‘companheiros’ e de se ver remetido à categoria, tipicamente feminina, dos ‘fracos’, dos ‘delicados’, dos ‘mulherzinhas’, dos ‘veados’” (BOURDIEU, 2012, p. 66). Já para Connel e Pearse (2015, p. 56), essas demonstrações de virilidade já estão presentes na infância e é possível observá-las no âmbito escolar, visto que os meninos tratam as meninas “como fonte de contaminação ou poluição, por exemplo, ao chamarem os meninos considerados inferiores de ‘meninas’ ou empurrá-los para espaços ocupados pelas meninas”.

Nesse sentido, não ser visto como um homem viril implica exclusão social. Para obter uma aceitação por parte dos grupos hegemônicos, os homens são capazes de praticar várias formas de violência, as quais se efetivam entre eles ou com as mulheres, ignorando o sofrimento alheio. “A virilidade, como se vê, é uma noção eminentemente *relacional*, construída diante dos outros homens, para os outros

homens e contra a feminilidade, por uma espécie de *medo* do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo” (BOURDIEU, 2012, p. 67, grifos do autor).

Nas sociedades sexistas, de acordo com hooks (2019), existe uma *psicologia da masculinidade* que leva os homens a não admitirem e expressarem a própria dor, pois ao fazê-lo seria o mesmo que negar a masculinidade; “uma castração simbólica, provocar dor em vez de expressá-la restaura o seu senso de completude, de inteireza, de masculinidade” (HOOKS, 2019, p. 182). Sob essa ótica, ainda para a autora, alguns gestos de violência cometidos pelos homens podem até ser confundidos com gestos de amor e proteção. De acordo com a escritora e roteirista Antonia Pellegrino (2018, p. 65), existe uma *pirâmide da violência*, que nos é explicada da seguinte forma:

Há algo de profundamente inquietante, por ser perverso, na equação entre poder e violência. Ou na ausência de poder das mulheres e no excesso de violência dos homens sobre as mulheres. Ou no fato de os homens ocuparem o topo da pirâmide do poder, enquanto as mulheres, sobretudo as negras, ficam na base da pirâmide da violência – como mostra o estudo elaborado pela Secretaria de Política para as Mulheres, baseado nos dez anos do Ligue 180.

Essas práticas sociais que envolvem violência física e simbólica, bem como hierarquias fazem parte do inconsciente de homens e mulheres, construídas pelo social e não pelo biológico ou psíquico; conseqüentemente, são difíceis de serem repensadas e desconstruídas. No mundo do trabalho, por séculos, tarefas consideradas subalternas foram atribuídas às mulheres, e o critério para esse fato se dava de acordo com as virtudes que se esperavam delas, como a submissão, por exemplo, como se tais “vocações” fossem naturais.

As mulheres, quando atuam em campos considerados masculinos, além de terem sua capacidade para tal a todo tempo questionada, não desfrutam do mesmo *status* dos homens, apesar de desempenharem o mesmo trabalho que eles. Até mesmo o campo de trabalho é sexuado. O discurso da Biologia, que sempre considerou as mulheres intelectualmente inferiores, também as julgava como mais fracas fisicamente, o que as privava de certos trabalhos, conforme já discutimos por meio dos apontamentos de Saffioti (1987). Bourdieu (2012) afirma que, desde a Escola, as mulheres foram desestimuladas a trabalharem em áreas científicas, como se essa fosse uma prerrogativa apenas masculina.

Dessa forma, eram levadas a acreditar que não possuíam capacidade para desempenharem certas funções. Consideramos esses pensamentos *ideologias*

*machistas*, que servem para manter as mulheres afastadas de certas áreas de atuação ou, nas palavras de Bourdieu (2012), do “mundo real”, como se este não fosse feito *para elas*, nem *elas para ele*. Assim, as ideologias machistas afetam a todos os sujeitos e se instalam de modo que passam despercebidas, fazendo com que muitos julguem as mulheres inaptas para a ciência e outros campos considerados masculinos.

A virilidade dos homens é uma construção histórica que sempre se deu em oposição ao *feminino*. Não somente as diferentes noções do que é *ser homem* e do que é *ser mulher*, outras diferenciações se fazem de maneira que *ser uma coisa significa ser o contrário de outra*, estar em oposição à outra. Assim,

[...] torna-se bem claro o processo de *construção social da inferioridade*. O processo correlato é o da *construção social da superioridade*. Da mesma forma como não há ricos sem pobres, não há superiores sem inferiores. Logo, a *construção social da supremacia masculina* exige a construção social da subordinação feminina. Mulher dócil é a contrapartida de homem *macho*. Mulher frágil é a contraparte de *macho forte*. Mulher emotiva é a outra metade de homem racional. Mulher inferior é a outra face da moeda do *macho superior* (SAFFIOTI, 1987, p. 29, grifos da autora).

Algumas instâncias contribuem para a *dominação masculina*, como a Família, a Escola e a Igreja. Bourdieu (2012) afirma que elas atuam sobre as estruturas inconscientes dos sujeitos. No âmbito familiar, instaurava-se, desde cedo, a divisão sexual do trabalho, ordenada e garantida através da linguagem. A Igreja, por sua vez, atuou de uma forma conservadora, a condenar as mulheres que não estavam de acordo com doutrinas e dogmas religiosos. Sob a égide de valores patriarcais, de textos sagrados e de uma suposta inferioridade inata das mulheres, a Igreja corrobora(va) a hierarquia entre os sexos.

Já na Escola, passaram a ser reproduzidas hierarquias, como as relações entre *homens/mulheres* e *adultos/crianças*, amparadas até mesmo pela Filosofia, “tendo, por exemplo, o peso da tradição aristotélica que faz do homem o princípio ativo e da mulher o elemento passivo” (BOURDIEU, 2012, p. 104). Essas três instituições são apoiadas ainda por uma quarta, que seria o Estado. Bourdieu (2012) entende que o Estado permite que o *patriarcado* saia do espaço privado e seja imposto no espaço público.

A manutenção de práticas opressoras que legitimam a *dominação masculina* se dá por meio de discursos e funcionam de maneira que tais práticas são absorvidas

inconscientemente. Os homens, muitas vezes, manifestam-se contra a entrada de mulheres em certos campos de trabalho, pois veem sua virilidade ameaçada com a “feminilização” do ambiente de trabalho. O casamento, apoiado pela instituição Igreja, também é uma forma de manutenção e perpetuação da *dominação masculina* e dos valores burgueses. Dos matrimônios, esperam-se herdeiros que possam dar continuidade ao patrimônio da família. As mulheres eram/são vistas como um “bem simbólico”, passível de troca entre os homens, como um verdadeiro produto<sup>31</sup>, algo que acontece no casamento.

Já o *patriarcado*, com um funcionamento bastante semelhante ao da *dominação masculina*, instituiu-se na sociedade há séculos. A estrutura patriarcal, portanto, está totalmente centrada no sujeito homem, seja em seu papel de *pai* ou de *chefe*. De acordo com Connel e Pearse (2015, p. 135), “o termo patriarcado foi extraído da antropologia e utilizado para nomear sistemas de poder masculino”.

Para Melo e Thomé (2018, p. 22), o *patriarcado* define que “os homens são superiores e sua ferramenta de opressão é o sexismo, que enfatiza o privilégio masculino como as bases das relações sociais vigentes”. Portanto, o sujeito homem é o encarregado de promover a ordem, a paz e seus familiares ou empregados lhe devem respeito, uma vez que suas existências giram em torno dele. A família patriarcal está estruturada da seguinte forma:

[...] o chefe da família ou do grupo de parentes cuidava dos negócios e tinha, por princípio, preservar a linhagem e honra familiar, procurando exercer sua autoridade sobre a mulher, filhos e demais dependentes de sua influência. [...] esse modelo de estrutura familiar necessariamente enfatizava a autoridade do marido, relegando à esposa um papel mais restrito ao âmbito da família. As mulheres, depois de casadas passavam da tutela do pai para a do marido, cuidando dos filhos e da casa no desempenho da função doméstica que lhes estava reservada (SAMARA, 1986, p. 59).

Nesse sentido, o sistema patriarcal não se dá somente entre os sujeitos homens e as mulheres enquanto suas esposas. O *patriarcado* é centrado no sujeito homem, que, por sua vez, exerce poder em outros sujeitos considerados seus subordinados, como empregados, servos, escravos<sup>32</sup>, etc.

<sup>31</sup> Discutiremos nos subcapítulos 5.3 *História das mulheres no Brasil: algumas considerações* e 5.3.1 *Mulheres gaúchas: a vida restrita ao âmbito doméstico* a forma como as mulheres eram negociadas como mercadorias durante o período colonial do Brasil.

<sup>32</sup> Sempre que possível substituímos o termo *escravo* por *escravizado*, pois de acordo com Schwarcz (2012, p. 123), “‘escravo’ é uma situação essencial; ‘escravizado’ refere-se a uma condição, uma circunstância histórica marcada pela dissimetria, pelo ato compulsório e pela violência”.

Assim como na casa cabe ao homem comandar, assim como na cidade não é aos escravos, às crianças nem às mulheres que compete exercer o poder, mas aos homens e somente a eles, do mesmo modo cada um deve pôr em obra sobre si mesmo suas qualidades de homem. O domínio de si é uma maneira de ser homem em relação a si próprio, isto é, comandar o que deve ser comandado, obrigar à obediência o que não é capaz de se dirigir por si só, impor os princípios da razão ao que desses princípios é desprovido; em suma, é uma maneira de ser ativo em relação ao que, por natureza, é passivo e que deve permanecê-lo (FOUCAULT, 1984, p. 77).

Ainda que novos arranjos familiares estejam ganhando cada vez mais espaço na contemporaneidade, de acordo com Passamani (2011), o modelo tradicional de família, ou seja, a família patriarcal, cujo poder está centrado no pai, ainda é bastante vigente na sociedade. Mesmo com discussões que buscam a legitimidade de novos modelos de família, não se pode dizer que o modelo patriarcal está totalmente ultrapassado, pois ainda existem famílias em que há um chefe, o pai, e o resto dos membros lhe devem respeito e obediência.

Para Carole Pateman (1993), o *patriarcado* possui um início e uma finalidade. De acordo com a filósofa britânica, nos primórdios da humanidade, com a liberdade das práticas sexuais, o direito materno imperava e era difícil saber quem eram os pais. Somente era possível saber sobre a descendência de um sujeito por meio das mães. A colaboração masculina na fecundação não era valorizada até o surgimento do *patriarcado*, como explica Saffioti (2004, p. 33):

Não foi gratuita a alta consideração devotada às mulheres por parte dos homens, quando ainda não se conhecia a participação masculina no ato da fecundação. Capazes de engendrar uma nova vida, de produzir todos os nutrientes necessários ao desenvolvimento dos fetos e, ainda, de fabricar internamente leite para alimentar os bebês, eram consideradas seres poderosos, mágicos, quase divinos. Caíram do pedestal, quando se tomou conhecimento da imprescindível, mesmo que efêmera, colaboração masculina no engendramento de uma nova vida, mas persistiu a inveja de dar à luz novas criaturas.

Ou seja, em épocas primitivas, antes do surgimento do *patriarcado*, houve o *matriarcado*, período em que as mulheres eram vistas como seres místicos, capazes de engravidar sem a participação masculina. Para a pesquisadora em Literatura Cecil Jeanine Albert Zinani (2013, p. 72),

[...] quando os povos nômades se tornaram agricultores, surgiram as instituições e o direito. Nas comunidades agrícolas, a mulher detinha muito prestígio, devido às crianças, uma vez que a comunidade se reconhecia e se

projetava através dos filhos, realizando-se e superando-se neles. A mãe era necessária ao nascimento do filho, sendo ignorado, nessa época, o papel do pai na reprodução. O filho usava o nome da mãe e herdava seus bens, pois a propriedade era transmitida pelas mulheres. Instaurou-se então o mito que a terra pertencia à mulher, o que significava a permanência da vida. Além disso, nas antigas cosmogonias, apareciam muitas divindades femininas.

O início do *patriarcado* deu-se a partir do momento em que a paternidade passou a ser reivindicada. Assim, o *patriarcado* construiu-se de forma social e cultural. “O reconhecimento da paternidade foi interpretado como um exercício da razão, um avanço necessário que forneceu as bases para a emergência da civilização – todas elas realizações dos homens” (PATEMAN, 1993, p. 50). A descoberta da participação masculina no ato da concepção, segundo Rocha (2009), causou grande impacto na história da humanidade, pois a autossuficiência das mulheres no ato de gerar filhos foi desmistificada. Dessa forma, “o homem foi se tornando autoritário e arrogante; de parceiro igualitário transformou-se em opressor” (ROCHA, 2009, p. 46). Ainda para a autora,

De posse de sua força física e conhecedor do seu poder de concepção, o homem partiu para a era das conquistas e a mulher, de companheira, passou a ser sua propriedade mais valiosa. Os homens estabeleceram-se para cuidar da terra e, assim, nasceram as primeiras aldeias e cidades. Com maior permanência em casa, eles passaram a controlar a sexualidade feminina. Iniciou-se, então, a era do patriarcado, regime social em que o patriarca exerce autoridade preponderante sobre suas propriedades. As regras de descendência eram patrilineares; os casamentos, patrilocais; a herança e a sucessão, determinadas pelo lado masculino (ROCHA, 2009, p. 47).

Tendo ciência da sua participação no ato de fecundação, os homens começaram a exigir a paternidade e dessa forma passaram a exercer poder sobre as mulheres. Passaram também a circular pelo espaço externo, campos, florestas, caçando e desenvolvendo armas que auxiliavam nas tarefas. Uma vez que o sistema patriarcal se estabeleceu nas sociedades primitivas, as mulheres passaram a sofrer as consequências da *dominação masculina*, conforme explica Zinani (2013, p. 71):

O processo de criação e manutenção do lar não passa de uma função natural para a mulher, nessas circunstâncias, não se configura projeto de humanidade possível para ela, enquanto o homem, que sempre foi inventor, a criação de instrumentos (bastão, clava) possibilita a transcendência de sua condição e o estabelecimento de objetivos para a conquista de seu mundo. Essa conquista torna-se possível através da superação do presente e da projeção do futuro. Dessa forma, a atividade que concede ao homem maior dignidade, como a luta, é perigosa, põe a vida em risco, provando que há valores mais elevados que a própria existência. A mulher, devido ao exercício

da maternidade, é excluída das atividades guerreiras; passa, portanto, para segundo plano, sendo desvalorizado o sexo que dá a vida.

Estabeleceu-se, então, o *patriarcado*, no qual os homens, considerados guerreiros, circulavam pelo espaço exterior caçando e combatendo aqueles que eram considerados inimigos e estranhos, enquanto as mulheres se mantinham restritas ao lar, na condição de *outro*. Assim, o *patriarcado* legitimou – e ainda legitima – certos tipos de violência e crimes. De acordo com Saffioti (2004), na Roma antiga, o patriarca tinha o direito de matar a esposa e os filhos. Mesmo na atualidade, mulheres são assassinadas pelos maridos e, inclusive no julgamento, há sexismo e machismo. Os criminosos podem ser inocentados ou terem suas penas amenizadas, de acordo com o julgamento que se faz do comportamento da vítima.

Dessa forma, a vítima transforma-se rapidamente em ré. Um exemplo disso é que em pleno século XX, no ano de 1976, a brasileira Ângela Diniz foi assassinada a tiros pelo namorado conhecido como Doca Street durante uma crise de ciúmes por parte deste. O crime resultou em um dos mais emblemáticos da década de 1970. Rezzutti (2018) relata que o advogado de Street alegou que Ângela era uma “mulher fatal”, que provocou a ira e o descontrole do namorado. No primeiro julgamento, alguns manifestantes demonstravam apoio ao réu exibindo cartazes que continham o enunciado: “*Doca, Cabo Frio está com você*”. Questionar a moral da vítima, apoiar o assassino e/ou agressor e considerar “normal” o assassinato por ciúmes ainda eram tolerados na década de 1970. Segundo as historiadoras Lana Lage e Maria Beatriz Nader (2012), a defesa de Street definiu Ângela Diniz como “promíscua e bissexual, uma verdadeira ‘Vênus lasciva’” (LAGE; NADER, 2012, p. 297). A defesa alegou também que a conduta de Diniz e seu assassinato foi uma forma de Street preservar sua honra (DEL PRIORE, 2014). Street foi preso por apenas três anos.

No Brasil do século XX, aconteceram outros casos de assassinatos de mulheres por parte dos próprios maridos ou homens que possuíam algum tipo de envolvimento com elas. Uma vez traídos, sentiam-se no direito de assassiná-las e o comportamento das vítimas, quando considerados inadequados para a sociedade, poderia absolver os criminosos. De acordo com as historiadoras Lage e Nader (2012, p. 294),

Essa tendência permaneceu por décadas (e, em muitos casos, verifica-se ainda hoje). [...] Como homens e mulheres eram apreciados por critérios

diferentes e assimétricos, o poder masculino sobre o corpo das mulheres ganhava legitimidade justificando os mais diversos crimes contra elas.

Embora tenha ocorrido avanços significativos desde a Roma Antiga, o ato de culpar a vítima, em especial, as mulheres, é algo bastante recorrente em sociedades patriarcais, ocidentais e cristãs. Para Saffioti (2004, p. 64),

[...] as mulheres são culpabilizadas por quase tudo que não dá certo. Se ela é estuprada, a culpa é dela, porque sua saia era muito curta ou seu decote, ousado. Embora isto não se sustente, uma vez que bebês e outras crianças ainda pequenas sofrem abusos sexuais que podem dilacerá-las, a vítima ainda sente-se culpada. Se a educação dos filhos do casal resulta positivamente, o pai é formidável; se algo dá errado, a mãe não soube educá-los. Mais uma vez, a vítima sabe, racionalmente, não ter culpa alguma, mas, emocionalmente, é inevitável que se culpabilize.

O *patriarcado* contribui para a perpetuação de toda sorte de hierarquias, não somente a hierarquia entre os sexos, como também entre raças, classes, entre outras. Para Rocha (2009, p. 18),

O patriarcado determinou que mulheres fossem inferiores e, portanto, deveriam ser submissas aos homens, e estes, superiores, dominadores. A ideologia patriarcal colocou em oposição homens e mulheres, fundamentando-se na divisão sexual de tarefas e no controle da sexualidade feminina. Esse sistema foi tão forte que se confundiu com o ser, sentir e pensar da humanidade. A ausência de liberdade pessoal e o autoritarismo de ideias desse sistema afetam ambos os sexos, homens e mulheres. Homens, considerados superiores, não podiam falhar. “Homens não choram!”.

Ainda para a autora, o sistema patriarcal estipulava o destino das mulheres sem que elas tivessem qualquer tipo de autonomia. A educação das mulheres objetivava torná-las esposas, mães e donas de casa dedicadas, de maneira que a resignação imposta a elas não permitia qualquer manifestação de seus sentimentos. Para Saffioti (1987, p. 16), o *patriarcado* é um “sistema de relações sociais que garante a subordinação da mulher ao homem”. É um sistema de dominação e exploração, “modelado pela ideologia machista” (SAFFIOTI, 1987, p. 50), que atua nos campos políticos e ideológicos. Contudo, essas relações são mutáveis e se encontram em um processo nunca totalmente fixo ou acabado. A dominação é passível de mudança, de acordo com o contexto e a situação:

Uma mulher que, em decorrência de sua riqueza, domina muitos homens e mulheres, sujeita-se ao jugo de um homem, seja seu pai ou seu companheiro. Assim, via de regra, a mulher é subordinada ao homem. Homens subjugados

no reino do trabalho por uma ou mais mulheres detêm poder junto a outras mulheres na relação amorosa (SAFFIOTI, 1987, p. 87).

O cristianismo possui uma relação direta com o *patriarcado*. Para Del Priore (2014), o cristianismo concebia o sexo como pecado, exceto quando praticado com fins procriadores. Qualquer sexo praticado antes do casamento e visando apenas o prazer, era condenado e associado à prostituição. Durante os séculos do Renascimento, as autoridades religiosas estavam atentas a qualquer prática considerada transgressora, decapitando mulheres adúlteras na Inglaterra e queimando sodomitas em Portugal. Ainda para a autora, entre os séculos XII e XIII, considerava-se que as mulheres eram a representação do mal na terra.

A Filosofia, a ética e a moral desse período encarregavam-se de colocar as mulheres no lugar do pecado, do profano, do mistério e da sedução, de modo que “o corpo feminino era considerado impuro” (DEL PRIORE, 2014, p. 35). A própria ideia de Deus como um ser superior tem uma figura masculina compondo essa divindade onipotente e cultuada no cristianismo. Esse Deus masculino exerce autoridade sobre suas propriedades, que incluem bens, mulheres, filhos, animais etc. A partir disso, surgiu Eva, mulher transgressora que traiu a Deus comendo do fruto proibido. Concebida como inferior, foi criada para aplacar a solidão de Adão:

Venenosa e traiçoeira, a mulher era acusada pelo outro sexo de ter induzido sobre a terra o pecado, a infelicidade e a morte. Eva cometera o pecado original ao comer o fruto proibido. O homem procurava uma responsável pelo sofrimento, o fracasso, o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher (DEL PRIORE, 2014, p. 35).

Por sua transgressão, Eva foi condenada a sofrer as dores do parto e a ser servil ao homem. Nesse sentido, Rocha (2009) considera a bíblia como mais um dos instrumentos do *patriarcado*. Eva representa a maldade e a transgressão, enquanto a Virgem Maria apresentava o padrão que deveria ser seguido pelas mulheres. A antítese entre uma e outra configurou os padrões femininos que deveriam ser seguidos após o cristianismo. Nas palavras de Rocha (2009, p. 83),

Por decisão masculina e com a intenção de assegurar a castidade feminina, ficou determinado que a mulher permaneceria definitivamente restrita a um espaço privado: o lar. Assim ficaria mais fácil para o patriarca assegurar-se da virgindade de suas mulheres. Oficializou-se, então, a inferioridade feminina jurídica e social. A mulher era educada, preparada, condicionada e instigada a servir. Quando não aceitava sua condição social de subordinação ao sexo masculino, era marginalizada, perseguida e castigada, ou acabava

envolvida em movimentos heréticos e, na maioria das vezes, sentenciada à morte.

Assim, podemos considerar que *machismo*, *dominação masculina* e *patriarcado* são três sistemas que operam de maneira semelhante, pois essas três práticas sociais estão centradas no sujeito homem. Uma vez colocados em prática, esses sistemas subestimam as mulheres e todos aqueles que não se adequem a eles, além de afetarem a mentalidade de muitos sujeitos, inclusive as próprias mulheres. Além disso, consideram os *homens* e sua *masculinidade* como superiores. Qualquer masculinidade nas mulheres é rechaçada, bem como qualquer feminilidade no homem, pois isso fere a “ordem natural das coisas”, ou seja, vai contra aquilo que é considerado “normal”.

O *machismo*, aliado ao *patriarcado*, concebe apenas dois sexos, assim como somente aceita os comportamentos que seriam “programados” de acordo com cada um deles. O *patriarcado* configura-se como uma estrutura que organiza a sociedade e pune com violência e até mesmo com morte aqueles que não se adequam a esse sistema. Também concede privilégios a alguns e oprime a outros, ao mesmo tempo em que esses outros agem de forma a contribuir para a sua perpetuação.

Compreendemos, portanto, que o *machismo*, a *dominação masculina* e o *patriarcado* são difíceis de serem desconstruídos, porque são também ideologias que afetam homens e mulheres. Instalaram-se de maneira inconsciente na mentalidade de cada sujeito; com isso, afetam todos os setores da sociedade. Os sujeitos acostumam-se com as ideologias que lhes são impostas, as quais constroem um imaginário de superioridade dos homens em relação às mulheres. Uma vez naturalizadas, essas ideologias tornam-se extremamente difíceis de serem desconstruídas pelo fato de os sujeitos estarem constituídos das condições sócio-históricas e políticas que os afetam.

#### 4.3 RAÇA: UM MARCADOR SOCIAL ORIUNDO DA ESCRAVIDÃO

A etimologia da palavra *raça* é incerta e controversa. Em um primeiro momento, os sentidos da palavra *raça* eram associados às plantas e animais, somente em

meados do século XVI é que a palavra passou a categorizar também distintos grupos de seres humanos. Para o advogado e filósofo Silvio Almeida (2020),

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás de *raça*, sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico* (ALMEIDA, 2020, p. 24, grifos do autor).

Entendemos que o conceito de *raça*, assim como o conceito de *gênero*, é algo socialmente construído, portanto, jamais imutável, visto que pode variar de acordo com o momento histórico e social em que está inserido. Schwarcz (1993) afirma que *raça* é um conceito político e historicamente construído, oriundo, em um primeiro momento, de teorias da Biologia, até passar a ser interpretado de forma social. *Raça*, então, não é um conceito fechado e fixo, e sim um “objeto de conhecimento, cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado” (SCHWARCZ, 1993, p. 24) em contextos sociais, políticos e históricos específicos. Juntamente com as categorias *gênero*, *idade*, *classe* e *região*, *raça* firmou-se como um marcador social de diferença capaz de engendrar hierarquias e discriminações (SCHWARCZ, 2012). Nesse sentido, “*raça* é, pois, uma categoria classificatória que deve ser compreendida como uma construção local, histórica e cultural, que [...] pertence à ordem das representações sociais” (SCHWARCZ, 2012, p. 34).

Para Almeida (2020), o conceito de *raça* ganhou força com o advento do colonialismo europeu, período no qual o homem branco europeu transformou-se em um “sujeito universal” e os demais sujeitos que não pertencessem a esse grupo eram vistos como inferiores e não civilizados. Assim, o período de colonização causou toda sorte de submissão das populações das Américas, África, Ásia e Oceania. Nesse período,

A biologia e a física serviram como modelos explicativos da diversidade humana: nasce a ideia de que características biológicas – determinismo biológico – ou condições climáticas e/ou ambientais – determinismo geográfico – seriam capazes de explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as diferentes *raças*. Desse modo, a pele não tão branca e o clima tropical favoreceriam o surgimento de *comportamentos imorais, lascivos e violentos*, além de indicarem *pouca inteligência* (ALMEIDA, 2020, p. 29, grifos do autor).

Já no século XIX, de acordo com o antropólogo Cristian Jobi Salaini (2013), o conceito de *raça* constituía objeto de estudo de cientistas. Os estudos realizados nesse período indicavam que a *raça* tinha relação com a Biologia, de modo que as

supostas diferenças biológicas entre os sujeitos acabavam por gerar hierarquias e justificavam as “desigualdades sociais” (SALAINI, 2013, p. 101). Conforme o autor, a cor da pele era interpretada como um elemento de diferenciação cultural e contribuía para que os europeus brancos fossem vistos como superiores aos não brancos. Na sociedade brasileira, circulavam ideias negativas sobre a miscigenação racial. O *mulato* era considerado um tipo híbrido física e intelectualmente inferior. Assim, criou-se

[...] a ideia de uma superioridade da “raça branca” em relação aos índios e negros. A presença de um tipo híbrido – da “mistura” – seria um perigo para a “superioridade branca”. A ideia subjacente aqui coloca a preeminência de traços físicos na interpretação moral dos indivíduos (SALAINI, 2013, p. 102-103).

Ainda no século XIX, a miscigenação era considerada sinônimo de degeneração, ao mesmo tempo em que se acreditava que países europeus, sobretudo Alemanha e Inglaterra, estariam no topo da hierarquia das raças humanas. Salaini (2013) afirma que tais ideias contribuíram para o imaginário de uma superioridade racial da Europa, principalmente desses países. Para o autor, a ciência foi fundamental durante esse processo, atuando como “matriz conceitual no que diz respeito a interpretações que levaram a crer na ‘superioridade branca’ e, em consequência, na desqualificação dos não ‘brancos’” (SALAINI, 2013, p. 104).

A ideia de uma raça superior – o branco – ganhou força também no Brasil, de maneira que durante o século XIX havia a crença de que o conceito de *raça* seria responsável pelo atraso do país em relação à Europa. O sujeito mestiço, nesse contexto, era considerado alguém inferior que teria toda sorte de defeitos devido à mistura de raças que o originou. Só havia um sujeito “puro” e não degenerado: o *branco*. Assim, a *raça* passou a ser um elemento de hierarquias e distinções entre sujeitos no Brasil (SALAINI, 2013), país que, segundo Schwarcz (1993, p. 15), era conhecido como uma “sociedade de raças cruzadas”, “um festival de cores”, de modo que viajantes estrangeiros comentavam sobre “o espetáculo brasileiro da miscigenação”.

Por outro lado, a miscigenação ocorrida no Brasil fomentava a ideia de que no país não existia discriminação racial, como se a convivência entre sujeitos de distintas raças se desse de forma sempre harmônica e não violenta. Entretanto, conforme a filósofa Iray Carone (2014), a miscigenação entre brancos e negros não garantia a

suposta “democracia racial” que alguns intelectuais julgavam existir, visto que “o cruzamento racial não foi um processo natural, e sim determinado pela violência e exploração do português de ultramar contra o africano sob cativo” (CARONE, 2014, p. 14).

Já no século XX, de acordo com Almeida (2020), o conceito de *raça* passou a ser repensado. Foi nesse século que movimentos ativistas em defesa dos negros ganharam força nos âmbitos intelectuais e políticos. Estudos ligados à Antropologia constataram que não havia determinações biológicas que explicassem as hierarquias sociais. Durante a Segunda Guerra Mundial, percebeu-se que *raça* era um conceito político na Alemanha nazista. Almeida (2020, p. 31, grifos do autor) afirma que, desse modo, não existem explicações biológicas que justifiquem

[...] um tratamento discriminatório entre seres humanos, o fato é que a noção de *raça* ainda é um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de grupos *sociologicamente considerados minoritários*.

Sendo assim, segundo Almeida (2020, p. 52), *raça* é um conceito que funciona em determinadas relações sociais marcadas por “conflitos e antagonismos”. Para ele,

Tanto o “ser branco” quanto o “ser negro” são construções sociais. [...] Assim como o privilégio faz de alguém branco, são as desvantagens sociais e as circunstâncias histórico-culturais, e não somente a cor da pele ou o formato do rosto, que fazem de alguém negro. Características físicas ou práticas culturais são apenas dispositivos materiais de classificação racial que fazem incidir o mecanismo de distribuição de privilégios e desvantagens políticas, econômicas e afetivas (ALMEIDA, 2020, p. 77).

Nessa perspectiva, a filósofa Sueli Carneiro (2011) afirma que a identidade racial é um fenômeno historicamente construído e que pode ser igualmente desconstruído. No período de escravidão, o ideal de beleza vigente era o branco e europeu. Desse modo, muitos sujeitos negros, nessa época, perseguiram esse ideal, o que configurava, para a autora, “mecanismos de embranquecimento” (CARNEIRO, 2011, p. 64). A mestiçagem funcionava como uma espécie de “carta de alforria”, visto que o sujeito mestiço, uma vez herdando algum fator biológico do ancestral europeu (cabelo mais liso, pele mais clara, olhos claros), sentia-se “pardo” ou “branco” e buscava ser “promovido socialmente a essas categorias” (CARNEIRO, 2011, p. 64).

Conforme já discutimos, *raça*, assim como *gênero*, é uma construção social jamais fixa, imutável e estável e pode variar conforme o contexto social, histórico,

cultural e político em que é abordada. Dos conflitos entre *colonizadores x colonizados*, bem como sujeitos *brancos x sujeitos negros* é que surgiu o *racismo* e outras formas de poder e hierarquização de sujeitos.

#### 4.3.1 *Racismo*: uma prática social nem sempre consciente

O *racismo* é definido por Almeida (2020) como uma forma de discriminação que se fundamenta na *raça* e se materializa em práticas que podem ser conscientes ou inconscientes. Tais práticas originam privilégios e/ou desvantagens de acordo com a *raça* dos sujeitos envolvidos. Originam também estereótipos, associando determinadas raças a determinados estereótipos, bem como formas de poder e dominação nas quais o branco é considerado um sujeito superior e a ele são concedidas toda sorte de prerrogativas.

De acordo com Carneiro (2011), no século XIX, o *racismo científico* atuava de maneira intensa na sociedade brasileira e era resultado da escravidão, que desde o século XVI era justificada por teólogos que acreditavam na inferioridade dos africanos, como se estes não tivessem *religião*, nem *arte* e tampouco *língua*; e sim *superstições*, *folclore* e *dialeto*. Sendo assim, a ciência da época contribuía para a perpetuação do *racismo*:

A construção das noções de inferioridade e de superioridade dos povos, com ápice no racialismo do século XIX, constituiu-se em um longo acúmulo teórico de diferentes disciplinas, em especial as ciências naturais no que concernem à classificação e à diferenciação dos homens, em regra com base nos conhecimentos da botânica e da biologia, transportados para a espécie humana (CARNEIRO, 2011, p. 153).

De acordo com a autora, o *racismo científico* baseava-se em ideias supostamente científicas que dividiam a humanidade em *raças*, estabelecendo, assim, “hierarquia entre elas, conferindo-lhes estatuto de superioridade ou inferioridade naturais” (CARNEIRO, 2011, p. 16). Consequentemente, ainda no século XIX, a superioridade racial dos brancos em relação a outros grupos humanos consagrou-se e gerou segregações sociais.

O *racismo* é oriundo de um processo histórico, ligado “às peculiaridades de cada formação nacional” (ALMEIDA, 2020, p. 55). Para o filósofo, o *racismo* atua como

uma ideologia que encontra em certas instâncias culturais e sociais – como a Escola e a televisão, por exemplo – uma forma de operar que cria um imaginário social depreciativo em relação a sujeitos negros. Desse modo,

O racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional. Após anos vendo telenovelas brasileiras, um indivíduo vai acabar se convencendo de que mulheres negras têm uma vocação natural para o trabalho doméstico, que a personalidade de homens negros oscila invariavelmente entre criminosos e pessoas profundamente ingênuas, ou que homens brancos sempre têm personalidades complexas e são líderes natos, meticolosos e racionais em suas ações (ALMEIDA, 2020, p. 65).

Por conseguinte, a Publicidade, conforme Carneiro (2011), também configura uma esfera na qual o racismo encontra uma forma de atuar, visto que, segundo a autora, os sujeitos brancos, considerados universais, tendem a aparecer de forma que sua diversidade seja visível, ou seja, sujeitos brancos com diversos tipos de aparência, cores de cabelo etc. Colocar um único sujeito negro em um comercial em que a grande maioria é branco, de acordo com a autora, não significa necessariamente um respeito “à diversidade étnica e racial” (CARNEIRO, 2011, p. 70). Já a Escola, enquanto instituição, para Almeida (2020), contribui para a perpetuação do racismo ao apresentar uma sociedade onde os negros têm poucas contribuições para as ciências. Mesmo em fatos históricos, tais como a abolição da escravidão, exclui-se o protagonismo negro e dá-se ênfase “à bondade de brancos conscientes” (ALMEIDA, 2020, p. 65).

No século XX, durante o período de ditadura no Brasil (1964-1985), segundo o antropólogo Alex Rattz e a socióloga Flavia Rios (2010), denúncias de racismo eram consideradas ofensas aos sentimentos nacionais. Para os generais, não havia discriminações e preconceitos, como se as relações entre brancos e negros fossem pacíficas e o racismo não fizesse parte da realidade brasileira. Nesse sentido,

Embora a ditadura militar fosse contrária ao movimento negro, essa visão política existia desde a década de 1930, tanto no discurso oficial das elites políticas quanto dos intelectuais engajados na construção de um sentimento nacional. A tão festejada democracia nacional, que apregoava não existir preconceito contra negros no Brasil, era amplamente difundida em nosso país, apontado como um país “de” e “para” todas as raças, sobretudo se comparado aos Estados Unidos [...] (RATTZ; RIOS, 2010, p. 87).

Ainda no século XX, a comemoração da abolição da escravatura foi ressignificada pelo movimento negro. Ativistas negros buscavam na História outros protagonistas igualmente negros na luta pela abolição da escravatura em oposição ao que contava a História oficial, ou seja, considerava-se “incoerente manter a princesa Isabel como heroína da libertação negra” (RATTZ; RIOS, 2010, p. 90). Nesse movimento, Zumbi dos Palmares passou a ser a figura histórica relacionada à luta dos negros pela liberdade. Desse modo, na década de 1970, “a partir de uma iniciativa do Grupo Palmares de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, [...] com a liderança incontestada do falecido poeta Oliveira Silveira, o dia de 20 de novembro passou a ser o Dia Nacional da Consciência Negra” (RATTZ; RIOS, 2010, p. 90). A data foi escolhida por marcar a morte de Zumbi dos Palmares em 1695.

Sendo assim, o conceito de *raça* é socialmente construído, e o *racismo*, por sua vez, é um sistema que origina práticas sociais as quais procuram legitimar a opressão do sujeito negro por parte do sujeito branco. Isso, conseqüentemente, deixa marcas na linguagem e afeta sujeitos dicionaristas nos seus gestos de definir outros sujeitos, conforme iremos discutir em nossa análise.

## 5 AS MULHERES NA HISTÓRIA

### 5.1 TENSÕES, RESISTÊNCIA E EMBATES NA HISTÓRIA MUNDIAL

Neste capítulo, apresentamos alguns percursos históricos vivenciados pelas mulheres, tendo em vista que essas questões irão se significar nos verbetes *china*, *machorra* e *morocha*. Durante séculos, o protagonismo que recebeu destaque na História foi o protagonismo masculino; em decorrência disso, pouco se sabe hoje quais foram os feitos históricos realizados por mulheres. Sua história frequentemente não é contada e possui poucos registros.

É uma história silenciada, visto que são apagadas ou modificadas “para se adequarem a uma história de nosso país escrita pelos homens com a mentalidade de suas respectivas épocas” (REZZUTTI, 2018, p. 19). Confinadas ao âmbito doméstico, são raros os registros dos seus feitos, pois a sociedade não permitia às mulheres convívios e relações que estivessem além do lar, este era uma fronteira que não deveria ser ultrapassada. Ainda que a história de algumas poucas mulheres tenha sido contada, muitas outras permaneceram no anonimato:

Cléopatra governou o Egito no século antes de Cristo. Foi preciso ser a regente de um dos grandes impérios da antiguidade para ser conhecida. Hipátia de Alexandria, alguns séculos depois, era matemática, filósofa, astrônoma e médica. Uma mulher da ciência, uma intelectual, que morreu queimada por religiosos cristãos em 415 d.C. Um milênio após, Joana D’Arc também seria morta por liberar uma tropa na Guerra dos Cem Anos; virou santa. Além delas, existiram certamente milhares de mulheres africanas, orientais, indígenas ou mesmo anônimas europeias de cujos feitos nunca tomaremos conhecimento (MELO; THOMÉ, 2018, p. 37).

Dessa forma, as mulheres, em várias culturas, mantinham-se afastadas da política por serem consideradas “uma espécie subalterna para os temas públicos, não importa se no Ocidente ou se no Oriente” (MELO; THOMÉ, 2018, p. 127). Essa subalternidade, segundo Pellegrino (2018), vem desde a Grécia Antiga; conforme já apontamos, as mulheres eram consideradas intelectualmente inferiores, inclusive por parte dos filósofos. “Na *Política* de Aristóteles, ele define: o espaço da pólis, isto é, a cidade, o espaço público pertence aos homens. Às mulheres, escravos e animais cabe a *oikós*, o espaço doméstico e familiar” (PELLEGRINO, 2018, p. 63). Quanto à obra *A política*, da autoria de Aristóteles, Zinani (2013, p. 70) explica como o filósofo descreve a hierarquia entre os sexos:

[...] alguns seres nascem para mandar e outros para obedecer. Exemplifica com a natureza, afirmando: “O macho é mais perfeito, e governa; a fêmea o é menos, e obedece” (s.d., p. 19). Assevera o filósofo que o homem, na procriação, constitui o princípio ativo, enquanto a mulher não passa do receptáculo passivo. O ponto de vista dos pré-socráticos era mais radical, pois, conforme os pitagóricos, o homem encarna o princípio bom, a luz e a ordem; a mulher representa o princípio mau, o caos, as trevas.

Essa relação assimétrica entre homens e mulheres descrita por Aristóteles dá indícios da situação das mulheres na Grécia Antiga. Zinani (2013) explica que, quando crianças, as mulheres adotavam os costumes religiosos da casa do pai; uma vez casadas, passavam a adotar os costumes do marido. Mesmo o casamento dependia da aprovação do pai, e a noiva, ao entrar no novo lar, não entrava com seus próprios pés, o noivo a carregava em seus braços simulando um rapto. Dessa forma, as mulheres passavam a ter um novo lar, entretanto, ao mesmo tempo, não eram donas dessa nova moradia e tampouco tinham direitos sobre ela. As mulheres, então, quando aparecem na História, têm seus papéis rearranjados para suprir as exigências do patriarcado. Para Rocha (2009, p. 27, grifos nossos),

O que conhecemos de história feminina ou não existe ou foi contada *por homens e para os homens*. A vida de grandes personagens históricas femininas foi interpretada *por eles*, forçando atingir um ideal de mulher, afastando os fatos indesejados para atender aos critérios almejados pelo sistema patriarcal.

O *patriarcado* sempre garantiu protagonismo aos homens, cujos feitos foram exaltados e registrados historicamente. As mulheres, mesmo tendo realizado feitos semelhantes ou ainda mais significativos, eram relegadas ao anonimato. “Essas mulheres foram vítimas de uma interpretação histórica tendenciosa e preconceituosa” (ROCHA, 2009, p. 51). A lógica da *dominação masculina* garantia total liberdade e poder aos homens, enquanto as mulheres eram reduzidas a objetos de troca realizada pelos sujeitos homens (BOURDIEU, 2012).

Se uma mulher ocupa um cargo político, isso significa um cargo a menos ocupado por um homem, o que configura uma ameaça à estrutura patriarcal. Ou seja, o sistema patriarcal subjuga e apaga, da humanidade, a história das mulheres, pois a História, de maneira geral, é registrada, descrita e interpretada por homens. Nas palavras de Melo e Thomé (2018, p. 19), “a história, escrita pelos homens, reduziu as mulheres a muito pouco: elas não falam e os homens falam por elas”.

Personagens bíblicas e mitológicas, como Eva e Pandora, são retratadas (quase) como “vilãs” e responsáveis por toda sorte de atrocidades na humanidade. Portanto, as próprias construções narrativas, nas esferas religiosas e mitológicas, constroem uma imagem negativa das mulheres, demonizando-as (MELO; THOMÉ, 2018). Ainda para as autoras, os indícios dos feitos realizados por mulheres foram apagados de tal forma que, quando se sabe de algum feito histórico praticado por uma mulher, esse feito envolve apenas *uma única mulher*, mas pouco ou nada se sabe do que foi realizado coletivamente por um grupo de mulheres.

É praticamente impossível, para épocas antigas, alcançar o olhar das mulheres, pois elas são a construção do imaginário dos homens (PERROT, 2007). Dessa maneira, “a própria representação do feminino se constrói a partir da perspectiva do homem” (ZINANI, 2013, p. 33). O apagamento das mulheres na História é tamanho que, inclusive, seus nomes são apagados e/ou modificados, uma vez que, ao casarem, adotam o sobrenome dos maridos.

Compreendemos que a participação das mulheres na História é contada *por* homens e *para* homens. Quando a História é contada dessa forma, ela traz não apenas uma visão heteronormativa, como também elitista, pois “aprendemos a ler a divisão das esferas da vida social e sexual com as lentes masculinas, elitistas e brancas do século XIX” (RAGO, 2004, p. 34). Ao adotar essa ótica, a sociedade sentiu-se no direito de regulamentar os espaços nos quais as mulheres podiam circular, privando-as do espaço público e restringindo-as à esfera privada.

Afetados por ideologias machistas, é conveniente, para os sujeitos homens, contarem uma história na qual eles próprios são os protagonistas, produzindo discursos que apagam as mulheres, tornando-se “senhores” do saber. Além de poucos registros dos feitos femininos na História, o pouco que foi registrado foi produzido por homens. Dessa forma, os sujeitos homens, na História, tomaram para si o protagonismo, o que lhes garante a perpetuação da *dominação masculina*. Na condição de homens brancos, heterossexuais e de classe social privilegiada, sentem-se autorizados a falar *sobre* os outros sujeitos e *por* estes sujeitos, impondo sua visão de mundo e não permitindo que outras vozes além das suas sejam ouvidas.

## 5.2 O PERÍODO DE COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA LATINA

Para compreendermos a situação das mulheres durante o período de colonização da América Espanhola e da América Portuguesa, é fundamental levarmos em conta o conceito de *gênero*. Segundo a historiadora Susan Socolow (2016), o *gênero* é um fator decisivo para a construção da identidade própria em todas as sociedades, engendrando os papéis que cada sujeito desempenha e determinando as experiências a serem vividas. Assim como Beauvoir (2016) e Butler ([1990] 2003), a autora afirma que a posição de homens e mulheres em cada sociedade é um constructo social e não algo natural. Dessa forma, “cada sociedad y cada grupo social tiene una cultura que define los roles y las reglas de la masculinidad y la feminidad; al ajustarse a estas definiciones, todo individuo se convierte en un hombre o mujer ‘legítimo’” (SOCOLOW, 2016, p. 9)<sup>33</sup>.

A construção social de *gênero*, então, auxilia a autora a examinar como isso determinou a variedade e as limitações da experiência feminina na América colonial e a organização patriarcal que predominava nessa época. De acordo com Socolow (2016), na sociedade colonial da América Espanhola e da América Portuguesa, ainda que outros marcadores sociais de diferença, tais como *classe* e *raça*, tivessem importância nesse período, o *gênero* era o mais significativo deles. Em diversos documentos coloniais, era o *gênero* o marcador ao qual mais se dava atenção, o que demonstrava o quão maleáveis eram a *classe* e a *raça*. Portanto, a historiadora defende a ideia de que o *gênero* era o fator mais importante no momento de determinar a posição de um sujeito na sociedade colonial da América Latina e as experiências vividas pelas mulheres. Assim,

La América Colonial también fue una sociedad de jerarquías sociales claramente delimitadas. Estas jerarquías afectaban constantemente la vida que llevaban las mujeres, fuera en la cúspide, en el medio o en la base de la escala social. La conducta social de las mujeres pobres, como la hija de un farolero o de un tejedor, era muy diferente de la esperada de la hija de un noble con título o de un poderoso dueño de minas (SOCOLOW, 2016, p. 10)<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> “Cada sociedade e cada grupo tem uma cultura que define os papéis e as regras da masculinidade e da feminidade; ao ajustar-se a essas definições, todo indivíduo se converte em homem ou mulher ‘legítimo’” (Tradução nossa).

<sup>34</sup> “A América colonial também foi uma sociedade de hierarquias sociais claramente delimitadas. Essas hierarquias afetavam constantemente a vida que as mulheres levavam, fosse no auge, no meio ou na base da escala social. A conduta aceitável das mulheres pobres, como a filha de um faroleiro ou de um tecelão, era muito diferente da esperada da filha de um nobre com título ou de um poderoso dono de minas” (Tradução nossa).

A autora afirma que o período de colonização da América Espanhola e da América Portuguesa configurou um momento no qual as mulheres possuíam poucos direitos e eram constantemente subjugadas de acordo com mentalidades machistas oriundas de outras épocas. Ainda persistia a ideologia do *patriarcado*, a qual garantia aos homens total poder sobre as esposas e filhos. Essa ideologia também reforçava a ideia de que as mulheres eram seres intelectualmente inferiores, de modo que a reclusão ao âmbito doméstico era o mais indicado a elas.

Muitos dos costumes introduzidos na América Latina eram provenientes de Portugal e Espanha. Um deles era a prática do catolicismo, em que a Igreja Católica ditava a conduta socialmente aceitável para as mulheres e controlava a sexualidade feminina. Nesse período, a Igreja tinha forte influência no comportamento de homens e mulheres. No que tange à sexualidade, o sexo era recomendado somente para fins de procriação. Socolow (2016) explica que o controle sobre as práticas sexuais era mais rígido para as mulheres, sobretudo as da elite, que tinham a sexualidade vigiada pela família e eram punidas quando praticavam sexo antes ou fora do matrimônio.

Assim, as práticas sociais fortemente influenciadas por costumes religiosos na América Latina em fase de colonização beneficiavam muito mais os homens, visto que o adultério masculino era tolerado, enquanto o feminino poderia ser castigado com a morte da mulher adúltera, pois o marido tinha o direito de matá-la. A violência contra as mulheres era cometida não somente pelos maridos, pois outros membros da família – pais, mães, irmãos – costumavam agredir fisicamente, sobretudo, as mulheres jovens que viviam sob sua tutela e aos seus cuidados.

Conforme Socolow (2016), além da religião, os papéis sociais performados pelas mulheres portuguesas e espanholas – mães, amantes, freiras, prostitutas etc. – foram também incorporados na América Latina no período colonial. Sendo assim, a dicotomia que dividia as mulheres entre *boas e/ou más, puras e/ou impuras* ganhou força no continente latino-americano. O contato entre portugueses e espanhóis com povos autóctones trouxe embates, tensões e formas de categorizar sujeitos.

Não apenas o *gênero*, mas também a *etnia* se tornou um marcador social de diferença significativo na América Portuguesa e na América Espanhola, engendrando relações e hierarquizando sujeitos. No continente americano, as mulheres europeias e/ou brancas comportavam-se de acordo com a moral e o recato exigidos das mulheres nesse período, enquanto as mulheres “de cor” – indígenas e negras – eram associadas a valores negativos, tais como a prostituição. Ainda para a historiadora,

dessa forma, os primeiros anos de descobrimento e conquista do continente americano por parte dos europeus foram marcados por violência, imposição de costumes e mudanças radicais na vida dos povos originários.

No que tange às mulheres indígenas, muitas tiveram envolvimento com soldados espanhóis na América hispânica. Era um costume frequente de algumas tribos indígenas oferecerem suas mulheres aos soldados; essas mulheres eram obrigadas pelos próprios pais e irmãos a entregarem-se aos conquistadores espanhóis como forma de estabelecer relações de colaboração entre indígenas e europeus. No México, por exemplo, crianças nascidas das uniões entre mulheres indígenas e espanhóis disfrutavam de uma posição social privilegiada dentro das tribos (SOCLOW, 2016).

Na América Latina colonial, as mulheres indígenas eram oferecidas e intercambiadas como se fossem moedas ou bens simbólicos; em outras palavras, era comum que essas mulheres fossem usadas em negociações entre homens, naquilo que o sociólogo Gilberto Freyre ([1933] 2006, p. 170) denomina “oferta de mulheres ao hóspede”. Como forma de estabelecer laços e parcerias com os colonizadores, homens indígenas ofereciam suas esposas, filhas e irmãs, segundo afirma Socolow (2016, p. 45):

Conforme la conquista europea se fue extendiendo a regiones más remotas del continente americano, durante el siglo XVII también se siguieron verificando los mismos patrones que habían regido desde el comienzo del periodo colonial. En América Central, por ejemplo, los caciques aborígenes siguieron dando sus mujeres a los españoles como forma de congraciarse con sus nuevas autoridades. En Brasil era habitual que los aborígenes ofrecieran jóvenes solteras a los europeos como gesto de hospitalidad o a cambio de alguna chuchería<sup>35</sup>.

Sendo assim, por meio das reflexões propostas por Socolow (2016), entendemos que o período de colonização da América Latina configurou um período de violência para as mulheres indígenas, visto que a elas era imposto um novo modo de viver trazido da Europa, o que incluía costumes, crenças e religião. Também eram

---

<sup>35</sup> “Conforme a conquista europeia foi se estendendo a regiões mais remotas do continente americano, durante o século XVII também seguiu verificando-se os mesmos padrões que haviam regido desde o começo do período colonial. Na América central, por exemplo, os caciques aborígenes seguiram dando suas mulheres aos espanhóis como forma de congraçar-se com suas novas autoridades. No Brasil era habitual que os aborígenes oferecessem jovens solteiras aos europeus como gesto de hospitalidade ou a troca de alguma quinquilharia” (Tradução nossa).

usadas como moeda de negociação entre conquistadores europeus e espanhóis no momento de estabelecer parcerias.

Obrigadas pelos próprios caciques de suas tribos a envolverem-se com os homens espanhóis, essas mulheres, de acordo com a autora, foram de significativa importância para a mestiçagem e também para formar um elo entre o mundo europeu que estava instalando-se no continente americano e o mundo indígena que já existia em terras americanas. As indígenas, além de esposas e amantes, também atuavam como intérpretes, uma vez que circulavam entre os dois mundos e aprendiam a língua dos colonizadores, atuando “como puentes humanos entre dos mundos traduciendo, explicando diferencias culturales y negociando entre los conquistadores europeos y los pueblos originários”<sup>36</sup> (SOCLOW, 2016, p. 49).

Em suma, Socolow (2016) descreve a América Latina colonial como um ambiente essencialmente patriarcal. Enquanto os homens possuíam a liberdade de circular por espaços públicos, o mesmo não acontecia com as mulheres, fortemente vigiadas e submetidas à autoridade masculina. Portanto, o conceito de *gênero* auxiliou a autora a compreender como funcionavam as relações assimétricas entre homens e mulheres no período colonial. Havia, nessa época, uma ideologia dominante de que homens eram naturalmente mais astutos, mais racionais e mais capazes de formular leis, bem como exercer relações de poder. Além do *gênero*, a *classe social* e a *etnia* também eram marcadores sociais significativos no gesto de hierarquizar sujeitos na sociedade.

Percebemos que as regras impostas às mulheres brancas da elite não necessariamente eram seguidas pelas mulheres negras e pobres. Mesmo que a sociedade da época não permitisse a circulação das mulheres em espaços públicos, as que não pertenciam à elite precisavam trabalhar para sobreviver; assim, elas circulavam em lugares proibidos às mulheres brancas e burguesas. Socolow (2016) aponta também a falta de sororidade nesse período: as mulheres brancas, nas condições de patroas, maltratavam as escravizadas e empregadas, estas, por sua vez, vingavam-se das patroas espalhando boatos maliciosos sobre elas. Já entre as mulheres negras e indígenas existiam acirradas disputas por postos nos mercados locais.

---

<sup>36</sup> “Como pontes humanas entre dois mundos, traduzindo, explicando diferenças culturais e negociando entre os conquistadores europeus e os povos originários” (Tradução nossa).

### 5.3 HISTÓRIA DAS MULHERES NO BRASIL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A tradição patriarcal está na origem da hierarquia de gênero do Brasil e se manifesta de diversas formas, sendo uma delas a linguagem [...] (CHACHAM; MAIA, 2004, p. 81).

O Brasil tem uma história particular de colonização, história que o distingue de outros países latino-americanos, de acordo com Schwarcz (2019). Para a autora, formou-se no país uma monarquia popular por mais de 60 anos, com ela, conseguiu-se manter as fronteiras intactas. Além de ser o maior país da América do Sul, Schwarcz (2019) afirma que seu tamanho mais se assemelha a um continente e ainda destaca: “como fomos uma colônia portuguesa, falamos uma língua diversa da dos nossos vizinhos” (SCHWARCZ, 2019, p. 12).

No que tange à situação das mulheres durante o período colonial do Brasil, constatamos uma situação de submissão e subserviência. As mentalidades misóginas oriundas da Grécia antiga – as quais acreditavam que as mulheres eram inferiores em todos os sentidos, inclusive intelectualmente – persistiam e privavam o sexo feminino do acesso aos estudos e à educação. No Brasil colonial, dizia-se que somente era permitido às mulheres sair da esfera doméstica<sup>37</sup> em três ocasiões: “para se batizar, para casar e para ser enterrada” (ARAÚJO, 2013, p. 49). O lar parecia ser o espaço destinado às mulheres e os espaços públicos eram considerados proibidos para “mulheres de respeito”. De acordo com a historiadora Ana Silvia Scott (2012, p. 15-16, grifos da autora),

---

<sup>37</sup> O sociólogo Roberto DaMatta discute em sua obra *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil* (1987) questões relacionadas ao espaço privado e ao espaço público; quem deve frequentar cada um desses espaços e como eles estão regulamentados. Segundo DaMatta (1987), a *casa* e a *rua* são duas espécies de “entidades” na sociedade brasileira. Na primeira, “um brasileiro comum” adota um comportamento mais conservador, principalmente em relação a temas como *sexo*, afinal, não seria uma conduta aprovável falar de tais temas diante da esposa e das filhas. Já na *rua*, esse mesmo “brasileiro comum” tem uma performance outra, pois a *rua* permite uma conduta mais ousada, diferente daquela que ele tem em *casa*, pois o que é permitido em *uma* não é permitido na *outra*. O sociólogo ainda aponta que muitos sujeitos têm um cuidado maior com a *casa*, pois a *rua* estaria sob a responsabilidade do Estado. Sendo assim, a *rua*, durante séculos, foi um lugar majoritariamente masculino. Entretanto, entendemos que as práticas sociais não são estáticas e estão sujeitas a mudanças, ressignificando sujeitos, dizeres, saberes. Na contemporaneidade, é justamente na *rua* que as mulheres encontram um espaço de luta e resistência. De acordo com a pesquisadora Maria Bogado (2018), em 2015, mulheres de todo o Brasil usaram as ruas como espaço de protesto contra o projeto de Lei (PL) 5069/2013, “apresentado por Eduardo Cunha, cujo objetivo era dificultar o acesso de vítimas de estupro a cuidados médicos essenciais” (BOGADO, 2018, p. 29).

Por muito tempo, ao longo da história do Brasil, os valores patriarcais, que remontam ao período colonial, foram referência quando o assunto é família: pressupunham a ideia de submissão de todos (parentes e/ou dependentes que estivessem sob o poder do *pater famílias*). Na ordem patriarcal, a mulher deveria obedecer ao pai e marido, passando da autoridade de um para a do outro através de um casamento monogâmico e indissolúvel. O domínio masculino era indiscutível. Os projetos individuais e as manifestações de desejos e sentimentos particulares tinham pouco ou nenhum espaço quando o que importava era o grupo familiar e, dentro dele, a vontade do seu chefe, o patriarca, era soberana.

Princípios religiosos contribuíam para manter as mulheres restritas ao âmbito doméstico. De acordo com Saffioti (2013), a presença dos jesuítas era prejudicial às mulheres na medida em que eles pregavam a subalternidade do sexo feminino em relação aos homens. Os jesuítas traziam consigo tradições androcêntricas e misóginas da Península Ibérica, uma vez implantadas no Brasil, colaboravam para a formação de uma sociedade brasileira patriarcal, na qual os sujeitos *homens*, em suas posições de *pai*, *marido*, *senhor de engenho*, entre outras, dominavam as mulheres e estas, por sua vez, tornavam-se alheias aos estudos e às manifestações culturais e históricas que aconteciam à sua volta.

Para Saffioti (2013, p. 269), no século XVI e XVII, era comum que mulheres de certas regiões do Brasil não soubessem falar a língua portuguesa, visto que sua convivência era mais direta com os indígenas. A autora considera a condição em que viviam essas mulheres como uma condição de “indigência cultural”. O casamento e o ideal da maternidade eram fortemente impostos às mulheres daquele período:

As mulheres brancas da época escravocrata apresentavam os requisitos fundamentais para submeter-se, sem contestação, ao poder do patriarca, aliando à ignorância uma imensa maturidade. Casavam-se, via de regra, tão jovens que aos 20 anos eram praticamente consideradas solteironas. Era normal que aos 15 anos a mulher já estivesse casada e com um filho, havendo muitas que se tornavam mãe aos 13 anos. Educadas em ambiente rigorosamente patriarcal, essas meninas-mãe escapavam ao domínio do pai para, com o casamento, caírem na esfera do domínio do marido (SAFFIOTI, 2013, p. 241).

No período de colonização do Brasil, a violência sofrida pelas mulheres não era considerada um problema social. Para Lage e Nader (2012), os atos de violência contra as mulheres ocorriam no âmbito privado, por esse motivo não configuravam um problema para o Estado. Nesse período, predominava uma ideologia patriarcal que legitimava os homens a cometerem toda sorte de violência contra esposas e filhas. Sendo assim,

Nascida do estilo de vida das minorias dominantes, essa ideologia acabou influenciando todas as outras camadas da sociedade, disseminando entre os homens um sentimento de posse sobre o corpo feminino e atrelando a honra masculina ao comportamento das mulheres sob tutela. Assim, cabia a eles disciplinar e controlar as mulheres da família, sendo legítimo que, para isso, recorressem ao uso da força (LAGE; NADER, 2012, p. 287).

Ainda para essas autoras, o período de colonização do país era regido pela *dominação masculina*, no qual homens podiam exercer sua sexualidade sem serem julgados por isso, já as mulheres que fizessem sexo antes do casamento eram designadas como “desonestadas”. O ideal da época era que as mulheres fossem “honestas”, sendo que *honestas* significava ser uma mulher que agia com recato e pudor.

Em relação à situação das mulheres pertencentes à elite brasileira do século XIX, elas eram criadas em um ambiente patriarcal cujo objetivo era torná-las aptas para o casamento. De acordo com a historiadora June E. Hahner (2012, p. 57), “elas eram vistas como as guardiãs do lar e da família e mantenedoras da ‘base moral’ da sociedade”. Acreditava-se, nessa época, que as mulheres seriam responsáveis pela criação de bons cidadãos que, quando adultos, pudessem servir à nação, dessa forma, a maternidade era relacionada ao “progresso e patriotismo” (HAHNER, 2012, p. 57). Observamos que as mulheres do Brasil do século XIX configuravam uma espécie de bem simbólico, pois eram, de certa forma, conforme já discutimos anteriormente, usadas como “moedas” nas negociações entre famílias, negociações que se referiam ao casamento das mulheres.

Nessa época, de acordo com Schwarcz (2019), o núcleo do latifúndio rural era constituído pela família biológica, esta, por sua vez, via nos filhos homens a possibilidade de perpetuação do poder; esperava-se que eles pudessem dar sequência aos negócios da família. “Já as filhas mulheres eram logo pensadas como moeda para trocas e alianças com outros poderosos locais” (SCHWARCZ, 2019, p. 45). Nesse sistema patriarcal regente no Brasil colonial, observamos que as mulheres eram tratadas como “produtos”, “mercadorias”, “objetos de negociação”. Nas palavras de Irigaray (2017, p. 96, grifos da autora),

Na nossa ordem social, as mulheres são “produtos utilizados, trocados pelos homens. Seu *status* é o das “mercadorias”. Como esse objeto de uso e de transação poderá reivindicar um direito à palavra e, de modo mais geral, uma participação nas trocas? As mercadorias, é sabido, não vão sozinhas ao mercado [...] O uso, o consumo, a circulação de seus corpos sexuais assegura a organização e a reprodução da ordem do social, sem que jamais elas tenham participado dela como “sujeitos”.

Uma vez tratadas como um bem simbólico, um objeto de troca e negociação, o casamento era visto como uma espécie de negócio lucrativo no período colonial do Brasil. Ainda para Irigaray (2017, p. 162), “a família sempre foi o lugar privilegiado de exploração das mulheres”, de modo que os homens detinham total poder sobre as esposas e filhos, negociando as mulheres em acordos feitos entre homens. As mulheres passavam do domínio dos pais aos maridos; eles, por sua vez, se comportavam como *proprietários* e *consumidores* delas.

Quando um homem “comprava” uma mulher, essa negociação era feita diretamente com outro homem, geralmente o *pai* ou o *irmão*, nunca com a *mãe* da mulher: “a mulher, a irmã, a filha só tem valor enquanto servem como possibilidade de relações entre homens, em benefício deles” (IRIGARAY, 2017, p. 193). Nesse sentido, Arend (2012, p. 66) explica como o destino de jovens brasileiras, no fim do século XIX, era traçado por suas famílias. Para a historiadora, a partir do momento em que nascia um bebê do sexo feminino, o casamento se tornava uma preocupação para as famílias. Uma vez pertencendo às elites ou aos setores médios, acreditava-se que

[...] elas deveriam contrair núpcias com um filho de um parente não muito distante, de um compadre ou ainda de um político importante da região. Mas, para que isso se concretizasse, era de fundamental importância que as meninas tivessem um enxoval e um dote. O primeiro poderia ser confeccionado ao longo dos anos até a chegada do casamento. O dote é que era o problema. Podendo ser em dinheiro, terras, apólices bancárias, ou outras formas de riqueza, tinha que estar garantido de alguma maneira, pois, para uma donzela, a ausência ou a perda do dote significava a muito provável exclusão de determinados círculos sociais e a temida solteirice. Assim, a angústia ligada ao dote marca a vida de tais meninas.

Muitas práticas opressoras que atingiam as mulheres do Brasil durante o período colonial foram relatadas por pessoas de outros países no tempo de suas passagens pelo país. Para Saffioti (2013), relatos de viajantes estrangeiros descreviam as punições recebidas pelas mulheres solteiras ou casadas que tinham envolvimento com homens os quais não fossem os maridos, pois qualquer aventura amorosa era vista como uma afronta à estrutura patriarcal vigente da época. Sendo pouco letradas no Brasil do século XIX, as mulheres deixaram poucos registros escritos de seus feitos.

Portanto, para Hahner (2012), os relatos feitos por estrangeiros que passaram pelo Brasil nessa época, ainda que carregados de preconceitos e de um olhar que julgava de acordo com a cultura e os costumes do seu país de origem, chamavam “a

atenção para detalhes que, no dia a dia, passavam despercebidos aos brasileiros já familiarizados com eles” (HAHNER, 2012, p. 44). Nesse sentido, Arend (2012, p. 67) afirma que “viajantes europeus, em visita ao Brasil – um tanto preconceituosamente – registraram que as meninas brasileiras eram preguiçosas, mandonas e desprovidas de encantos”. A autora aponta que essa observação se referia às meninas de classes sociais privilegiadas, pois as meninas de classes sociais menos favorecidas precisavam trabalhar arduamente.

O casamento era, para as mulheres do período colonial do Brasil, muitas vezes, a única forma de ascensão social. Representava, também, uma forma de escaparem da opressão exercida pelos pais. Entretanto, com o casamento, essa opressão continuaria; apenas seria praticada pelos maridos em vez dos pais. Diante de qualquer conduta que fosse considerada condenável, as moças poderiam ser punidas com confinamento em internatos ou em conventos. Socolow (2016) afirma que o Brasil foi o país onde os conventos formaram-se mais tardiamente em relação ao restante da América Latina.

Em 1677, o primeiro monastério de freiras foi criado na cidade de Salvador, Bahia. A autora explica que os conventos da época possuíam regras para receber moças que desejavam se tornar freiras: “las postulantes debían ser blancas, devotas, haber sido adecuadamente criadas, legítimas, racialmente puras y, habitualmente, vírgenes. En ocasiones, se solayaba alguno de estos requisitos, pero otros se cumplían al pie de la letra”<sup>38</sup> (SOCOLOW, 2016, p. 115). Em geral, a pureza racial era um dos requisitos considerados como condição essencial para potenciais noviças.

A história do Brasil apresenta vários tipos de mulheres, das mais diversas etnias, classes sociais, orientações sexuais, etc. Saber mais sobre suas histórias requer uma aprofundada incursão na história do país, pois, assim como na história geral da humanidade, há poucos registros da participação delas. Mais uma vez, a história é contada por homens, ou como nas palavras de Melo e Thomé (2018, p. 53): “elas têm o viés de olhares brancos”.

Uma vez em terras brasileiras, tanto as que já estavam aqui (as indígenas) quanto as europeias, africanas e as advindas de qualquer outra parte do mundo, desde o período de colonização do país no século XVI, são mulheres que sofreram

---

<sup>38</sup> “As postulantes deviam ser brancas, devotas, haver sido adequadamente criadas, legítimas, racialmente puras e, habitualmente, virgens. Em ocasiões, eludia-se algum desses requisitos, porém outros se cumpriam ao pé da letra” (Tradução nossa).

algum tipo de misoginia. Nesse sentido, Del Priore (2014) explica que, nessa época, o corpo feminino era “diabolizado” e seu prazer ignorado pela Medicina. A infidelidade masculina era permitida – exceto em caso de relações duradouras com uma amante –, enquanto a feminina podia ser punida com a morte, pois era permitido aos homens que praticassem os ditos “crimes de honra”<sup>39</sup> quando descobrissem que suas esposas estavam cometendo adultério. Portanto, Portugal, ao colonizar o Brasil, trouxe muitas práticas do machismo vigente na sociedade portuguesa da época:

O desenvolvimento do Estado português não se fez de forma distinta e também neste o status feminino não teve desenvolvimento diferente do resto das demais sociedades europeias. Portugal só teve duas rainhas: as Marias I e II, no final dos séculos XVIII e XIX; todas as anteriores foram rainhas consortes. No âmbito da sociedade portuguesa e nas colônias, as mulheres permaneceram analfabetas (MELO; THOMÉ, 2018, p. 54).

Ainda que tenham participado de batalhas, como a expulsão dos Holandeses (1654) e a Revolução Farroupilha (1835-1845), a participação das mulheres foi anônima e pouco registrada pela História. Por outro lado, a segunda metade do século XIX apresenta alguns avanços para as mulheres. Pouco a pouco, elas passaram a ter acesso à educação, ainda que essa educação apresentasse certas restrições. O máximo que as mulheres brasileiras podiam almejar era a educação religiosa e saber minimamente ler e escrever, de modo que

O acesso feminino a uma cultura formal era bastante limitado. Um dito popular do período bem o que se pensava a respeito da educação da mulher: “Menina que sabe muito é mulher atrapalhada. Para ser mãe de família, saiba pouco ou saiba nada”. [...]. Grande parte não sabia nem ler nem escrever, e as que sabiam, não sabiam tanto. Outro ditado, esse, digamos, mais liberal que o anterior, dizia: uma mulher já é bastante instruída quando lê corretamente uma receita de goiabada. Mais do que isso seria um perigo para o lar (REZZUTTI, 2018, p. 78-79).

Mesmo entre as mulheres da elite, o acesso à educação era restrito. De acordo com Hahner (2012), ainda que as mulheres da elite brasileira do século XIX gozassem de uma condição econômica privilegiada e tivessem certas prerrogativas não apenas por sua condição social, como também devido à sua cor, essas mulheres obedeciam

---

<sup>39</sup> De acordo com Socolow (2016), não somente os crimes de honra eram permitidos no período de colonização da América Latina, como também o estupro em alguns casos específicos. A historiadora explica que mulheres consideradas desprotegidas – aquelas que não disfrutavam da proteção masculina de um marido, pai ou irmão – eram tidas como “propriedade sem dono”. Algumas ações poderiam justificar o estupro, tais como convidar um homem a entrar em sua casa e não trancar a porta da residência à noite.

a toda sorte de regras criadas por homens, de maneira que não podiam escapar da estrutura patriarcal vigente no Brasil e em qualquer lugar do mundo ocidental da época. Nas palavras de Hahner (2012, p. 44),

No início do século XIX, em geral, as brasileiras de classe alta eram muito menos cultas, ou menos letradas, que suas contemporâneas europeias ou norte-americanas. Muitas sequer sabiam ler ou escrever o próprio nome. Com isso, não mantinham diários e não eram muitas que cultivavam o hábito de se corresponder por carta, o que limita nossa visão sobre o mundo feminino, suas atividades cotidianas, seus sentimentos [...].

Segundo Melo e Thomé (2018), entre 1870 e 1880, foram abertas diversas escolas para moças. Em geral, essas escolas as preparavam para a carreira de professora, pois essa profissão era bem vista pelos olhares masculinos. O magistério era visto como uma espécie de extensão da maternidade, como se a habilidade de ensinar crianças fosse uma capacidade inata do sexo feminino. A pesquisadora de *gênero* Fúlvia Rosemberg (2012, p. 338) afirma que “durante os séculos XIX e XX, e mesmo nesse início de terceiro milênio, tem sido possível encontrar a justificativa de que se deve investir na educação da mulher porque ‘mulheres educadas são melhores mães’”.

Ainda para a autora, nesse período, foi incluída no sistema escolar a disciplina Economia Doméstica, pois as mulheres eram consideradas “as rainhas do lar”. Para Schwarcz (2019), as escolas primárias faziam uma divisão por *gênero*, de modo que meninos e meninas estudavam em espaços separados. A educação das meninas dava mais ênfase para algumas disciplinas, tais como doutrina cristã, leitura, aulas de bordado e costura, ao mesmo tempo que apresentava restrições a outros campos de estudo, como a álgebra, geometria, História e Geografia. Sendo assim,

A formação das meninas visava à vida do lar, à domesticidade, sendo a esfera pública reservada aos homens. Por isso, a partir de 1870, as poucas alunas que alcançavam o secundário eram geralmente direcionadas ao magistério. De outra parte, as crianças pobres, negras, escravizadas ou libertas, eram encaminhadas diretamente para o trabalho (SCHWARCZ, 2019, p. 136).

O final do século XIX trouxe mudanças significativas para a sociedade brasileira. Segundo Scott (2012), além da abolição da escravidão, o Brasil vivia um intenso processo de urbanização e industrialização. A historiadora e jornalista Bebel Nepomuceno (2012) afirma que o fim do século XIX e início do século XX apresentou melhorias para as mulheres brasileiras e de boa parte do mundo. De acordo com a

autora, as mulheres alçaram voos que antes eram considerados impossíveis. Mesmo que ainda não tivessem alcançado uma total igualdade com os homens em todos os setores da sociedade, as mulheres

Saíram do lugar subalterno que lhes era reservado para ocuparem posições significativas no mundo do trabalho e atuar em profissões antes tidas como exclusivamente masculinas. Elevaram seu grau de instrução e conquistaram diplomas, chegando a ultrapassar os homens nesses quesitos. Obtiveram direito ao voto e galgaram cargos diretivos e políticos da mais alta importância. Avanços podem ser contabilizados também nos campos da sexualidade, dos direitos reprodutivos, dos relacionamentos familiares e da liberdade de expressão (NEPOMUCENO, 2012, p. 382).

Essas transformações modificaram também os conceitos de família. O lar configurou-se como um espaço de aconchego, proteção e higiene, o oposto da rua e do espaço externo. Dessa forma, foram divulgados os valores da chamada “família conjugal moderna”, inspirada em valores burgueses e que, da mesma forma que em séculos passados, mantinha as mulheres restritas ao âmbito doméstico. Para Scott (2012, p. 17),

A “nova família” também exigia uma “nova mulher”: uma mãe dedicada que dispensava especial atenção ao cuidado e à educação dos filhos (não recorrendo mais às amas de leite, por exemplo), responsabilizando-se também pela “formação moral” das crianças. Essa “nova mulher” seria também a esposa afetiva, ainda submissa ao marido, mas não completamente sem voz. Desobrigada agora de qualquer trabalho “produtivo”, a mulher estaria voltada inteiramente aos afazeres do lar, o espaço feminino por excelência, ao passo que o espaço público seria o domínio dos homens. O homem, por sua vez, deveria ser o único provedor da família. É comum referir-se a essa nova concepção de família como inerente à “família conjugal moderna”.

Essa situação de submissão, para Scott (2012), duraria até meados do século XX. Mesmo no início desse século, as mulheres brasileiras ainda necessitavam de permissão para circular em espaços públicos. De acordo com as pesquisadoras Raquel de Barros Miguel e Carmen Rial (2012), mesmo as formas de lazer destinadas às mulheres consideradas “de família” eram vigiadas pela sociedade:

Moças e senhoras “de família”, ao sair para se divertir, deveriam preocupar-se com fazer boa figura em público. No início do século XX, os lugares de sociabilidade considerados compatíveis com esse tipo de mulher eram expressivamente menos numerosos do que os masculinos, não indo muito além das igrejas, dos cafés e das confeitarias “bem frequentados”, dos passeios públicos higienizados, dos bucólicos piqueniques e dos bailes em casas e clubes “de respeito”. Para saírem de casa, essas mulheres deveriam ter uma razão e um destino predeterminado e estar sempre acompanhadas, seja pelo marido, pai, irmão, irmã ou até mesmo, por uma criança que

denotasse estarem envolvidas em alguma atividade honesta (MIGUEL; RIAL, 2012, p. 154).

Assim como regulava os espaços que poderiam ou não ser frequentados por mulheres, o modelo burguês de família que predominava no Brasil não permitia que elas ingressassem no mercado de trabalho. Por outro lado, o ideal burguês nem sempre era adotado pelas famílias de classes sociais menos favorecidas. Ainda para Miguel e Rial (2012), mulheres de camadas populares sofriam menos o rigor e as expectativas morais as quais engendravam o comportamento de mulheres da elite brasileira, ou seja, tinham uma maior liberdade de circular em espaços públicos e logo passaram a frequentar carnavais de rua e escolas de samba.

Mulheres de famílias de condições humildes desenvolviam trabalhos, formais ou informais, para ajudar no sustento da família. Scott (2012) observa algumas melhoras para as mulheres a partir da década de 1960, pois foi nessa época que as mulheres tiveram acesso a métodos contraceptivos e o movimento feminista ganhou força no país. O modelo tradicional de família passou a ser questionado e a atriz Leila Diniz causava polêmica em entrevistas quando falava abertamente dos desejos e da sexualidade das mulheres. Em 1961, no que tange à educação, “a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB) garantiu a equivalência de todos os cursos de grau médio, permitindo que as estudantes do magistério (escola normal) pudessem disputar e aceder a vagas no ensino superior” (SCOTT, 2012, p. 23).

Por mais que o século XX tenha mostrado algumas melhorias para as mulheres – em 1932, o Brasil foi o segundo país da América Latina, depois do Equador, a permitir que as mulheres votassem (SOIHET, 2012) –, ainda se encontravam resquícios de ideologias machistas que insistiam em reforçar a ideia de que o lugar destinado às mulheres era o lar. Segundo a historiadora Rachel Soihet (2012), a sociedade brasileira em geral, juntamente com políticos e autoridades, se opunha às reivindicações das mulheres. Para ela,

[...] a ciência da época considerava as mulheres, por suas supostas fragilidade e menor inteligência, inadequadas para as atividades públicas, afirmando que o lar era o local apropriado à sua inserção social e o cuidado com a família, sua ocupação prioritária. Críticas ácidas às demandas femininas estavam presentes também em peças teatrais, crônicas, caricaturas e em diversas matérias na imprensa, que inclusive, ridicularizavam as militantes (SOIHET, 2012, p. 218).

Certas práticas sociais opressoras oriundas de séculos anteriores seguiam presentes nas primeiras décadas do século XX. De acordo com a advogada Iáris Ramalho Cortês (2012), o Código Civil de 1916 tratava as mulheres como seres inferiores, incapazes e dependentes de uma proteção e orientação masculina. A advogada destaca alguns trechos do código que, segundo ela, hoje em dia pareceriam piadas machistas:

No casamento, a mulher, ao assumir o sobrenome do marido, assume a condição de sua companheira, consorte e auxiliar nos encargos da família, enquanto o marido é o chefe da “sociedade conjugal”, o representante da família, o administrador dos bens comuns e dos particulares da mulher e o único com direito de fixar e mudar o domicílio da família (CORTÊS, 2012, p. 265).

Outros trechos do Código Civil de 1916 explicitavam o quanto as leis da época permitiam que os homens detivessem total poder sobre suas esposas e a família que com elas constituíam. Segundo Cortês (2012), o casamento poderia ser anulado a qualquer momento quando comprovada a infidelidade ou que a esposa havia tido relações sexuais com outro homem antes do casamento. As mulheres, nessa época, necessitavam da permissão do marido para trabalhar e tomar decisões quanto a heranças e imóveis da família, pois o argumento era de que o comportamento das mulheres era pautado muito mais pela emoção do que pela razão. Os homens, por serem considerados mais racionais, detinham poder sobre a família e os bens materiais.

Além das que constavam no Código Civil de 1916, outras práticas contribuíam para manter as mulheres restritas ao âmbito doméstico, por exemplo, as brincadeiras infantis. Aos meninos e meninas lhes eram ensinados valores que se esperam de seus comportamentos como homens e mulheres – docilidade e submissão *delas* e agressividade e competitividade *deles*, sendo a escola um dos principais lugares onde as brincadeiras com essa finalidade eram estimuladas (AREND, 2012).

Segundo a historiadora, foi na escola que a distinção entre as vestimentas masculinas e femininas ganhou reforço. Os meninos usavam jaquetas, bonés e calças, enquanto as meninas, saias, vestidos e cabelos amarrados com fitas. Ela também destaca que “foi nos Estados Unidos da década de 1940 onde primeiro

ocorreu a associação da cor azul ao masculino e da rosa ao feminino, sobretudo nas roupas para os bebês<sup>40</sup> (AREND, 2012, p. 71).

Todas as considerações aqui apresentadas nos permitem compreender como as práticas sociais são dinâmicas, mutáveis e, conseqüentemente, como elas se manifestam na História. A partir do século XX, nota-se que surgem perspectivas mais igualitárias para ambos os sexos. Embora haja um longo caminho a percorrer na busca por igualdade, percebe-se a chegada de transformações sociais mais significativas para as mulheres.

### 5.3.1 Mulheres gaúchas: a vida restrita ao âmbito doméstico

De que forma a mulher era participativa na sociedade gaúcha no século XVIII? Elas necessitavam serem vistas. Mas onde se encontravam estas mulheres? De que forma o indivíduo se identifica e reforça seus valores culturais? E a identidade quanto gaúchas? (SILVA; CIRNE, 2013, p. 11).

Os questionamentos que constituem a epígrafe deste subcapítulo norteiam o trabalho dos historiadores Márcia Cristina Borges da Silva e Paulo Roberto de Fraga Cirne (2013). Eles buscam realizar um acurado estudo com o intuito de resgatar a participação das mulheres na história do Rio Grande do Sul e dar visibilidade a mulheres de diferentes etnias e grupos sociais. Como diversos outros historiadores que se amparam teoricamente nos estudos de *gênero* para entender as hierarquias sociais e opressões vivenciadas pelas mulheres em determinados momentos da História, em sociedades específicas, os autores entendem que, apesar da importância das mulheres na formação do Rio Grande do Sul, sua participação foi relegada ao anonimato devido ao machismo presente na cultura gauchesca.

A formação étnica e cultural do estado contou com a participação de mulheres indígenas, escravas, africanas e imigrantes vindas da Itália, Alemanha, Portugal, Espanha, dentre outros lugares (SILVA; CIRNE, 2013). Quanto às mulheres

---

<sup>40</sup> Mesmo no século XXI, ainda é possível encontrar resquícios desse tipo de discurso em enunciados, tais como o enunciado polêmico de Damares Alves, ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos do Brasil: “menino veste azul e menina veste rosa”. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/menino-veste-azul-menina-veste-rosa-diz-damares-alves-em-video-23343024>. Acesso em: 01 jun. 2020.

espanholas, muitas delas, ao chegarem em território gaúcho, necessitavam trabalhar, ainda que a estrutura patriarcal da época exigisse que o lugar das mulheres fosse o do âmbito doméstico. “Muitas destas espanholas tiveram maridos exilados e outros tantos convocados para a guerra. Portanto, precisavam ser o alicerce da família, trabalhar, cuidar dos filhos” (SILVA; CIRNE, 2013, p. 16). Já em relação às mulheres portuguesas,

Iniciaram as povoações portuguesas com a vinda dos casais açorianos, onde para as solteiras e solteiros o governo abriu um espaço de cinco anos, a partir da chegada ao Rio Grande do Sul, receberiam benefícios caso construíssem matrimônio, além disso as autoridades proibiam a fundação de conventos e encaminhamento de mulheres para estas instituições. Garantia desta forma mulheres brancas para os homens solteiros e viúvos e procuravam frear a união desses com mulheres indígenas e negras (SILVA; CIRNE, 2013, p. 17).

Percebemos, por meio dos apontamentos dos autores, que a vinda de mulheres portuguesas para o Rio Grande do Sul contribuiu para a política de branqueamento. Vistas como mulheres recatadas e sóbrias, o envolvimento de homens gaúchos com mulheres portuguesas preservaria a população sul rio-grandense da miscigenação.

A condição das mulheres no Rio Grande do Sul não era mais favorável do que no restante do Brasil. De acordo com Moacyr Flores (2019), o censo de 1890 revelou que apenas 48% da população era de mulheres. Nessa época, as mulheres gaúchas eram consideradas as “rainhas do lar”, sendo que uma de suas principais missões era educar os filhos. Para o historiador, poucas profissões eram permitidas às mulheres, elas podiam atuar somente como professoras e costureiras. Porém, as mulheres

[...] imigrantes alemãs, italianas e polonesas desempenhavam tarefas na agropecuária, junto com os maridos, e quando a família se estabelecia na cidade, elas trabalhavam nas casas de comércio, nos hotéis, restaurantes e como operárias de fábricas, provocando o desprezo por parte das luso-brasileiras (FLORES, M., 2019, p. 151).

Conforme já discutimos, os relatos feitos por viajantes em passagem pelo Brasil, embora carregados de preconceitos, também podem nos dar indícios de como a sociedade do país se organizou no passado. Nesse sentido, o viajante e investigador francês Auguste de Saint-Hilaire chegou ao Brasil em 1816, onde permaneceu durante seis anos, dedicou-se a fazer relatos sobre alguns estados do país, incluindo o Rio Grande do Sul. Em *Viagem ao Rio Grande do Sul* (1987), além de apresentar características da flora, da fauna e da geografia gaúcha, registrou acontecimentos sobre a história do estado e sobre as mulheres que nele viviam durante as primeiras

décadas do século XIX. Em relação às mulheres do interior do Rio Grande do Sul, Saint-Hilaire (1987, p. 40) afirma que elas “se escondem; não passam de primeiras escravas de casa”. Compreendemos que “se esconder”, nesse caso, significa dizer que permaneciam restritas ao espaço doméstico e não tinham a permissão de circular em outros espaços.

A situação parecia ser um pouco mais favorável para as mulheres de Porto Alegre, pois, segundo o francês, na capital “as mulheres não se escondem” (SAINT-HILAIRE, 1987, p. 36). De acordo com o autor, as mulheres brasileiras, em geral, tinham uma educação precária, visto que ele não observou a existência de pensionatos específicos para moças. Eram criadas no meio de escravos e deles adquiriam o que Saint-Hilaire (1987) classifica como “baixezas”. Mal sabiam ler e escrever e recitavam orações que talvez elas próprias não compreendessem. Entretanto, ainda para Saint-Hilaire (1987), na cidade de Rio Grande, as moças eram mais desenvoltas em relação às do interior, ainda que menos desinibidas se comparadas às europeias.

A ocorrência de guerras e batalhas no Rio Grande do Sul deu aos homens destaque e protagonismo nas atividades bélicas e na política. A Revolução Farroupilha causou a morte de muitos homens envolvidos no combate. Dessa forma, “era preciso manter o latifúndio rural, base da economia rio-grandense. A ausência ou morte do marido provocava um desafio novo à capacidade feminina” (SILVA; CIRNE, 2013, p. 23).

Viúvas ou tendo os maridos ausentes, coube a muitas mulheres administrarem os bens da família e a desempenhar atividades consideradas masculinas (PEDRO, 2013)<sup>41</sup>. No século XIX, alguns jornais que circulavam pelo sul do Brasil ditavam regras de comportamento às mulheres. Esses jornais não criaram um ideal de mulher, e sim repetiam o imaginário de mulher que se tinha na sociedade ocidental da época. Segundo a historiadora Joana Maria Pedro (2013, p. 282),

Na redação destes jornais, destacavam-se os homens que compunham o judiciário, chefiavam a polícia, o exército, a administração, os que decidiam sobre a educação, faziam sermões religiosos, votavam e eram eleitos, enfim, aqueles que participavam dos órgãos político-administrativos. Eles eram, ao mesmo tempo, os redatores e os leitores dos principais jornais da cidade;

---

<sup>41</sup> Segundo Socolow (2016), essa prática era bastante comum na América Latina durante o período colonial. As esposas de militares, comerciantes e capitães, na ausência do marido, recebiam deles a permissão para administrar os bens da família, bem como a tutela dos filhos. O poder concedido a elas lhes outorgava o direito de comprar, vender e alugar imóveis, assim como podiam iniciar processos judiciais. Também estavam autorizadas a comprar e vender escravos.

prescreviam as formas de ser “distinto” e “civilizado”, que incluíam modelos segundo os quais as mulheres deveriam restringir-se aos papéis familiares.

Ou seja, o comportamento que se esperava das mulheres do sul era ditado por homens. Eles, por sua vez, estavam atravessados por ideais elitistas advindos de grandes centros. Também estavam influenciados por algo ainda mais amplo e abrangente: os ideais do ocidente. Dessa forma, de acordo com Pedro (2013), os jornais sulistas apropriavam-se de estereótipos femininos existentes há muitos séculos e os adaptavam para o contexto específico do sul do Brasil.

Responsabilizavam as mães pelo progresso e pela civilização, pois elas é que eram as educadoras das novas gerações. No jornal *O exemplo*, que circulava em Porto Alegre no final do século XIX, eram comuns colunas dedicadas às moças, nas quais havia conselhos sobre comportamento e decore. Qualquer comportamento considerado reprovável poderia ser denunciado nessas colunas, conforme explica Pedro (2013, p. 304, grifos da autora):

Tal vigilância tinha por objetivo separar as moças “honestas” das “perdidas”. Ademais, a solidariedade masculina ajudava a apontar as mulheres volúveis. Foi o que fez, ainda em 1893, um amigo de João Gonçalves Leonardo, ao informar sobre o mau comportamento de Maria Luiza, levando João a tornar publicamente – através do jornal *O exemplo* – sem efeito seu compromisso de casamento. Não era somente os homens que promoviam a vigilância da moral feminina: as próprias mulheres o faziam, denunciando-se umas às outras.

Os relatos de viajantes, os jornais e os registros históricos nos possibilitam um panorama de como viviam as mulheres no Rio Grande do Sul. Eram constantemente vigiadas e sujeitas a punições por parte de uma elite branca e conservadora que foi se consolidando desde o período colonial do Brasil. O Rio Grande do Sul se configurava como um ambiente hostil às mulheres. De acordo com os relatos do comerciante, militar e viajante francês Nicolau Dreys (1961), os homens gaúchos geralmente eram vistos sem a companhia de mulheres; “manifestam mesmo pouca atração para elas” (DREYS, 1961, p. 160). Complementando essa afirmação, Moacyr Flores (2019, p. 70, grifos do autor) afirma que

Nicolau Dreys, em 1839, classificou o gaúcho como integrante de uma sociedade *agine* (sem mulher), formada originariamente do contato da raça branca com a indígena recrutando, constantemente, indivíduos com gosto pela vida fácil, sem ordem e sem destino.

A afirmação de Dreys permite-nos ter uma ideia de como estava estruturada a sociedade gaúcha do século XIX. Conforme já discutimos, a personalidade dos homens gaúchos foi construída de acordo com o ambiente em que foram criados. O Rio Grande do Sul, um estado que, por séculos, testemunhou batalhas e revoluções, exigia, de certa forma, que os homens fossem viris, para que fossem capazes de dar conta dos trabalhos relacionados ao campo (domar gados e cavalos, administrar fazendas etc.) e estarem aptos a defender o estado em caso de guerras ou conflitos.

Com isso, os homens gaúchos, ao longo de séculos, comportavam-se de maneira rudimentar, e a afetividade não parecia ser uma qualidade neles estimulada. Nesse sentido, Petri (2004, p. 100) afirma que “o seu relacionamento com as mulheres é basicamente o da atração física (o gaúcho vivia como nômade e esse comportamento não permitia o desenvolvimento da afetividade)”. Sendo assim, de acordo com Moacyr Flores (2019, p. 70), “sua paixão era o jogo, quer de cartas, de osso ou aposta na corrida de cancha reta”.

Desde as primeiras sociedades que foram se formando no país, criaram-se condições propícias para a formação de uma sociedade brasileira patriarcal. “No modelo clássico da família patriarcal, unidade social dominante, havia um núcleo (patriarca, esposa e filhos legítimos) e sua periferia (concubinas, amantes, filhos ilegítimos, escravos, amigos, clientes etc.)” (CHACHAM; MAIA, 2004, p. 81). Esse modelo, para as autoras, enseja e legitima toda sorte de hierarquias e preconceitos de *gênero* que existem no país até os dias de hoje. Sob essa lógica patriarcal, os homens brasileiros eram considerados fortes, viris e ativos, e as mulheres, belas, delicadas, frágeis e sujeitas à *dominação masculina*.

Em suma, no que tange à história das mulheres, seja a nível mundial, nacional ou no âmbito do Rio Grande do Sul, não é possível desvincular da História dos marcadores sociais *gênero*, *classe* e *raça*. Conforme Anne McClintock (2018), escritora e estudiosa feminista, esses três marcadores coexistem de forma íntima e, por vezes, contraditória, é difícil pensá-los como categorias que funcionam de modo isolado. No período de colonização, foi possível observar como os conceitos de *gênero* engendravam as relações assimétricas entre homens e mulheres.

As questões raciais, por sua vez, davam ao sujeito negro um papel ora sexualizado, ora subalterno na sociedade brasileira. McClintock (2018) afirma que, no período de colonização da África, Ásia e América – “continentes eróticos” na visão dos colonizadores –, algumas dicotomias tornaram-se expressivas, tais como:

“colonizador/colonizado, eu/outro, dominação/resistência, metrópole/colônia, colonial/pós-colonial” (MCCLINTOCK, 2018, p. 36); a essas relações dicotômicas, podemos agregar as oposições binárias *homem/mulher*, *negro/branco* e *senhor/escravizado*.

Portanto, entendemos que o período de colonização é fundamental para que possamos compreender como se davam as relações de poder que até hoje deixam marcas na sociedade brasileira e de que forma mulheres e pessoas negras eram estigmatizadas enquanto sujeitos. Segundo McClintock (2018), o ato de “descobrir” novas terras reforçava nos colonizadores o desejo de nomear essas descobertas, como se fosse uma forma de “batizá-las” baseada em uma concepção masculina do que seria o nascimento. Nesse sentido,

O mito da terra virgem é também o mito da terra vazia, envolvendo tanto uma despossessão de gênero quanto de raça. Em narrativas patriarcais, ser virgem é estar vazia de desejo e de atração sexual, aguardando passivamente o ímpeto da inseminação masculina da história, da linguagem e da razão (MCCLINTOCK, 2018, p. 57).

Para essa autora, a analogia que remete à virgindade feminina garante o poder de ocupar as “terras virgens”, desconsiderando os habitantes que nelas já viviam mesmo antes do período da colonização. Desconsideram-se, assim, os povos autóctones, bem como seus costumes, línguas e crenças, favorecendo a *dominação masculina* e branca que agia violenta e impunemente. Complementando McClintock (2018), Schwarcz (2019) afirma que a partir do período de colonização, o olhar do colonizador, que relegava os colonizados como sujeitos lascivos e sempre disponíveis para o ato sexual, materializou-se na carta de Pero Vaz de Caminha, a qual descrevia os indígenas como seres despidos que andavam nus e livremente pelo território brasileiro.

Ambas as autoras observam que um desenho do ano de 1580, realizado por Jan van der Straet, retrata as noções de *gênero* da época. Na gravura, aparece Américo Vesúcio, dotado de símbolos masculinos, bélicos e colonizadores, tais como armadura, espada e bandeira, diante de uma indígena nua, cuja expressão insinua um convite ao sexo. Schwarcz (2019) atenta também para outros detalhes presentes no desenho: há indígenas canibais simbolizando a barbárie e a indígena está deitada em uma rede, como se fosse uma “América preguiçosa” e ao mesmo tempo libidinoso.

Para a autora, essa obra, como um todo, representa “o primeiro grande estupro simbólico da história americana” (SCHWARCZ, 2019, p. 189).

Ainda quanto ao período de colonização das sociedades, Connel (2016) afirma que a violência exercida contra as mulheres era uma prática presente nas sociedades coloniais e pós-coloniais. Segundo a pesquisadora, a colonização era um ato engendrado pelas performances de *gênero*. Os homens, considerados seres mais racionais em comparação às mulheres e dotados de maior força física, desenvolviam atividades militares e comerciais. Essas e outras atividades no período de colonização eram exercidas majoritariamente por homens. Consequentemente, “o estupro das mulheres em sociedades colonizadas era uma parte normal da conquista. A brutalidade era uma parte constituinte das sociedades coloniais” (CONNEL, 2016, p. 31).

Dessa maneira, conforme já refletimos, a História é, geralmente, contada *por* homens e *para* homens. No caso da história do Brasil e do Rio Grande do Sul, boa parte dessa história foi contada por um tipo específico de homem: o homem branco, heterossexual, europeu e cristão. É esse sujeito que materializava em relatos ou livros sua visão sobre o Brasil colonial, bem como sobre o estado sul rio-grandense e os povos que habitavam no país e no estado.

### **5.3.2 Um olhar para *índias, prostitutas, negras e homossexuais***

Quienes viven al margen de la sociedad, fuera de la norma, siempre tienen cosas interesantes que decirnos (CASTAÑEDA, 2019, p. 40)<sup>42</sup>.

As mulheres, *índias, prostitutas, negras e homossexuais* têm histórias específicas que merecem ser discutidas para que, posteriormente, possamos compreender os significados dos verbetes recortados para este trabalho. Esses significados se constituem no interior de narrativas que instituíram uma ideia histórica

---

<sup>42</sup> “Os que vivem à margem da sociedade, fora da norma, sempre têm coisas interessantes para nos dizer” (Tradução nossa).

e social do Rio Grande do Sul, tal como aparecem nas definições dos verbetes que compõem o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. Nesse sentido, iniciamos a discussão com apontamentos históricos sobre as mulheres indígenas no/do Brasil.

A carta de Pero Vaz de Caminha a Dom Manuel I apresenta a visão dos viajantes portugueses acerca das terras e do povo autóctone a partir do momento em que chegaram ao país. Os indígenas foram mencionados, sendo salientados seus costumes e sua aparência. No que tange às mulheres indígenas, a nudez é destacada como algo que despertou a atenção dos portugueses. Para Del Priore (2014), houve um estranhamento muito grande por parte dos europeus diante da nudez dos indígenas e escravizados. Os europeus trouxeram consigo valores e pudores oriundos de suas terras natais, portanto deu-se um embate entre os costumes europeus e os costumes brasileiros. Nem mesmo as palavras *vergonha* e *pudor* eram conhecidas em terras brasileiras:

[...] recém dicionarizadas no século XVI, continuavam ausentes dos “vocabulários” – nome que então se dava aos glossários –, até entre portugueses. Para os etimologistas, a palavra nasceu à época da chegada dos lusitanos às nossas costas. [...] Inicialmente associados à pudicícia, *pudor* e *castidade* eram sinônimos. Os primeiros dicionários deram o sentido atual ao termo, ligando-o à modéstia, decência e civilidade (DEL PRIORE, 2014, p. 14, grifos da autora).

Entretanto, ainda para Del Priore (2014), as definições de *pudor* dicionarizadas nada tinham a ver com os habitantes da América Portuguesa, visto que seus moradores “vestiam-se apenas com um minúsculo pedaço de tecido” (DEL PRIORE, 2014, p. 14-15), ou seja, os indígenas que já habitavam o Brasil e os escravizados que viriam posteriormente possuíam outras noções de *pudor* bastante distintas das noções dos colonizadores. A autora afirma que houve um esforço para banir a nudez e o pecado que ela simbolizava.

Os padres jesuítas mandavam trazer tecidos de Portugal para que fossem confeccionadas vestimentas para os indígenas, que eram comparados às “bestas”, pois sua nudez incitava sentimentos como a luxúria e a lascívia. Conforme a historiadora, “como se queixava Padre Anchieta, além de andar peladas, as indígenas não se negavam a ninguém” (DEL PRIORE, 2014, p. 17). Sendo assim, os costumes indígenas, tais como a poligamia e o ato de andar nu, eram uma ofensa aos costumes cristãos.

Segundo Rezzutti (2018), em um primeiro momento, a nudez scandalizou os viajantes, visto que eles vinham de um contexto cristão, no qual a religião “condenava, controlava, censurava, punia e castrava” (REZZUTTI, 2018, p. 26). O clima quente explicava a nudez das índias, contudo não tardou muito para que elas fossem escravizadas pelos europeus e obrigadas a usarem vestimentas, como uma forma de imposição de costumes por parte dos colonizadores. De acordo com o autor,

As indígenas eram mais participantes da vida comunitária que as mulheres europeias. Vivendo num clima quente, as roupas em demasia não se adequavam às constantes atividades com a terra, ao preparo dos alimentos e aos demais trabalhos que exerciam. Mas o corpo feminino das índias amedrontaria o europeu, assim como a participação delas de maneira viva, força pujante no seio da sociedade indígena. Elas eram ativas, eram vistas ocupando os espaços públicos, ao contrário das europeias, fechadas em casa e restritas à atuação familiar (REZZUTTI, 2018, p. 27).

Não somente a nudez das mulheres indígenas chocou os europeus, como também sua autonomia. Dependendo da tribo, elas tinham total liberdade em escolher com quem iriam relacionar-se e podiam, também, optar por tornarem-se solitárias ao invés de ter um companheiro. A vida sexual das índias e seus costumes, aos olhos dos europeus, faziam delas “a antítese da Virgem Maria” (REZZUTTI, 2018, p. 28). É importante ressaltar que os relatos que se tem sobre as índias do Brasil colonial foram produzidos por europeus, em sua condição de brancos, colonizadores e cristãos: “a cultura indígena foi descrita a partir do paradigma teológico e do princípio de que os homens brancos eram os eleitos de Deus, e por isso superiores aos povos do novo continente” (RAMINELLI, 2013, p. 11). Nesse sentido,

As diferenças eram consideradas desvios da fé, transgressões capazes de conduzir os americanos ao inferno. A alteridade significava o afastamento das leis naturais. [...] Assim, a lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas). Por intermédio da catequese e da colonização, os americanos podiam sair do estágio primitivo e alcançar a civilização (RAMINELLI, 2013, p. 12).

Totalmente distinta da sociedade cristã, que via as mulheres como frágeis e subservientes, a sociedade indígena era considerada uma ameaça aos bons costumes, de modo que era tarefa dos europeus cristãos destruir esse tipo de sociedade. Há relatos da tribo das *amazonas*, tribo formada exclusivamente por mulheres, dotadas de grande força física e habilidades com o arco e flecha.

Entendemos que essa tribo contrariava certas ideias, algumas fundamentadas na Biologia, de que as mulheres são fisicamente mais frágeis que os homens. De acordo com a historiadora Cristina Scheibe Wolff (2012), o rio Amazonas recebeu esse nome devido às índias conhecidas como *amazonas*, que surpreenderam a expedição espanhola no ano de 1541 em razão da sua bravura, força e habilidade com o arco e flecha.

O Frei Gabriel de Carvajal descreveu as *amazonas* em seus relatos como mulheres muito altas, extremamente bravas e capazes de “fazer guerra”. Nesse sentido, Wolff (2012) reflete que participar de guerras e fazer uso de armas não era uma prerrogativa apenas masculina, visto que as mulheres de outras épocas anteriores ao período de colonização do Brasil já participavam de revoltas e batalhas, mesmo que tal atuação tenha sido pouco registrada na História. A autora afirma que

Muitos autores que escreveram depois comprovaram que mulheres que guerreavam não era novidade no Novo Mundo. De fato, era relativamente comum, entre os grupos indígenas que habitavam as guerras brasileiras, índias usarem armas e participarem da defesa como também de expedições guerreiras. Num tempo em que as mulheres que apresentassem comportamentos estranhos, rebeldes e fora dos padrões podiam ser acusadas de bruxaria e queimadas na fogueira da inquisição na Europa, essas índias guerreiras, que agiam com liberdade e desenvoltura, causaram forte impressão nos marinheiros espanhóis e no padre que as acompanhava (WOLFF, 2012, p. 424).

A ideia de uma tribo de índias guerreiras chocava os missionários europeus, pois, na sociedade europeia, as mulheres que apresentassem qualquer tipo de conduta considerada fora do “normal” poderiam ser “acusadas de bruxaria e queimadas na fogueira da inquisição” (REZZUTTI, 2018, p. 32).

Já no Rio Grande do Sul, a situação das mulheres indígenas apresentava indícios de vulnerabilidade social. Saint-Hilaire (1987), por meio dos relatos de sua passagem pelo estado, apresenta descrições acerca da tribo dos *guaranis*. Para o francês, os indígenas pertencentes a essa tribo, no século XIX, em geral, eram dóceis e apresentavam espírito servil. Submissos aos homens brancos, viviam em condições precárias e estavam suscetíveis a toda sorte de maus tratos por parte dos fazendeiros, colonizadores e demais homens brancos do Rio Grande do Sul. Os *guaranis*,

[...] como todos os índios, não têm nenhuma ideia do futuro, aprendem com facilidade o que lhes ensina, mas não criam nem compõem nada. De índole dócil, obedecem sem dificuldade, mas seu caráter não tem nenhuma fixidez; vivendo só do presente, não podem ser fiéis à palavra empenhada; não possuem nenhuma elevação de alma; são estranhos a qualquer sentimento

generoso; ainda mais do de honra; não têm ambição, cobiça ou amor próprio (SAINT-HILAIRE, 1987, p. 280).

As mulheres *guaranis* apresentavam um comportamento completamente oposto ao recato e decoro que a sociedade do século XIX esperava e exigia das mulheres. Andando nuas ou seminuas pelos pampas, frequentemente se envolviam com homens habitantes do estado, homens considerados “rudes” por Saint-Hilaire (1987) e que se atraem pela docilidade e ignorância das índias, que, para eles, são apenas “instrumentos de prazer”. Ele acrescenta que desses envolvimentos, muitas vezes, nasciam filhos, os quais não herdavam a “doçura” dos guaranis, e sim adquiriam vícios dos índios e dos brancos.

Em um dos seus relatos, o pesquisador francês conta que, às margens do Rio Butuí, um grupo de mulheres *guaranis* entraram desnudas no rio, não se importando com a própria nudez, tampouco com os “gracejos indecentes” que o capataz e os peões de estância proferiam. “Tudo demonstrava nelas o desejo ardente de serem conquistadas. Não fazem outra coisa, além de andar à toa e dormir. À tarde dançaram com meus empregados e não foi difícil adivinhar de que modo o dia acabou” (SAINT-HILAIRE, 1987, p. 269). O viajante descreve como a prostituição era um dos principais destinos das mulheres *guaranis*:

A puberdade das meninas se dá muito cedo e prostituem-se em tenra idade. Os homens cobrem cuidadosamente os órgãos sexuais. As mulheres, ao contrário, não têm nenhum pudor e numerosas vezes, as vi banharam-se inteiramente nuas diante dos homens. As casadas seguem os maridos por toda parte, no entanto, são pouco fiéis. Os maridos, por seu lado, vêm com a maior indiferença suas mulheres se entregarem a estranhos e, frequentemente, eles mesmos as prostituem. Quando uma índia concebe um filho de um branco, o marido lhe dá sempre preferência sobre seus próprios filhos (SAINT-HILAIRE, 1987, p. 281)<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Conforme já havíamos discutido, ainda que os relatos de viajantes de outros países sejam importantes para que tenhamos conhecimento de certos aspectos sócio-históricos do Brasil de outras épocas, tais relatos são também passíveis de questionamentos e até mesmo discordâncias, debates, tensões. Saint-Hilaire (1987) afirma em alguns momentos que as mulheres *guaranis* eram prostitutas e/ou que eram prostituídas pelos próprios maridos também indígenas. Diante disso, suscitou-nos as seguintes questões: eram mesmo os maridos que as obrigavam a prostituir-se? Ou a prostituição teria sido imposta pelos homens brancos? Não entendemos a prática da prostituição como algo autóctone da cultura *guarani*, e sim como uma prática trazida por uma cultura outra que não a indígena. Portanto, reconhecemos a importância dos relatos de Saint-Hilaire (1987), contudo observamos que eles podem, em alguns trechos, trazer uma visão preconceituosa de um sujeito homem, branco e europeu diante de uma cultura e realidade que não é a dele. Nesse sentido, Socolow (2016) atenta para o fato de que muitas vezes, para pesquisar aspectos sócio-históricos da América Latina, somos obrigados a adotar um olhar europeu, olhar que não é imparcial e revela muito do modo de hierarquizar sujeitos presente nos espanhóis e portugueses do século XVI. Esses sujeitos, na condição de homens e europeus, tinham ideias bastante específicas do que era adequado ou não para homens e mulheres. Além disso, se considerarmos totalmente verídicos todos os relatos feitos por viajantes em terras brasileiras, acreditaremos em uma *história única*, definida pela escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adiche

Os relatos de Saint-Hilaire (1987) descrevem uma condição de subalternidade das mulheres *guaranis*. São descritas como feias, despudoradas, infiéis e intelectualmente inferiores. O sexo para elas não era um tabu como era para mulheres pertencentes a outros grupos sociais. Carregavam consigo uma série de estigmas<sup>44</sup> que as inferiorizavam; eram vistas, inclusive, como transmissoras de doenças venéreas.

De acordo com Saint-Hilaire (1987), conviver com as mulheres *guaranis* poderia configurar um mau exemplo às mulheres do Rio Grande do Sul, caso as esposas e filhas dos “cultivadores da região” convivessem com as indígenas, poderiam tornar-se “tão pouco castas quanto as próprias índias” (SAINT-HILAIRE, 1987, p. 326). Desse modo, compreendemos que as mulheres guaranis viviam em uma sociedade patriarcal e estavam sujeitas à dominação e à violência dos homens gaúchos ou de homens provenientes de outros lugares e que se estabeleciam no Rio Grande do Sul ou estavam de passagem.

A nudez das índias, que causou impacto e estranhamento desde o primeiro contato entre colonizadores europeus e indígenas, contribuiu para a construção de um imaginário estrangeiro: a ideia de mulheres brasileiras consideradas “fáceis” e sexualmente disponíveis, conforme explica Rezutti (2018, p. 32):

A nudez das índias, para o estrangeiro não familiarizado com a convivência com os nativos, despertou a mítica do Brasil como lugar paradisíaco e do sexo fácil. Essa ideia ainda está presente na imaginação de muitos que desembarcam por aqui em busca do turismo sexual.

No ano de 1550, um grupo de indígenas brasileiros desembarcou na cidade de Rouen, na França, acompanhado de marinheiros franceses. Na mesma cidade, estava hospedado o rei da França e sua corte, para os quais estava sendo preparado uma espécie de teatro, cujo objetivo era retratar aspectos da cultura brasileira. Na interpretação dos papéis, marinheiros franceses fizeram-se passar por índios e, para o papel das índias, foram convocadas prostitutas francesas. Já as mulheres indígenas

---

(2019, p. 26) como “uma história que cria estereótipos, e o problema com estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história”. Sendo assim, compreendemos que uma história considerada por um único ponto de vista tende a estereotipar e a estigmatizar sujeitos que dela fazem parte, desconsiderando sua complexidade.

<sup>44</sup> O conceito de *estigma* será tratado no capítulo 6.

[...] tinham como suas parceiras de palco as prostitutas de Rouen. Afinal, que mulher “honestas” ficaria nua ou seminua publicamente? Essa questão do público e do privado permeia até hoje nossas relações: o homem “público” *versus* a mulher “pública”. Se a nudez de nossas índias parecia um oferecimento ao sexo fácil, logo a relação entre elas e as prostitutas francesas, as mulheres públicas, de todo mundo, era a ligação mais lógica para deleitar os homens públicos, senhores sérios e de reputação ilibada, ao menos publicamente. Não seria a primeira nem a única vez que a profissão de atriz e a prostituição seriam vinculadas (REZZUTTI, 2018, p. 35).

Ser vista em público sem estar acompanhada de um homem era uma situação que levava a serem malvistas; ainda pior era se uma mulher subisse só ao palco, na condição de atriz, estando sob a mira de olhares. O teatro tornou-se um ambiente restrito às mulheres, e as poucas que trabalhavam em teatro eram condenadas pela sociedade. A atriz brasileira Dercy Gonçalves declarou que “prostituta e atriz de teatro eram muitas vezes consideradas sinônimos” (REZZUTTI, 2018, p. 203). Nas palavras de Del Priore (2014, p. 111), “não à toa, nessa época, para a maior parte das pessoas, atriz e meretriz rimavam”.

O papel das prostitutas na sociedade sempre foi ambíguo, marcado por contradições. Desejadas por uns, odiadas por outros e, paradoxalmente, rechaçadas mesmo por aqueles que usufruíam de seus serviços. De acordo com Del Priore (2014, p. 89), “na tradição cristã que vinha desde os tempos da Colônia, a prostituta estava associada à sujeira, ao fedor, à doença, ao corpo putrefato”. Eram tidas como maus exemplos para outras mulheres, consideradas como destruidoras de lares e destinadas à pobreza e à morte precoce.

Entretanto, as prostitutas, de certa forma, sempre tiveram seu espaço garantido na sociedade. Del Priore (2014) explica que no Brasil Colonial, as prostitutas tornaram-se necessárias em um contexto no qual aconteciam casamentos por interesse e concubinato. O adultério masculino era permitido pela sociedade brasileira da época, de maneira que era comum que homens se divertissem com prostitutas enquanto as esposas cuidavam dos afazeres domésticos. Assim, as prostitutas reforçavam

[...] o preconceito e o cinismo dos jovens aristocratas e burgueses: com moças pobres canalizavam desejos, divertiam-se e davam escapadelas rápidas. Com sinhas de salão, postavam-se de joelhos, recitavam versos de amor cortês e respeitoso até que se consolidasse um bom casamento (DEL PRIORE, 2014, p. 54).

As prostitutas, então, ainda que estigmatizadas, tinham um papel importante na sociedade brasileira do período colonial, pois iniciavam sexualmente os jovens e era com elas que homens casados realizavam suas fantasias, ou seja, coisas impraticáveis com as esposas, das quais se exigia decoro, eram facilmente concretizadas nos bordéis, “o espaço em que os prazeres menos confessáveis afloravam escondidos de toda a publicidade” (DEL PRIORE, 2014, p. 85). Para Irigaray (2017, p. 207), a prostituta é “implicitamente tolerada, explicitamente condenada pela ordem social”. Ainda para a autora,

*Mãe, virgem, prostituta, tais são os papéis sociais impostos às mulheres. As características da sexualidade (dita) feminina derivam da: valorização da reprodução e da amamentação; fidelidade; pudor, ignorância e mesmo desinteresse do prazer; aceitação passiva da “atividade” dos homens; sedução para suscitar o desejo dos consumidores, mas oferecendo-se como suporte material ao homem, sem gozar disso... Nem como mãe, nem como prostituta a mulher tem direito ao seu gozo (IRIGARAY, 2017, p. 207, grifos da autora).*

Para Irigaray (2017), o papel social das prostitutas, ainda que polêmico e passível de preconceitos, é um papel bem-definido, pois, além de estarem sexualmente disponíveis aos homens e servirem de amantes passageiras, proporcionam àqueles que estão entediados com a rotina do lar, momentos de luxúria e aventuras extraconjugais. No entanto, também servem para marcar o lugar de diferença entre as mulheres “fáceis” (e/ou de moral duvidosa e questionável, mulheres de vida pública, etc.) e as mulheres “respeitáveis”. As mulheres, de acordo com Fry e Macrae (1985, p. 42),

Ao contrário dos homens, não podem ter relações sexuais antes de casar, chegando ao casamento ainda virgens. Além disso, ainda neste Brasil popular, uma vez casadas, não deveriam demonstrar muito gosto pelo sexo. Afinal, neste esquema, o sexo é apenas um meio para um fim: a procriação. As mulheres que não seguem este caminho, ou porque não querem ou porque não podem, provavelmente serão classificadas de prostitutas, pois estas devem gostar do sexo (ou pelo menos fingir que gostam) e são, por definição, promíscuas.

Uma vez marcada essa diferença, estipula-se que os homens devem tratar com cavalheirismo as mulheres consideradas “mulheres de bem”, mas não necessariamente devem ter com as prostitutas o mesmo tratamento. Com elas, estabelecem uma contraditória relação de desejo e rechaço. Socialmente, muitos veem nas prostitutas uma forma de distinção entre as mulheres consideradas “respeitáveis” e as “não respeitáveis”. Castañeda (2019) explica que certos homens

acreditam ter o poder de categorizar as mulheres na área sexual de acordo com o desejo que eles possuem em relação a elas.

No México, país de origem da autora, existe um esquema machista que rotula as mulheres em três categorias: as “decentes” (seriam aquelas para casar), as que servem para ter relações passageiras e as prostitutas. Sendo assim, segundo Castañeda (2019), a cada uma corresponde um tratamento diferente por parte dos homens. De acordo com a categoria à qual foi designada, espera-se um determinado tipo de conduta, de modo que “una esposa no debe conducirse como si fuera prostituta, una amiga ocasional no debe adoptar las actitudes de una esposa y una prostituta jamás debe pretender ser otra cosa”<sup>45</sup> (CASTAÑEDA, 2019, p. 261).

Entendemos que o *status* e o prestígio social são as principais diferenças entre as prostitutas e as mulheres casadas. As primeiras vivem na clandestinidade, são excluídas e socialmente marginalizadas, enquanto as últimas desfrutam de certo *status*. As mulheres, na condição de esposas, são socialmente aceitas, pois estão sob a égide de um homem e o casamento lhes dá prestígio; porém, mesmo no casamento, as mulheres podem sofrer uma série de opressões, incluindo a *violência simbólica* descrita por Bourdieu (2012).

Para a filósofa Emma Goldman (2010), as causas da prostituição geralmente estão relacionadas à vulnerabilidade social de muitas mulheres que, ao receberem salários insuficientes para sua sobrevivência, acabam recorrendo à prostituição. A autora parece convergir com Beauvoir (2016), pois considera que existe uma linha muito tênue que separa o casamento por interesse da prostituição. Afirma que pessoas conservadoras e religiosas condenam a prostituição, contudo existe uma grande quantidade de casamentos por conveniências econômicas e mesmo assim são legalizados e santificados pela lei e pela opinião pública.

Tendo o casamento como o principal objetivo de vida, muitas mulheres, ao não conseguirem, eram condenadas ao celibato ou à prostituição. No Brasil colonial, por exemplo, “a reclusão num convento constituía sempre uma possibilidade de evitar-se a submissão ao pai ou ao marido” (SAFFIOTI, 2013, p. 243). A prática da prostituição, naquele período, era comum entre moças filhas de pais brancos pobres e que, por

---

<sup>45</sup> “Uma esposa não deve se comportar como se fosse uma prostituta, uma amiga ocasional não deve adotar as atitudes de uma esposa e uma prostituta jamais deve pretender ser outra coisa” (Tradução nossa).

isso, não gozavam de condições financeiras e sociais favoráveis. Rezzutti (2018, p. 40) explica que

De mulheres ditas “erradas”, os conventos portugueses estavam cheios. Uma mulher que tivesse entregado sua virgindade antes do casamento, invariavelmente, estava “estragada”. O exercício da sexualidade era um atributo puramente masculino; só o fato da mulher pensar em ter prazer já a colocava junto às pecadoras, e consumir o ato fora do casamento era a desgraça social. Ou ela seria trancada num convento, ou seria casada com alguém abaixo da sua posição social.

Os conventos configuravam um lugar de controle e de vigia do comportamento e da conduta das mulheres. Essas práticas revelavam as punições às quais as mulheres poderiam ser submetidas caso colocassem em prática a sua sexualidade. Segundo Goldman (2010), a sociedade geralmente considera a atividade sexual dos homens como um atributo de seu desenvolvimento viril; entretanto, o que identicamente se realiza na vida das mulheres é visto como uma terrível calamidade: a perda da honra, que torna as mulheres menos nobres dentro da estrutura patriarcal. Tal dualidade moral revelava uma profunda ignorância sobre a sexualidade das jovens, que possuíam desejos sexuais assim como os meninos, mas, por conta de sujeitos e setores puritanos, tinham a sexualidade negada.

Frequentemente, expressões como “mulher pública” e “mulher de vida fácil” aparecem em dicionários como sinônimos de *prostituta*. Nesse sentido, de acordo com a historiadora Margareth Rago (2004, p. 31),

Se as palavras indicam muito das mudanças sociais e culturais de uma época, pois são carregadas de historicidade, a expressão “mulher pública” é reveladora de uma longa história de constantes exclusões e humilhações ostensivas para as mulheres, mas também de profundos deslocamentos, conquistas e inovações realizados pelas mulheres. Basta lembrar que, apenas 30 anos atrás, esse termo designava um setor social condenado, estigmatizado e marginalizado, ligado à comercialização sexual do corpo, nos bairros dos submundos das cidades. “Mulheres públicas”, até então, era sinônimo de “mulheres alegres” ou de “mulheres da vida”, e todas essas expressões, apenas sussurradas, longe de remeter às imagens positivas que insinuam, nomeavam as prostitutas, “esgotos seminais”, na triste e misógina definição de Santo Agostinho.

Ainda para Rago (2004), até o final dos anos 1960, a condição de ser mulher estava diretamente associada à maternidade, ao casamento, às atividades leves que exigissem pouco esforço físico e mental e à esfera privada. Por isso, circular em outros espaços que não fossem os do âmbito doméstico, tais como ruas, bares e praças,

implicava ter de pagar “o alto preço da condenação moral, da perseguição policial e de outras formas de violência física” (RAGO, 2004, p. 31), ou seja,

O sexo apenas pelo prazer, a “promiscuidade” sexual, a prostituição e a homossexualidade são objeto de pesquisa e repressão na cultura brasileira desde a metade do século XIX, formalizados pela religião como pecado e pela medicina como doença (CHACHAM; MAIA, 2004, p. 79).

O período de colonização do Brasil, dessa forma, caracteriza-se como uma época em que a sexualidade era vigiada e punida caso não se adequasse às normas patriarcais. No Rio Grande do Sul, alguns jornais, conforme já mencionamos, traziam aconselhamentos sobre comportamento para as moças. As prostitutas eram mencionadas como um modelo a não ser seguido. De acordo com Pedro (2013, p. 305, grifos da autora),

Na virada do século, as imagens das prostitutas tornaram-se as referências de como as mulheres não deveriam ser. Seus comportamentos, seu modo de falar, de vestir, de perfumar-se, eram aqueles que deveriam ser evitados pelas mulheres que quisessem ser consideradas distintas. Dessa forma, o *fantasma* das prostitutas servia para regularizar comportamentos. Nos jornais de Porto Alegre, as críticas à prostituição eram constantes; e esse *fantasma* ameaçava principalmente às jovens trabalhadoras.

O fato é que mesmo nas sociedades contemporâneas ainda se encontram resquícios do imaginário oriundo da colonização. Conforme discutimos, o estranhamento do europeu diante da nudez das mulheres indígenas, bem como a *dominação masculina* sobre as mulheres escravizadas trazidas da África para o Brasil engendraram um imaginário em relação às mulheres brasileiras como sedutoras e provocativas.

De acordo com a antropóloga Adriana Piscitelli (2013), muitas mulheres brasileiras que ingressam no que a autora denomina “mercados transnacionais do sexo”, sobretudo na Itália e na Espanha, uma vez prostituindo-se, lhes são agregados certos valores, tais como o exotismo e uma sexualidade exacerbada que seria própria dos brasileiros sob a ótica europeia. Outras características consideradas genuinamente brasileiras são a simpatia e a alegria, as quais marcam um diferencial das mulheres brasileiras, prostitutas ou não, em relação às mulheres italianas e espanholas.

Por outro lado, certos valores depreciativos também são relacionados às brasileiras. Piscitelli (2013), ao entrevistar algumas brasileiras que trabalham no

mercado do sexo na Itália e na Espanha, constatou por meio dos relatos que certos homens italianos e espanhóis, na condição de clientes e/ou maridos, acreditam que o destino das mulheres brasileiras é a pobreza e a prostituição. A questão racial também se faz presente de modo que as palavras *morena* e *negra* são quase sinônimos de *brasileira*. “Na década de 2000, na região de Lombardia, as brasileiras apareciam singularizadas pela vinculação com uma sexualização intensa e racializada que se materializava na ‘cor’ *morena*” (PISCITELLI, 2013, p. 184, grifos da autora).

Assim como as índias, as negras também eram relacionadas à prostituição e sujeitas à *dominação masculina* durante o período de colonização da América Latina. Para Socolow (2016), nesse período, da mesma forma que as mulheres indígenas viram suas vidas mudarem drasticamente com a chegada dos colonizadores europeus, a vida das mulheres africanas sofreu alterações permanentes a partir do momento em que foram escravizadas e enviadas ao continente latino-americano. Dessa forma, os escravizados eram imersos em um novo mundo no qual eram forçados a adaptar-se a novos costumes de origem espanhola e/ou portuguesa, ao mesmo tempo em que tentavam preservar seus hábitos e crenças africanas. Eram pessoas consideradas inferiores do ponto de vista jurídico.

Em comparação aos indígenas, os escravizados estabeleceram um contato mais direto com os sujeitos brancos e europeus que habitavam a América Latina, sobretudo as mulheres escravizadas. A autora explica que

En ámbitos urbanos, las esclavas eran utilizadas sobre todo como empleadas domésticas. [...] Se capacitaba a las esclavas como cocineras, sirvientas, lavanderas, modistas y, por consiguiente, habían obtenido habilidades que aumentaban enormemente su valor en el mercado. [...] La esclava más confiable acompañaba a las mujeres jóvenes de la familia cuando partían de sus hogares a visitar sus amigas. Las esclavas también solían realizar recados, llevar paquetes y dejar mensajes. En un sentido estricto, las esclavas se utilizaban como punto de contacto entre las mujeres protegidas de la elite y el espacio público<sup>46</sup> (SOCOLOW, 2016, p. 166).

No que tange ao Brasil, de acordo com Rezzutti (2018), as índias foram as primeiras a habitar o Brasil, posteriormente, vieram as brancas e, por último, as

---

<sup>46</sup> “Em âmbitos urbanos, as escravas eram utilizadas sobretudo como empregadas domésticas. Capacitavam-se as escravas como cozinheiras, serviçais, lavadeiras, modistas e, por conseguinte, haviam obtido habilidades que aumentavam enormemente seu valor no mercado. [...] A escrava mais confiável acompanhava as mulheres jovens da família quando saíam de seus lares para visitar suas amigas. As escravas também costumavam realizar recados, levar pacotes e deixar mensagens. Em um sentido estrito, as escravas eram utilizadas como ponto de contato entre as mulheres protegidas da elite e o espaço público” (Tradução nossa).

negras. As primeiras sofreram toda sorte de violência; muitas foram mortas ou escravizadas<sup>47</sup>, além de serem obrigadas a aculturarem-se aos moldes da nova sociedade que se formava. As brancas, por sua vez, eram dominadas pelos pais ou esposos. Já as negras eram obrigadas a virem para o país. Segundo Schwarcz (2019, p. 11), “para cá veio quase a metade dos africanos e africanas escravizados e obrigados a deixar suas terras de origem na base da força e da violência”.

Para Maria Odila Dias (2012), professora e doutora em História Social, mesmo antes de chegar ao Brasil, as mulheres negras já eram oprimidas, visto que na África prevaleciam relações patriarcais. Os maridos, geralmente mais velhos, as obrigavam a realizar árduos trabalhos sob pena de violentos castigos. Quando pessoas negras passaram a ser escravizadas, as mulheres eram mais caras no tráfico de escravos por serem reprodutoras e trabalhadoras agrícolas. Eram arrancadas à força de seus países de origem e levadas a outros países nos quais seriam escravizadas. Dias (2012, p. 361) nos explica como funcionavam as travessias que trasladavam pessoas escravizadas:

[...] durava cerca de 15 dias, quando o negreiro partia de Angola, e até 60 dias, se saía da Costa Oriental, de Moçambique e seus arredores. No mar, muitas mortes ocorriam em razão da desnutrição. Apesar de separadas em compartimentos só de mulheres, as escravas eram bastante vulneráveis a estupros. Quando levadas ao convés, para tomar sol e se alimentar, temiam que os traficantes fossem canibais e se apavoravam com os caldeirões de cobre, prevendo a possibilidade de serem comidas ainda vivas.

Chegando ao Brasil, as propriedades rurais eram os principais destinos das pessoas negras. Conforme Dias (2012), as mulheres negras passaram a ser tratadas como “mercadorias” e não como pessoas, submetendo-se a maus-tratos e condições precárias. Nem mesmo a gravidez as poupava da violência, visto que, muitas vezes, as mulheres negras gestantes eram obrigadas a realizar trabalhos pesados; quando não o faziam, eram espancadas de tal forma que perdiam o bebê que esperavam ou davam à luz no momento em que trabalhavam.

Vivendo em um estado de precariedade, pessoas negras transformavam-se em sujeitos sem história, sem passado e sem família. Ou seja, homens e mulheres negros

---

<sup>47</sup> Há registros de uma escrava travesti durante o período escravocrata do Brasil no século XVI. De acordo com Helena Vieira (2018), escritora e transfeminista, Xica Manicongo, nascida Francisco Manicongo, sendo a primeira escrava nessa condição a ser registrada no Santo Ofício. “Aí descreve-se a confusão que ela causava ao trajar vestes femininas, ‘como se mulher fosse’” (VIEIRA, 2018, p. 366).

passavam por um “processo de coisificação” (SAFFIOTI, 2013, p. 235). Eram sujeitos cuja cultura e crenças não interessavam a ninguém e tinham a condição de ser humano negada pelos brancos. As escravas, além de darem conta dos afazeres domésticos que lhes eram atribuídos na casa-grande, também serviam como instrumento de “prazer sexual de seu senhor” (SAFFIOTI, 2013, p. 236). Uma vez estando na casa-grande, as mulheres negras estavam sujeitas aos seus senhores. Dessa forma, estabeleciam-se as relações assimétricas entre brancos e negros. As mulheres negras eram presença constante tanto na senzala quanto na casa-grande:

[...] serviriam como interlocutoras entre dois mundos distintos, elemento de ligação entre os negros e os brancos, intercambiariam entre as duas raças palavras, expressões e costumes. Serviriam de mães. As mães negras, de leite, para os filhos cujos pais já lhe haviam sugado a alma e o sangue. Serviriam como reprodutoras para aumentar o plantel dos escravos de seus senhores. Serviriam tanto de mães como de mulheres, a quem seus donos e os filhos destes usariam para saciar a luxúria proibida no branco e sagrado leito conjugal (REZZUTTI, 2018, p. 48).

Refletir sobre a condição das mulheres negras *no e do* Brasil requer apresentar apontamentos sobre o período de escravidão no país. Esse período foi marcado por conflitos, tensões, gestos de resistência e violência. Segundo Souza (2019), o processo de escravidão engendrou a “animalização” do sujeito escravizado, bem como a “destruição” de sua dignidade. Já para Schwarcz (2019), o período escravocrata brasileiro, que durou do século XVI ao XIX, deixou graves consequências na sociedade, causando toda sorte de injustiças, tais como a falta de direitos dos negros e a concentração de poderes nas mãos dos brancos. Segundo a historiadora, nessa época, era quase impossível escapar da escravidão, visto que não havia nenhuma lei que a proibisse. Não somente os senhores de engenho possuíam escravos; padres, militares, funcionários públicos, artesãos, taverneiros, pequenos lavradores, grandes proprietários, enfim, vários sujeitos de diferentes profissões e posições sociais, incluindo a população mais pobre e até libertos.

A autora afirma que o regime escravocrata, além de minar conceitos como moral e ética, pois a escravidão era comercializada diretamente entre proprietários e traficantes, engendrou condutas e desigualdades sociais, fazendo de *raça* e *cor* marcadores de diferenças e relações assimétricas, ao mesmo tempo em que criou uma sociedade paternalista. Quanto às mulheres negras,

Submetidas à força à alcova do senhor escravista, elas experimentavam, no corpo, a violência do sistema. Davam de mamar aos pequenos senhores e

senhoras, sendo muitas vezes obrigadas a abandonar seus próprios filhos na “roda dos expostos” ou “dos enjeitados” – um mecanismo empregado para abrir mão (“expor” ou “enjeitar” na linguagem da época) de recém-nascidos que ficavam aos cuidados de instituições de caridade; sujeitavam-se a regimes árdios de trabalho, acumulando funções domésticas (SCHWARCZ, 2019, p. 28)

A sociedade que estava se formando no Brasil tinha os sujeitos homens brancos como centro. As mulheres brancas permaneciam restritas ao âmbito doméstico, e as negras eram escravizadas. É importante apontar que as mulheres brancas e pertencentes às elites, ainda que sujeitas à *dominação masculina*, não deixavam de possuir certas prerrogativas.

Mesmo que poucas delas possuíssem poder de decisão na estrutura patriarcal vigente no período de colonização, de acordo com McClintock (2018), as mulheres brancas, por seus privilégios no que tange à *raça*, poderiam exercer poder sobre outros sujeitos, valendo-se da posição de colonizadoras. Esse poder fazia com que elas pudessem oprimir outras mulheres e mesmo homens enquanto sujeitos colonizados. Sendo assim, observamos que mulheres brancas e negras, apesar de suas especificidades, eram subservientes aos homens brancos. Nesse sentido,

As mulheres, livres e escravizadas, em graus bastante diferenciados, viviam tuteladas pelo Estado patriarcal, no qual o poder público era praticamente ausente. Presas no espaço da família, as mulheres – ricas, pobres, brancas e negras – permaneciam submetidas às vontades masculinas e brancas (MELO; THOMÉ, 2018, p. 149).

Mulheres brancas e mulheres negras, de acordo com Hahner (2012), apesar de estarem em posições sociais distintas, passavam muito tempo juntas, compartilhando tarefas relacionadas ao lar, o que criava um certo laço afetivo entre elas. Entretanto, a relação entre brancas e negras nem sempre foi tão pacífica. Trabalhando na casa dos brancos, frequentemente, eram amantes de seus “sinhôs/sinhozinhos”. Também eram vítimas da tirania das esposas desses senhores, que invejavam a beleza das negras e tinham ciúmes dos envolvimento que poderiam acontecer entre escravas e patrões.

Alguns viajantes estrangeiros contam em seus relatos que se espantaram “ao presenciar a violência com que senhoras puniam suas escravas, mesmo ao menor incidente ou à menor ofensa. O uso do chicote e da palmatória<sup>48</sup> era frequente, mas

---

<sup>48</sup> Schwarcz (2019) classifica a prática da chibatada em praça pública e o uso da palmatória como verdadeiras “arqueologias de castigo”, inventadas e praticadas por senhores de escravos.

punições ainda mais drásticas também podiam ocorrer” (HAHNER, 2012, p. 52). Para a autora, uma vez descoberto o envolvimento do marido com uma escrava, muitas mulheres brancas, como forma de vingança, ordenavam que capatazes matassem as amantes de seus esposos.

Gilberto Freyre, em sua obra *Casa grande & senzala*, publicada originalmente em 1933, apresenta um panorama da formação social do Brasil e das questões étnico-raciais. A obra aponta aspectos históricos da escravidão e como esse período deixou marcas nas práticas sociais do país. Segundo Freyre ([1933] 2019), a sociedade brasileira em período de colonização tinha como figura central o homem branco, em sua condição de senhor da casa grande e patrão, exercendo poder não somente sobre os escravizados, como também sobre seus familiares, empregados e outros sujeitos de seu círculo social. Nesse sentido, a *casa grande*, para o sociólogo, simboliza não apenas uma casa enquanto construção e lugar físico; e sim toda uma sociedade consolidada em valores europeus, elitistas e patriarcais, ou seja, o Brasil como uma *casa grande*, bem como a complexidade das relações engendradas pela *casa grande* e a *senzala*.

Outro aspecto bastante discutido em *Casa grande & senzala* é a sexualidade exacerbada em terras brasileiras; de acordo com Freyre ([1933] 2019), ela era influenciada pelo clima tropical. Para ele, os negros foram associados a uma suposta sexualidade excessiva, entretanto muitas das relações entre patrões e mulheres negras escravizadas eram forçadas pelos homens brancos, que se sentiam donos dos corpos dessas mulheres. Esses homens, então, recebiam uma autorização por parte da sociedade patriarcal da época para praticarem a *dominação masculina*. As negras e mulatas, além dos envolvimento com os patrões, também participavam dos ritos de iniciação sexual dos meninos, ritos estimulados e impostos pelos próprios pais, que, por sua vez, tinham grande temor de que os filhos homens viessem a se tornar o que autor designa como “maricões” ou “donzelas” (FREYRE, [1933] 2019, p. 456).

A obra relata também algumas crueldades praticadas pelas mulheres brancas contra as escravizadas:

Não são dois nem três, porém muitos os casos de crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. Sinhás moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco, Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam o salto de botina nas dentaduras de escravas; ou mandavam-lhe cortar os peitos,

arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. [...] O motivo, quase sempre, ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher (FREYRE, [1933] 2019, p. 421).

No período escravocrata, criou-se uma imagem das mulatas como mulheres sensuais e sedutoras, o que é reforçado em diversos discursos, como na literatura, por exemplo. “Muitos homens cantaram em prosa e verso as virtudes da mulata e a ela se vergaram, a começar pelo célebre Gregório de Matos, o Boca do Inferno da Bahia seiscentista” (VAINFAS, 2013, p. 116). O período de escravidão no Brasil originou “a perversa representação da ‘mulata’ como uma mulher mais ‘propensa’ à sexualidade e à lascívia” (SCHWARCZ, 2019, p. 28). Entendemos, então, que as mulheres negras *no* e *do* Brasil sofreram toda sorte de maus-tratos, sendo subservientes por séculos aos homens e mulheres brancas, muitas vezes também aos homens de sua própria raça. Essa situação de opressão fez com que as mulheres negras carregassem estigmas; estigmas que ainda existem e se manifestam em diversas esferas da sociedade.

Durante o período de colonização do Brasil, de acordo com Del Priore (2014), às negras, mulatas e pardas eram dirigidas uma “linguagem chula”. Os convites para o sexo eram feitos de forma direta a essas mulheres, mesmo após a abolição da escravatura. Já com as brancas, o tratamento, por parte dos homens, era diferente: a elas eram reservados “galanteios e palavras amorosas” (DEL PRIORE, 2014, p. 46). Nesse período, consolidou-se o que a autora designa “misoginia racista”, na qual as mulheres “não brancas” eram consideradas fáceis e desejadas, ao mesmo tempo que eram associadas à prostituição e consideradas “aptas para a fornicção” (DEL PRIORE, 2014, p. 46) sob a ótica branca, masculina e europeia. No século XIX, o culto à beleza da mulata ganhou força.

Ditados populares, tais como “branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar” (FREYRE, [1933] 2019, p. 72), reforçavam a superioridade social das mulheres brancas, ao mesmo tempo que colocavam as mulheres negras na condição de *outro*, *outro* sexualizado, como se seu corpo estivesse sempre disponível aos desejos dos homens brancos. A imagem das mulatas como mulheres sedutoras e sensuais estava presente em cantigas e ditos populares como explica Schwarcz (2019, p. 193-194):

[...] sobre as negras pairou o preconceito expresso num dito popular corrente na época: “As brancas são para casar, as negras para trabalhar e as mulatas

para fornicar”. Outro provérbio delimitava locais sociais para as mulheres, ao mesmo tempo que investia numa hierarquia de gênero, largamente praticada: “A negra no fogão, a mulata na cama, a branca no altar”.

Esses provérbios e ditados populares apenas alimentavam o estereótipo das mulheres negras como mulheres dotadas de uma sexualidade exacerbada, gerando preconceitos e permitindo que os homens tratassem as mulheres escravizadas como propriedade. Para Schwarcz (2012, p. 66), algumas canções são de cunho racista, pois apresentam algumas ênfases principais:

[...] com relação à sexualidade da mulata exótica, sensual e muito perigosa porque feiticeira, macumbeira; reafirmando (ou denunciando) formas de hierarquia arraigadas; indicando a raça como situação passageira e circunstancial; sinalizando para o preconceito reconhecido nas marcas de aparência física.

Assim como em canções e provérbios as mulheres negras são colocadas como sensuais, lascivas, algo semelhante acontece na literatura brasileira; segundo Ribeiro (2018), as negras são retratadas de forma subserviente e/ou sexualizada, como se fossem vistas segundo um modelo colonialista e escravagista. Como exemplos, a autora traz algumas personagens como *Tia Nastácia*, do livro *Sítio do pica pau amarelo*, de Monteiro Lobato, e *Rita Baiana*, da obra *o Cortiço*, da autoria de Aluísio de Azevedo. A primeira personagem é retratada como alguém “boa para o trabalho servil, silencioso e constante” (RIBEIRO, 2018, p. 271). Já a segunda reforça o estereótipo da mulher negra sensual e sexualmente disponível.

Para Del Priore (2014), a literatura dos séculos XVIII e XIX apresentavam marcas do desejo masculino pelas *morenas* ou *mulatas*. Conforme a autora, as descrições dessas mulheres, em expressões como “olhos de jabuticaba” e “cor do buriti”, eram verdadeiros signos provocativos, como se incitassem os homens à libido. “São elas as verdadeiras presas do desejo masculino, mulheres-caça, que o homem persegue e devora sexualmente. Morenice e robustez eram, então, padrões do erotismo velado e de beleza” (DEL PRIORE, 2014, p. 30). Já de acordo com Nepomuceno (2012), esse estereótipo oriundo do período escravocrata era forte mesmo durante o século XX e a suposta sensualidade e sexualidade das mulheres negras apareciam na literatura e na música. Dessa forma,

[...] hoje, mesmo com todas as mudanças culturais, mulheres afrodescendentes, principalmente as mestiças ou “mulatas”, continuam a ser alvos do estereótipo de as mais sensuais e libidinosas entre as mulheres, perpetuado, principalmente, através da mídia, principalmente a televisão.

Esta herdou (e reproduziu até muito recentemente) dos romances e folhetins do período escravista personagens negras que obedecem a certo padrão de comportamento: ora humilde e resignada, ora infantilizada, ora irresponsável ou má, ora imoral ou sedutora (NEPOMUCENO, 2012, 404).

A observação de manifestações culturais emblematicamente brasileiras, tais como o carnaval, por parte de estrangeiros, ajudou a reforçar os estigmas das negras e mulatas. Del Priore (2014) afirma que o “gingado” era interpretado como um convite à libertinagem de acordo com uma ótica branca, burguesa e europeia, dessa forma, essas manifestações “afastavam o ‘povo’ do caminho da moralidade exigido pelo comportamento burguês, sacramentado na primeira metade do século XX” (DEL PRIORE, 2014, p. 147). A imagem estereotipada das mulheres negras fazia com que os homens brancos no Brasil se sentissem donos dos corpos dessas mulheres. Esses homens, na condição de *homem e patrão*, cometeram toda sorte de abusos contra elas no período de escravidão.

As mulheres africanas chegaram ao Brasil por volta de 1550, sendo que da África vinham para o país vários tipos de mulheres: mulheres do povo, guerreiras, princesas e rainhas (REZZUTTI, 2018). Entretanto, essas classificações pouco importavam em terras brasileiras, pois seu destino era a escravidão. Sofrendo humilhações e violência por parte dos patrões e de suas esposas, o silêncio era uma tática de sobrevivência. Além da música e da literatura contribuírem para o imaginário das mulheres negras como sensuais e sexualmente disponíveis para homens brancos, havia “ciertas creencias populares – como la creencia brasileña de que las relaciones sexuales con jóvenes negras vírgenes que ingresaban en la edad de la pubertad curaban la sífilis y la gonorrea”<sup>49</sup> (SOCOLOW, 2016, p. 210), as quais ajudavam a reforçar os estereótipos depreciativos relacionados às mulheres negras do Brasil.

Dentre as atividades praticadas pelas mulheres negras – cozinheiras, lavadeiras, empregadas etc. –, a prostituição era algo recorrente. Socolow (2016) explica que a prática da prostituição costumava ser algo imposto pelos patrões brancos ou algo escolhido pelas próprias mulheres negras, libertas ou não, como forma de sobrevivência. Também era comum que as escravizadas recorressem à prostituição para conseguir comprar a própria liberdade. Autoridades municipais,

---

<sup>49</sup> “Certas crenças populares – como a crença brasileira de que as relações com jovens negras virgens que ingressavam na idade da puberdade curavam a sífilis e a gonorreia” (Tradução nossa).

atentas às práticas das prostitutas, tentaram proibir a presença de mulheres negras nas ruas após o anoitecer.

Tal proibição não teve efeito e a prostituição seguiu acontecendo, bem como o abuso praticado pelos homens brancos, que buscavam favores sexuais das escravas negras, tanto no âmbito doméstico, quando estas trabalhavam como suas empregadas, quanto no espaço público. Em alguns casos essas mulheres recorriam à Justiça para queixar-se dos abusos que sofriam, entretanto poucas delas conseguiam reparação jurídica, visto que as autoridades costumavam priorizar a palavra dos homens brancos. Esses processos raramente beneficiavam as mulheres negras, o que demonstra que elas possuíam consciência das leis e como acionar a Justiça em busca de seus direitos. Por outro lado, muitas dessas mulheres optavam pelo silêncio em caso de assédio e/ou estupro, pois sabiam que dificilmente suas vozes seriam ouvidas. Nesse sentido, Socolow (2016, p. 169) afirma que:

Según las definiciones sociales y Morales del mundo ibérico, las mujeres de color, dada su mala “reputación” étnica, no podían tener honor. La conducta sexual “virtuosa” se veía fuera del entendimiento de las esclavas, y el código moral que privilegiaba la virginidad en las mujeres no alcanzaba ni a las mujeres negras ni a las mujeres mulatas. La sociedad no intentó poner límites a la sexualidad de las esclavas, peros sus dueños mismos controlaban la sexualidad de éstas restringiendo su libertad y gozando sin impedimentos el poder de acceder a sus cuerpos<sup>50</sup>.

Pelos apontamentos da autora, entendemos que a América portuguesa e a América espanhola em fase de colonização eram regidas por uma forte mentalidade machista, a qual outorgava aos homens brancos, na condição de patrões, direitos sobre os corpos das mulheres negras. Segundo Socolow (2016), o envolvimento das mulheres negras e escravizadas com os patrões era também uma tática de sobrevivência.

Muitas delas beneficiavam-se desses envoltimentos, visto que por meio dessas relações poderiam receber um melhor tratamento por parte dos patrões e ao mesmo tempo garantir a alforria. Além disso, as relações com homens brancos davam certo prestígio às mulheres negras. Em Cuba, havia o seguinte ditado: “mejor ser amante

---

<sup>50</sup> “Segundo as definições sociais e morais do mundo ibérico, as mulheres de cor, dada a sua má ‘reputação’ étnica, não podiam ter honra. A conduta sexual ‘virtuosa’ estava fora do entendimento das escravas, e o código moral que privilegiava a virgindade nas mulheres não alcançava nem as mulheres negras, nem as mulheres mulatas. A sociedade não tentou pôr limites na sexualidade das escravas, porém seus donos mesmos controlavam a sexualidade destas, restringindo sua liberdade e gozando sem impedimentos o poder de acessar seus corpos” (Tradução nossa).

de un hombre blanco que mujer de un hombre negro”<sup>51</sup> (SOCOLOW, 2016, p. 170).  
 Já no Brasil,

Quizás la esclava más famosa que utilizó su relación con un hombre blanco para alcanzar manumisión, riqueza y poder social fue la brasileña Chica da Silva. Chica nació en el distrito minero de Minas Gerais entre 1731 y 1735, hija de una esclava y de padre desconocido (probablemente el amo blanco de su madre). Chica, una parda de tez blanca, fue vendida a otro hombre blanco cuando era niña, y a los siete años trabajaba haciendo tareas domésticas de adultos. [...] más tarde fue comprada por João Fernandes, un joven juez desembargador que había vuelto recientemente a su Brasil natal. Deslumbrado por su belleza, la liberó a días de haberla comprado y se convirtió en su amante<sup>52</sup> (SOCOLOW, 2016, p. 170).

Chica e João não chegaram a se casar, mas viveram juntos durante 16 anos. A então alforriada Chica da Silva obteve um prestígio social em Minas Gerais que poucas mulheres negras tiveram. Alfabetizou-se e garantiu uma boa educação para os filhos. Com a morte de João, Chica passou a administrar os bens herdados pelo marido. Entretanto, nem todas as mulheres negras conseguiram beneficiar-se das relações que tiveram com homens brancos. Socolow (2016) explica que o caso de Chica da Silva foi uma exceção, visto que a maioria das mulheres negras sofriam, além dos abusos sexuais, severos castigos físicos por parte de seus patrões e as esposas destes. Suas relações amorosas com os homens brancos, em geral, eram efêmeras e dificilmente transformavam-se em casamento, pois as autoridades civis e eclesiásticas da época desaprovavam as relações inter-raciais.

Para Saffioti (2013), além dos afazeres domésticos e das relações sexuais, os senhores da casa-grande ainda conseguiam obter lucros econômicos das escravizadas prostituindo-as e “alugando-as” a outros brancos. “Além disso, os próprios senhores ou seus capatazes costumavam se servir sexualmente de suas escravas” (DIAS, 2012, p. 365). Havia, na época, conforme já mencionamos, uma rivalidade entre as mulheres negras e as brancas em relação aos homens brancos. Em geral, as negras mantinham-se na condição de amantes, e as brancas, na condição de esposas e filhas legítimas, herdeiras dos bens dos homens brancos.

<sup>51</sup> “Melhor ser amante de um homem branco que mulher de um homem negro” (Tradução nossa).

<sup>52</sup> “Talvez a escrava mais famosa que utilizou sua relação com um homem branco para alcançar alforria, riqueza e poder social foi a brasileira Chica da Silva. Chica nasceu no distrito mineiro de Minas Gerais entre 1731 e 1735, filha de uma escrava e de pai desconhecido (provavelmente o amo branco de sua mãe). Chica, uma parda de tez branca, foi vendida a outro homem branco quando era criança e aos 7 anos trabalhava realizando tarefas domésticas de adultos. [...] Mais tarde, foi comprada por João Fernandes, um jovem juiz desembargador que havia voltado recentemente a seu Brasil natal. Deslumbrado por sua beleza, liberou-a dias depois de havê-la comprado e converteu-se em seu amante” (Tradução nossa).

Homens e mulheres negras foram escravizados e oprimidos durante o período colonial do Brasil, entretanto, para Ribeiro (2018, p. 267), havia uma diferença na forma de escravizar pessoas negras de acordo com o sexo:

A grande diferença entre a mulher negra e o homem negro escravizados estava na maneira como sua sexualidade e direitos reprodutivos eram vistos. Se o senhor via na negra escravizada a possibilidade de exacerbar seus desejos sexuais e violentos através de estupros, a senhora via esses corpos como passíveis de maus-tratos quando notava o interesse de seu marido e de seus filhos. Já nas senzalas das grandes fazendas, as escravizadas tinham seu corpo e sua sexualidade cedidos para os próprios homens escravos, numa proporção média de uma para quatro.

O período de escravidão não se pautou somente por questões raciais, como também por questões de *gênero*, visto que a dicotomia *masculino/feminino* determinava as diferentes atribuições entre homens e mulheres escravizados. A pesquisadora e doutora em História Camillia Cowling (2018) afirma que tanto em Cuba quanto no Brasil, mais especificamente em Havana e no Rio de Janeiro, o *gênero* determinou o destino de homens e mulheres negras. Quanto às mulheres, inseridas em uma sociedade patriarcal, tinham seus corpos considerados como propriedades por parte de seus senhores.

“Os senhores do sexo masculino eram considerados *paterfamilias*, eram os chefes da família com autoridade sobre a esposa e os filhos e também sobre os dependentes, criados e escravos de ambos os sexos” (COWLING, 2018, p. 110, grifos da autora). Além disso, a distribuição de trabalhos entre os escravizados variava conforme o *gênero*: segundo essa ótica binária, os homens eram considerados mais aptos para os trabalhos no campo, sendo assim, trabalhavam em zonas rurais. Já as mulheres, designadas aos trabalhos domésticos, viviam nas cidades:

Mesmo que chegassem juntos, o destino de homens e mulheres vendidos para o Rio de Janeiro geralmente divergia. Os homens, que em geral eram os primeiros a ser vendidos no tráfico interno, eram também mais frequentemente enviados para fora das cidades, para as plantações de café. As mulheres eram com frequência compradas para ser empregadas nos serviços domésticos [...] ou mesmo como prostitutas, principalmente as mais jovens e de pele mais clara. De qualquer forma, elas tinham maiores chances de permanecer nas cidades (COWLING, 2018, p. 78).

Desse modo, as mulheres escravizadas estabeleciam profundas relações com as famílias brancas para as quais trabalhavam. Para Cowling (2018), atuando como empregadas domésticas e amas de leite – sendo que, muitas vezes, eram proibidas de amamentar os próprios filhos para priorizar as crianças brancas filhas dos patrões

– essas mulheres, frequentemente, envolviam-se, forçadamente ou não, com patrões, de forma que “exerceram um papel de mediadoras biológicas e sociais entre culturas e visões de mundo distintas” (COWLING, 2018, p. 47).

Boa parte da sociedade, incluindo escritores e intelectuais, era a favor da abolição da escravatura, mas nem todos movidos por intenções humanitárias e igualitárias. Muitos acreditavam que a prática da escravidão era uma ameaça à família enquanto instituição, visto que proporcionava o relacionamento entre brancos e negros, estes estavam relacionados a valores negativos e tidos como responsáveis pela degradação dos bons costumes (COWLING, 2018).

No que tange à abolição da escravatura, Cowling (2018) observa que homens e mulheres negras atuaram de formas distintas na busca pela liberdade. Os homens, geralmente, promoviam fugas, revoltas e crimes, o que, de certa forma, lhes garantiu um maior destaque como protagonistas na luta pela abolição. O fato de as mulheres negras estarem mais inseridas nas cidades do que os homens negros proporcionou-lhes algumas prerrogativas. Circulando pelos centros urbanos, essas mulheres, frequentemente, se informavam sobre leis abolicionistas e de que forma elas poderiam colocá-las em prática.

Cowling (2018) destaca a atuação das escravizadas na abolição da escravatura, visto que muitos dos processos judiciais foram iniciados por elas. Quando saíam vitoriosas desses processos, as mulheres libertas estendiam os ganhos à família, de modo que os homens, na condição de esposos, filhos, irmãos, etc., acabavam usufruindo das conquistas conseguidas pelas mulheres.

A autora atenta para o fato de que a História esqueceu ou ocultou a participação das mulheres negras na conquista da liberdade, priorizando a atuação dos homens negros, bem como o envolvimento de homens e mulheres brancas na abolição da escravatura, sobretudo a atuação da Princesa Isabel. “No Brasil, a imagem de ‘Redentora’ da Princesa Isabel, que libertou os escravos com a assinatura da Lei Áurea, em 1888, foi cuidadosamente construída pelos abolicionistas e pela Família Imperial ao longo das décadas de 1870 e 1880” (COWLING, 2018, p. 28).

Entretanto, a abolição da escravatura não configurou um momento de total liberdade das mulheres negras. Algumas continuaram a trabalhar na casa-grande, onde seus senhores tinham livre acesso às escravas enquanto “instrumento de prazer”. Outras tinham a prostituição como forma de sustento. Segundo Saffioti (2013, p. 252),

É óbvio que a prostituição das negras continuaria; não mais, porém, em virtude de sua condição de escrava, e sim por motivos em grande parte econômicos [...] e que constituem até hoje, um dos elementos mais significativos do comércio do sexo. Nos primeiros tempos após a abolição, interferia também no processo de prostituição a degradação moral a que tinha sido reduzida a mulher negra.

Quanto à educação e alfabetização de homens e mulheres negras no período escravocrata, Schwarcz (2019) afirma que, embora não formalmente proibida, era raro que senhores de escravos permitissem que seus cativos frequentassem escolas; o mais comum era que se sujeitassem a 18 horas de trabalho árduo, recebendo somente uma muda de roupa por ano e pouca água e comida. Já para Cowling (2018), tanto no Brasil como em Cuba não houve nenhum esforço por parte do governo em proporcionar educação, tampouco bem-estar para os ex-escravizados e seus descendentes. Nesse sentido, Nepomuceno (2012, p. 389) afirma que

Na Colônia e no Império, a condição jurídica de escravo vetava a negros e negras o acesso à educação formal; no pós-Abolição, por conta do racismo existente na sociedade, essa população encontrou muita dificuldade de obter um lugar nos bancos escolares da rede pública. Paradoxalmente, a educação sempre foi vista pelo segmento negro como um caminho eficaz, não só para a eliminação do preconceito racial como para a conquista de lugares menos subalternizados na sociedade.

Com a abolição da escravatura, os homens negros adquiriram certas vantagens que não contemplavam as mulheres negras. Eles passaram a ser considerados cidadãos brasileiros e tinham direito ao voto, o que não acontecia com as mulheres, fossem elas brancas ou negras. Dessa forma, a abolição da escravatura para as brancas significou serem consideradas menos cidadãs que os homens negros (SAFFIOTI, 2013). Entretanto, segundo Nepomuceno (2012), no que tange ao mercado de trabalho, os homens negros tiveram mais dificuldades em se inserirem. Por outro lado, as mulheres negras continuavam desempenhando trabalhos domésticos em casas de família e/ou como pequenas empreendedoras, “produzindo e vendendo suas próprias mercadorias” (NEPOMUCENO, 2012, p. 386). Com a dificuldade de inserção dos homens negros no mercado de trabalho, muitas vezes tocava às mulheres o sustento da casa e da família.

Ao contrário do que acontecia com as mulheres brancas da elite, que se comportavam como esposas submissas e passivas, as negras nunca foram consideradas frágeis, eram vistas como mais fortes e aptas para o trabalho pesado.

Contudo, conforme Nepomuceno (2012), elas não eram consideradas adequadas para trabalhar na indústria e comércio, onde era exigido “boa aparência”, modelo claramente branco, burguês e europeu, que durou até a década de 1990. Para a autora, justamente nessa década, havia um ideal de beleza inspirado em padrões europeus; em outras palavras, para serem consideradas de boa aparência, as mulheres precisavam ter a pele clara e o cabelo liso. Esse ideal de beleza afetava donos de empresas e estabelecimentos os quais insistiam em contratar apenas vendedoras e secretárias brancas.

Outro problema enfrentado pelas mulheres negras após a abolição da escravatura no Brasil foi a vinda de colonos brancos ao país, conforme explica Nepomuceno (2012). A nova elite do país encontrava-se inconformada por não contar com um “povo branco e homogêneo” e passou a pensar em estratégias de “branqueamento” do país. Uma delas seria substituir os trabalhadores negros por europeus brancos que estavam chegando ao Brasil:

Por trás disso estava a ideia de embranquecer a nação pela gradual desaparecimento dos negros – acusados de manchar a sociedade brasileira por conta de sua “raça” ou seu “primitivismo cultural” – com a mestiçagem sucessiva das gerações futuras. Em outras palavras, acreditava-se que, a partir dos estoques de “sangue ariano” do imigrante europeu, seria possível, num futuro breve, reduzir significativamente do fenótipo da miscigenada população brasileira os traços negroides emprestados pelos africanos (NEPOMUCENO, 2012, p. 384).

De acordo com Nepomuceno (2012), estabeleceu-se no Brasil uma “política de branqueamento”; essa cruel política fez com que muitos empregadores exigissem que os empregados fossem brancos, mesmo empregados domésticos. Tal política, além de limitar as ofertas de trabalho para as mulheres negras, promovia uma ideologia de apagamento dos negros no Brasil, tentando eliminar a presença de elementos culturais ou qualquer coisa que pudesse ser associada à raça negra. A partir dos apontamentos da autora, compreendemos que a abolição da escravatura, além de não proporcionar uma total liberdade para os negros, tampouco aboliu o preconceito racial.

Ao contrário, o racismo apenas ganhou novas nuances e adquiriu novas estratégias que garantiam sua permanência na sociedade. Uma dessas estratégias era a preferência por empregados brancos e europeus. Sendo assim, “embranquecer significava, numa sociedade que europeizava, compartilhar os valores dominantes

dessa cultura, ser um suporte dela” (SOUZA, 2019, p. 74). A estratégia do branqueamento não se restringia apenas ao campo laboral. Já em 1549, segundo Socolow (2016), o jesuíta Manuel Nóbrega sugeriu que fossem trazidas ao Brasil prostitutas portuguesas com o intuito de resolver o problema de escassez de mulheres brancas no país e assim evitar a miscigenação.

Se as mulheres, em geral, são apagadas da História, compreendemos que as negras são ainda mais. Muitas mulheres participaram de lutas e de revoluções, mesmo com poucos registros acerca disso e, no caso das negras, várias delas lutaram contra a escravidão, o que, de acordo com Melo e Thomé (2018), desconstrói as versões de que a escravidão teria sido aceita de forma passiva pelos negros. No entanto, a luta promovida pelas mulheres é pouco registrada e, desses poucos registros, a maioria prioriza o protagonismo das mulheres brancas. Para as autoras,

Em geral, as precursoras visíveis dessas lutas feministas no Brasil são brancas e escolarizadas; porque, numa sociedade dividida pela escravidão e discriminação racial, os registros históricos, quando assinalam mulheres, mostram histórias vividas por mulheres brancas e apenas menções a indígenas e negras (MELO; THOMÉ, 2018, p. 55).

Com esse histórico de opressões e violência, as mulheres negras carregam uma série de estigmas, “uma herança colonial escravista” (RAGO, 2004, p. 40) que, até hoje, legitima preconceitos e mistificações quanto à sua sexualidade. A visão dos homens brancos, europeus e cristãos sobre as negras contribui para o imaginário social que se tem delas. De acordo com hooks (2019), as mulheres negras estão em um lugar bastante peculiar na sociedade, pois além de sofrerem com a *opressão sexista*, também sofrem com o *racismo* e com a *opressão de classe*, o que lhes confere uma posição bem menos privilegiada em relação às mulheres brancas.

A autora explica que mulheres brancas e homens negros podem agir como opressores, bem como ser oprimidos. Entretanto, homens negros, ainda que sofram os prejuízos causados pelo racismo, podem oprimir mulheres, autorizados pelo *sexismo*. Já as mulheres brancas podem sofrer pelo *sexismo*, mas o *racismo* as legitima a explorar pessoas negras. A relação entre mulheres brancas e negras sempre foi marcada por tensão. Para hooks (2019, p. 88),

Historicamente, as mulheres brancas foram o grupo que, dentro da cultura supremacista branca, mais diretamente exerceu poder sobre as mulheres negras, e isso, geralmente, de um modo mais brutal e desumano do que racistas brancos do sexo masculino o fizeram. Hoje, apesar de os patriarcas, de um modo geral, ainda estarem no comando, as mulheres negras

geralmente trabalham em situações em que seu supervisor imediato, chefe ou figura de autoridade é uma mulher branca.

Portanto, o período escravista do Brasil foi marcado por violência, tensão e luta. Segundo Dias (2012, p. 360), nessa época, “sobreviver já era uma vitória”. Nesse sentido, compreendemos que sobreviver era por si só um ato de resistência, no qual os sujeitos escravizados precisavam adquirir táticas de sobrevivência usando a inteligência e capacidade de adaptação.

“É como se, a todo momento, fosse preciso inventar formas de não morrer, não adoecer e não enlouquecer enquanto serviam aos seus senhores” (DIAS, 2012, p. 360). As formas de resistir eram várias: fugas, lutas, rebeliões e até mesmo o canto, que servia para amenizar as árduas tarefas e, de certa forma, manter um vínculo com a cultura africana. No que se refere às fugas, “em alguns episódios, três gerações de mulheres (avó, mãe e filha) conseguiam fugir juntas” (DIAS, 2012, p. 369).

O período de escravidão no Brasil deixou marcas na sociedade que se mostram presentes até os dias atuais. Essas marcas, para Schwarcz (2019, p. 127), se manifestam nas violentas ações da polícia que punem muito mais a população negra do que a branca, além de postos de liderança serem comandados por brancos, de modo que ainda “não conseguimos romper com esse ciclo vicioso do passado”. Além disso, ainda para a historiadora, as prisões e os manicômios do país apresentam muito mais pessoas negras em comparação às brancas.

Schwarcz (2019) afirma que o país tem 55% da sua população composta por negros e pardos, sendo considerado o segundo maior país de população originária da África, perdendo apenas para a Nigéria. Entretanto, isso não garante à população negra uma sociedade igualitária e livre de preconceitos, pois “a escravidão nos legou uma sociedade autoritária, a qual tratamos de reproduzir em tempos modernos” (SCHWARCZ, 2019, p. 35).

Nesse sentido, de acordo com Souza (2019, p. 88), “o excluído, majoritariamente negro e mestiço, é estigmatizado como perigoso e inferior e perseguido não mais pelo capitão do mato, mas sim pelas viaturas da polícia com licença para matar pobre e preto”. Ainda para o sociólogo, as classes média e alta têm uma significativa parcela de contribuição na estigmatização de homens e mulheres negros, configurando, assim, uma extensão da escravidão:

A enorme estigmatização do preconceito escravocrata, que no nosso caso foi amplo e contava com o apoio de todas as classes acima dos abandonados,

tende a se introjetar na própria vítima. Aos escravos e seus descendentes foram deixados o achaque, o deboche cotidiano, a piada suja, a provocação tolerada e incentivada por todos, as agressões e até os assassinos impunes (SOUZA, 2019, p. 105-106).

A estigmatização dos sujeitos negros deu-se também na linguagem. Conforme já discutimos, a literatura, bem como cantigas populares contribuíram para reforçar o estereótipo da negra e/ou mulata como mulher libidinosa. Com o advento da escravidão, conforme Souza (2019), os negros foram associados a valores negativos e depreciativos; adjetivos como “feios”, “perigosos” e “preguiçosos” são relacionados às pessoas negras de “forma irônica, povoando o cotidiano com ditos e piadas preconceituosas” (SOUZA, 2019, p. 180).

O período de colonização do Brasil foi um período marcado por violência, pelo embate entre raças e sujeitos de distintas procedências e por dicotomias, tais como: *européu/indígena*, *branco/negro*, *homem/mulher*, dentre outras. Criaram-se hierarquias e hegemonias de forma que sujeitos foram estigmatizados. Destaca-se também que qualquer mulher que não se enquadrasse ao sistema patriarcal, cristão, burguês e heterossexual no Brasil colonial poderia sofrer algum tipo de punição.

Nesse sentido, as mulheres homossexuais carregam uma história particular e também com opressões. Conforme Foucault (2017, p. 350), em relação à homossexualidade, “foi por volta de 1870 que os psiquiatras começaram a constituí-la como objeto de análise médica: ponto de partida, certamente, de toda uma série de intervenções e de controle novos”. A partir disso, iniciou-se uma série de internações de sujeitos homossexuais no intuito de “curá-los”. Ainda para o filósofo, antes do século XIX, esses sujeitos eram considerados “libertinos” e/ou “loucos” e, muitas vezes, punidos de forma severa: “*todos serão percebidos no interior de um parentesco global com os loucos, como doentes do instituto sexual*” (FOUCAULT, 2017, p. 350, grifos do autor). Desse modo,

A homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX. Se antes as relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram consideradas como sodomia (uma atividade indesejável ou pecaminosa à qual qualquer um poderia sucumbir), tudo mudaria a partir da metade daquele século: a prática passava a definir um tipo especial de sujeito que viria a ser assim marcado e reconhecido (LOURO, 2020, p. 27).

Por meio desses apontamentos, compreendemos que a partir do século XIX é que o sujeito homossexual foi assim nomeado, vindo a ocupar um lugar social carregado de estigmatizações, rechaço; lugar que faz muitos sujeitos homossexuais

optarem pelo anonimato. Louro (2020) ainda destaca o papel de instituições, tais como a Igreja, a Escola e o Estado, na segregação desses sujeitos, que passaram a ser constituídos de “caráter desviante”, vistos como anormais e inferiores, expostos à violência, ataques e humilhações.

A imposição da monogamia, a repressão das práticas sexuais e o rechaço à homossexualidade, de acordo com Foucault (1984), estão diretamente ligados ao surgimento do cristianismo. “A desqualificação das relações entre indivíduos do mesmo sexo: o cristianismo as teria excluído rigorosamente, ao passo que a Grécia as teria exaltado – e Roma, aceito – pelo menos entre homens” (FOUCAULT, 1984, p. 17). Spargo (2017, p. 18) afirma que homens e mulheres, durante o século XVI, que desenvolvessem práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo eram vistos como pessoas que haviam cedido a “práticas sexuais vergonhosas e contrárias às leis de Deus e da terra”. Fry e Macrae (1985) pensam na homossexualidade a partir de um viés político e social, em que a homossexualidade não deve ser tema de estudo apenas da Psicologia e da Medicina.

Para Butler ([1990] 2003), o *gênero* é fruto de uma construção social, e para Foucault (1984), a sexualidade também é algo que se constrói socialmente, o mesmo se pode dizer da *homossexualidade*, de acordo com Fry e Macrae (1985), ela é vista de diferentes formas em diferentes civilizações e é mais ou menos rejeitada de acordo com a sociedade onde acontece:

De alguma forma, a tendência é de acreditar que homossexuais masculinos e femininos são biologicamente ou psicologicamente tão diferentes dos assim chamados heterossexuais, que seu comportamento pode ser compreendido em termos mais psicológicos e biológicos que sociais. É tido como “natural” que o homossexual masculino seja “afeminado” e a homossexual feminina “ máscula”, e assim as “bichas” e “sapatões” do folclore brasileiro adquirem o status de uma condição que nunca é social, mas sim natural. É também tido por muitos que os homossexuais são doentes ou, ao menos, neuróticos (FRY; MACRAE, 1985, p. 11-12).

As sociedades, desde épocas bastante antigas, construíram-se de modo que a procriação era valorizada; portanto, os homossexuais eram considerados “problemas” e “aberrações”; uma espécie de ameaça aos esquemas reprodutivos. O sujeito homossexual, de acordo com Spargo (2017, p. 20),

[...] foi transformado na figura patológica do perverso ou anormal, um caso de desenvolvimento interrompido, um caso que precisava de tratamento – em resumo, uma aberração da norma heterossexual. Como tal, ele estava sujeito à disciplina, à marginalização e aos efeitos subordinadores do controle social.

Para Beauvoir (2016), as mulheres homossexuais ou lésbicas nem sempre são, necessariamente, mulheres com trejeitos masculinos e não há nada biologicamente diferente nelas em relação às mulheres heterossexuais. A filósofa explica que

De bom grado imaginamos a lésbica com um chapéu de feltro, de cabelos curtos e gravata; sua virilidade seria uma anomalia traduzindo um desequilíbrio hormonal. Nada mais errôneo do que essa confusão entre a invertida e a virago. Há muitas homossexuais entre as odaliscas, as cortesãs, entre as mulheres mais deliberadamente “femininas”; inversamente, numerosas mulheres “masculinas” são heterossexuais. Sexólogos e psiquiatras confirmam o que sugere a observação corrente: em sua imensa maioria, as mulheres “malditas” são constituídas exatamente como as outras mulheres. Nenhum “destino anatômico” determina sua sexualidade (BEAUVOIR, 2016, p. 161).

De acordo com a filósofa, algumas lésbicas podem ser consideradas “masculinas” por apresentarem características masculinas e um comportamento semelhante ao dos homens. Essa visão, de acordo com Beauvoir (2016, p. 165), é equivocada, pois,

Com efeito, o homem representa hoje o positivo e o neutro, isto é, o masculino e o ser humano, ao passo que a mulher é unicamente o negativo, a fêmea. Cada vez que ela se conduz como ser humano, declara-se que ela se identifica com o macho.

Pela falta do órgão fálico masculino, as mulheres homossexuais são consideradas “castradas” e muitas veem a si mesmas como uma “mulher falhada” ou um “homem inacabado” (BEAUVOIR, 2016, p. 181). Segundo Wittig (2006), *lésbica* é um conceito que vai além das categorias de sexo (*homem* e *mulher*), pois o sujeito designado de *lésbica* não é considerado *mulher* em termos *políticos, econômicos e ideológicos*.

Para a autora, a condição de ser mulher é constituída por uma relação social específica com um homem, relação que pode ser chamada de subserviente e servil, uma vez que implica obrigações pessoais, físicas e também econômicas (trabalhos domésticos, deveres conjugais, produção ilimitada de filhos, etc.). As mulheres lésbicas, ao escaparem e rejeitarem esse tipo de relação, podem ser comparadas aos escravos quando escapam da escravidão e tornam-se livres.

As mulheres que optam pela vida religiosa igualmente conseguem não aderir às relações de poder dos homens sobre as mulheres. Porém, uma vez que não se

submetem a essas relações, conseqüentemente, tornam-se invisíveis, pois, de acordo com Wittig (2006), as mulheres são visíveis apenas quando são seres sexuais; já como seres sociais são totalmente invisíveis. Mesmo em movimentos que buscam a igualdade e o respeito para com os homossexuais, tanto homens quanto mulheres, segundo Fry e Macrae (1985), muitas vezes, nota-se que a participação dos homens é maior e suas vozes são mais ouvidas. Nesses movimentos, as mulheres homossexuais têm dificuldade em serem ouvidas e pouca atenção é dada aos seus problemas específicos devido à participação predominantemente masculina.

No que tange à América Latina do período colonial, para Socolow (2016), assim como o adultério feminino era considerado crime, o amor entre pessoas do mesmo sexo era igualmente rejeitado pela Igreja e pelo Estado. Ainda que as relações homossexuais fossem pouco citadas nos escritos coloniais, elas podem ser encontradas na forma de indícios de “amores ilícitos”, como nos registros da inquisição, nos expedientes penais e em outras fontes. Os escritos coloniais registraram com mais frequência os envolvimento entre homens, na época, considerados “sodomitas” e fortemente castigados devido às práticas homossexuais. Para a autora, a sodomia feminina era algo pouco entendido pelas autoridades exclusivamente masculinas, que demonstravam não compreender como se dava o sexo entre mulheres.

De acordo com Rezzutti (2018), o Brasil viveu seu período de inquisição com a chegada de Heitor Furtado de Mendonça no ano de 1591. O inquisidor punia pessoas consideradas pecadoras e de moral reprovável, e as mulheres homossexuais enquadravam-se nessa categoria. De vinte e nove mulheres acusadas de praticarem o “pecado de homossexualidade”, sete foram punidas. Dentre elas, o historiador destaca Paula de Siqueira e Felipa de Souza. As duas tiveram um relacionamento que resultou em punição:

Felipa foi obrigada a ouvir sua sentença de pé, na igreja da Sé, em Salvador, vestindo um camisolão comprido de linho cru áspero, segurando uma vela nas mãos. Seus pecados foram enumerados publicamente na igreja lotada. Terminado o ato, foi levado ao pelourinho, onde foi presa e açoitada diante de todos. Condenada em 1591, saiu da capitania em 1592 e nunca mais se teve notícias de seu paradeiro (REZZUTTI, 2018, p. 260).

O Brasil colonial configurava um período nada favorável às mulheres homossexuais. A reclusão ao âmbito doméstico, de certa forma, propiciava o estabelecimento de vínculos afetivos entre as mulheres. Esses vínculos, às vezes,

davam-se entre senhoras e escravas, devido à proximidade entre elas. A homossexualidade feminina era difícil de ser compreendida e enquadrada nos padrões heteronormativos e patriarcais da época, pois

Os homens, decididamente, não entendiam o que se passava sexualmente entre duas mulheres. Na cultura misógina, homem era homem e mulher era mulher: o ato sexual só podia ser compreendido com a presença toda poderosa do pênis, e, portanto, as mulheres só encenavam um simulacro do coito. Os inquisidores, por isso, consideravam agravante o uso de qualquer instrumento penetrante [...] Já que alguém tinha de ser o homem nesse tipo de relação, uma das mulheres era rotulada de “macho” [...] (ARAÚJO, 2013, p. 67).

Ainda que se tenha um número maior de registros de mortes de homens homossexuais durante a inquisição, isso não significa que mulheres não tenham sido perseguidas e mortas, como é o caso de Felipa. Assim como o período de escravidão deixou marcas que perduram até hoje na sociedade atual, o mesmo se pode dizer da perseguição que as mulheres e homens homossexuais sofreram no decorrer da História. Schwarcz (2019) explica que, de acordo com a Liga Brasileira das Lésbicas (LBL), no ano de 2012, cerca de 6% das vítimas de estupro que procuraram o Disque 100 do governo federal eram mulheres lésbicas. Dentre essas mulheres,

[...] havia um percentual considerável de denúncias de “estupro corretivo”, justificando com base na tese que a homossexualidade feminina derivaria de “orientações defeituosas” e poderia ser “resolvida” a partir de relações sexuais violentas e não consentidas com “homens de verdade”. Entre 2012 e 2014, as mulheres lésbicas responderam por 9% de toda a procura pelo serviço (SCHWARCZ, 2019, p. 202).

A historiadora pontua que existe uma perseguição muito forte contra as minorias sociais que podem configurar uma ofensa ou uma ameaça ao ideal de “família tradicional”. As minorias sociais, nas quais podemos incluir mulheres, negros, indígenas, a população LGBTQQ, além de sofrerem uma severa ação da polícia, carecem de representatividade na política e em outras esferas sociais.

Del Priore (2014) afirma que no Brasil, até a década de 1960, homens e mulheres homossexuais preferiam viver seus relacionamentos amorosos no anonimato; caso esses relacionamentos viessem a público, poderiam ser punidos, sofrendo toda sorte de preconceitos. Tratamentos médicos, incluindo injeções de insulina, convulsoterapia e internações em hospitais psiquiátricos, eram colocados em

prática como forma de tratar ou curar aquilo que era considerado anormal. A autora explica que

[...] entre a década de 30 e de 60, houve alterações significativas na composição e no desenvolvimento das subculturas homossexuais, em grandes centros como Rio e São Paulo, que acabavam por atrair migrantes homossexuais de todo o Brasil. A pressão que sofriam em suas localidades de origem, para ter um relacionamento “normal”, levavam muitos homossexuais a profundas crises familiares ou de saúde, obrigando-os a partir rumo à cidade grande. Ir para os centros em busca de trabalho, mas sobretudo para escapar da pressão familiar, era a meta para muitos (DEL PRIORE, 2014, p. 169).

A História mundial, nacional e/ou regional nos mostra as lutas, as dificuldades e os apagamentos enfrentados pelas mulheres, sejam elas negras, índias, prostitutas ou homossexuais. O resgate da história das mulheres nos leva a observar que a *condição de ser mulher* nunca é algo estático e um conceito totalmente acabado; ao contrário, é algo fluído e que muda de acordo com a sociedade e a época. Nesse sentido, Pinsky e Pedro (2012, p. 9) afirmam que o século XX é chamado “o século das mulheres” devido às transformações significativas, transformações que continuam no século XXI. De acordo com Scott (2012, p. 15, grifos da autora),

“Filha”, “esposa”, “mãe”, há muito tempo deixaram de ser as *únicas* identificações valorizadas da mulher na sociedade. Já há algumas décadas reconhece-se que as brasileiras ultrapassaram os espaços tradicionalmente reservados ao dito “sexo frágil” e desempenham, hoje, papéis e funções sequer sonhados por suas bisavós e avós. Foi uma longa estrada percorrida, com percalços e desvios, mas que se mostra, aparentemente, sem volta.

Desse modo, o resgate da atuação feminina na história do Brasil é imprescindível para que tenhamos conhecimento de nomes e vozes que por muito tempo foram “abafadas” e excluídas; entendemos que esse tipo de pesquisa traz à tona acontecimentos históricos realizados por mulheres no passado do Brasil, acontecimentos que pouco sabemos devido à carência de registros históricos (PRADO; FRANCO, 2012).

Por meio dos apontamentos apresentados neste capítulo, compreendemos que diferentes sociedades possuem diferentes noções de *gênero*. Existem distintas concepções do que é ser homem e/ou ser mulher de acordo com fatores históricos, sociais, culturais, políticos e ideológicos que engendram as sociedades. Como exemplo, temos os estudos realizados pela antropóloga Margaret Mead ([1935] 2015), nos quais a autora observou o modo como as sociedades *Arapesh*, *Mundurucum* e

*Tchambuli*, habitantes da Nova Guiné, se organizavam e moldavam o comportamento de homens e mulheres desde a infância. Essas sociedades, consideradas primitivas para os padrões ocidentais, mostravam uma outra maneira de distribuição de papéis de acordo com o sexo, bastante distinta da sociedade estadunidense, de onde Mead ([1935] 2015) é proveniente. Em síntese, a autora pôde verificar que

[...] em meio aos Mundugumor, que homens e mulheres se desenvolviam como indivíduos implacáveis, agressivos e positivamente sexuados, com um mínimo de aspectos carinhosos e maternais em sua personalidade. Homens e mulheres aproximavam-se bastante de um tipo de personalidade que, em nossa cultura, só iríamos encontrar num homem indisciplinado e extremamente violento. Nem os Arapesh nem os Mundugumor tiram proveito de um contraste entre os sexos; o ideal Arapesh é um homem dócil e suscetível, casado com uma mulher dócil e suscetível; o ideal Mundugumor é o homem violento e agressivo casado com uma mulher também violenta e agressiva. Na terceira tribo, os Tchambuli, deparamos verdadeira inversão das atitudes sexuais de nossa própria cultura, sendo a mulher o parceiro dirigente, dominador e impessoal, e o homem a pessoa menos responsável e emocionalmente dependente (MEAD, [1935] 2015, p. 267-268).

As observações realizadas pela antropóloga acerca dessas sociedades, que performam o gênero masculino e feminino de uma forma tão distinta das sociedades ocidentais, apontam que a Biologia não é o elemento principal que determina as vivências de homens e mulheres; o entorno cultural e social é que vai ser fator decisivo no modo como vivem distintos povos e civilizações. Nesse ponto, verificamos que os estudos de Mead ([1935] 2015) vão ao encontro dos apontamentos de Beauvoir (2016) e tantos outros estudiosos de *gênero*, ou seja, eles convergem na questão de que se deve evitar o determinismo biológico e considerar a complexa trama social que nos constitui como sujeitos e que faz com que nos reconheçamos como *homens e/ou mulheres*.

A Antropologia, por sua vez, tem mostrado como funciona a distinção entre *sexo* e *gênero* e como isso se dá em diferentes sociedades. Para exemplificar, Castañeda (2019) aponta sociedades onde existem mais de dois gêneros, como alguns povos indígenas norte-americanos. Os navajos admitem a existência de três gêneros: o *masculino*, o *feminino* e os *nadle*, que seriam pessoas de sexo indeterminado e podem casar-se com homens e mulheres, além de poder adotar a conduta e a vestimenta tanto do gênero masculino quanto feminino. No sudeste asiático, existem os *berdache*, pessoas que atuam como se fossem de outro *gênero*.

Em geral, são homens e são tratados respeitosamente em suas comunidades, visto que são considerados sábios e líderes espirituais. Já no Oriente Médio, os *omani*

são homens que performam o gênero feminino e podem relacionar-se com homens e mulheres. “Estos ejemplos nos muestran con claridad que el sexo biológico no basta para determinar la masculinidad o la feminidad y que la demarcación entre los géneros es mucho más fluida de lo que podríamos suponer”<sup>53</sup> (CASTAÑEDA, 2019, p. 95).

Para finalizar nossas discussões sobre *gênero*, entendemos que as concepções sobre o que é ser homem, segundo Louro (2014, p. 27), “diferem não apenas entre as sociedades ou momentos históricos, mas no interior de uma dada sociedade, ao se considerar os diversos grupos étnicos, religiosos, raciais, de classe que a constituem”. Os sujeitos são generificados no decorrer de suas vidas conforme as normas da sociedade em que estão inseridos, visto que a maioria delas possui a heterossexualidade como “norma”. A dicotomia *masculino/feminino* não dá conta da complexidade dos sujeitos.

Nesse sentido, tanto a sociedade de outros países como a sociedade brasileira e a sociedade gaúcha possuem distintos conceitos do que é ser homem e do que é ser mulher, como temos apontado nas reflexões teóricas até agora apresentadas e conforme observaremos em nosso gesto de análise. Todas as questões acerca de *gênero*, *raça*, *patriarcado* e *a história das mulheres*, entre outros tópicos abordados nesta tese, foram pertinentes e necessárias para que possamos compreender de que modo elas irão se significar na língua, ou, mais especificamente, nos verbetes que serão analisados, para, assim, também estabelecermos uma relação entre a Linguística e os estudos de *gênero*.

---

<sup>53</sup> “Esses exemplos mostram-nos com clareza que o sexo biológico não basta para determinar a masculinidade ou a feminidade e que a demarcação entre os gêneros é muito mais fluída do que poderíamos supor” (Tradução nossa).

## 6 AS PALAVRAS E A ENUNCIÇÃO: A REESCRITURAÇÃO DOS SIGNIFICADOS DOS VERBETES NO DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL

### 6.1 ENUNCIÇÃO: QUEM SOMOS, DE ONDE FALAMOS E SOBRE O QUE PODEMOS FALAR?

Neste capítulo, objetivamos explicar nosso vínculo teórico com as teorias benvenistianas sobre a enunciação, para entender a relação do sujeito com a linguagem e como isso se materializa no ato de enunciar. Em Guimarães (2005, 2018), buscamos a compreensão de como a enunciação se encontra afetada por questões socioculturais e políticas.

Não há registro de alguma sociedade humana que tenha sido capaz de organizar-se sem fazer uso da linguagem. A linguagem e as palavras atravessam todas as esferas da vida do sujeito, de forma que com elas nomeamos e classificamos outros sujeitos, bem como comunicamos, narramos, argumentamos e expressamos ordens e nossos desejos, anseios, opiniões.

Segundo o linguista francês Émile Benveniste ([1966] 2005, p. 284), os homens usam a linguagem como instrumento de comunicação, pois “não encontraram um meio melhor nem mesmo tão eficaz para comunicar-se”, por meio da linguagem, pode-se transmitir uma ordem, uma pergunta, um anúncio, provocando determinados comportamentos nos interlocutores. Complementando o linguista, Colombat, Fournier e Puech (2017, p. 222) afirmam que “isso se explica, sem dúvida, simplesmente pelo fato de a linguagem ser o meio de comunicação mais extensivo e utilizado pelos homens”.

Benveniste ([1966] 2005), no que tange à linguagem, atenta para duas questões: a primeira é que a linguagem pode ser transmitida por modos não linguísticos, isto é, gestos e mímica, e a segunda é que há um certo risco em comparar a linguagem a instrumentos, pois estes são criações do homem. Já a linguagem antecede a existência do homem. Sendo assim, instrumentos, tais como a picareta, são invenções do homem, enquanto a linguagem

[...] está na natureza do homem, que não a fabricou. Inclino-nos sempre para a imaginação ingênua de um período original, em que um homem completo descobriria um semelhante igualmente completo e, entre eles, pouco a pouco se elaboraria a linguagem. Isso é pura ficção. Não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber

a existência do outro. É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem (BENVENISTE, [1966] 2005, p. 285).

Ao tomar a fala como objeto, Benveniste ([1966] 2005) propõe problematizar a *subjetividade da linguagem*. Para o linguista, ela consiste no fato de que um locutor se reconhece como sujeito por meio da linguagem. Na linguagem e *pela* linguagem, o sujeito emprega a língua ao fazer uso do *eu* para dirigir-se a um *tu*, numa espécie de eco, pois aquele que é tratado por *tu* também se torna *eu* para enunciar: “todo homem se coloca em sua individualidade enquanto *eu* por oposição a *tu* e *ele*” (BENVENISTE, [1966] 2006, p. 68, grifos do autor). A relação entre *eu* e *tu* é, portanto, dialógica e se dá porque esse *eu* dirige-se a um *tu* e vice-versa. A *terceira pessoa*, também chamada de *não-pessoa* e referida pelo *eu* e *tu*, é na língua representada pelo pronome *ele*.

A terceira pessoa está fora da relação intersubjetiva que *eu* e *tu* estabelecem, uma vez que essas formas pronominais representam a categoria de pessoa na linguagem. Essa *terceira pessoa/não-pessoa/ele* é aquele de quem se fala, aquele ou aquilo sobre o qual se enuncia algo. Assim, todas as línguas possuem um *eu*, para que o sujeito possa apropriar-se do *eu* para enunciar, pois sem a presença do *eu* “nenhuma linguagem é possível” (BENVENISTE, [1966] 2006, p. 69). Quanto a isso, o linguista Valdir do Nascimento Flores (2013, p. 108) complementa que

Entre um e outro há oposição e complementaridade, uma vez que a referência é atribuída, simultaneamente, a ambos. O mesmo ato que dá existência a “eu” dá existência a “tu”. A noção de pessoa é, ela mesma, constituída pela reciprocidade: o dizer que implica a subjetividade também implica a intersubjetividade. Disso decorre a dualidade e a indissociabilidade da noção de pessoa. Estão na língua, juntas, subjetividade e intersubjetividade.

De acordo com Benveniste ([1966] 2005), *eu* e *tu* são formas linguísticas que indicam as pessoas do discurso, são complementares e reversíveis. Não há na língua outras formas de expressão da pessoa:

A linguagem só é possível porque cada locutor se apresenta como *sujeito*, remetendo a ele mesmo como *eu* no seu discurso. Por isso, *eu* propõe a outra pessoa, aquela que, sendo exterior a “mim”, torna-se o meu eco – ao qual digo *tu* e que me diz *tu* (BENVENISTE, [1966] 2005, p. 286, grifos do autor).

Assim, entendemos que a subjetividade da linguagem possui uma relação direta com a natureza dos pronomes. Todo e qualquer locutor se apropria da língua como um todo para referir-se a si mesmo como *eu* – “cada *eu* tem a sua referência

própria e corresponde cada vez a um ser único, proposto como tal” (BENVENISTE, [1966] 2005, p. 278) – e assim produz um determinado discurso que se dirige a um *tu*:

*Eu* significa “a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém *eu*”. [...] *eu* só pode ser identificado pela instância de discurso que o contém e somente por aí. Não tem valor a não ser na instância na qual é produzido [...]. A definição pode, então, precisar-se assim: *eu* é o “indivíduo que enuncia a presente instância de discurso que contém a instância lingüística *eu*” (BENVENISTE, [1966] 2005, p. 286, grifos do autor).

Estabelecendo uma relação com o *eu*, os advérbios *aqui* e *agora* “delimitam a instância espacial e temporal coextensiva e contemporânea da presente instância do discurso que contém *eu*” (BENVENISTE, [1966] 2005, p. 279). Sendo assim, entendemos que todo sujeito que se apropria do pronome *eu* para enunciar o faz para situá-lo em um *espaço* e *tempo* determinados do dizer. Cada sujeito se apropria do *eu* para enunciar e produzir sentidos.

Ao problematizar a subjetividade na linguagem e a relação intersubjetiva estabelecida pela relação *eu* e *tu*, Benveniste ([1966] 2006, p. 82) chega ao conceito de *enunciação*: ela “é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização”. Para que a *enunciação* aconteça, é necessário um locutor, que se apropria do *eu* para enunciar:

Por fim, na enunciação, a língua se acha empregada para a expressão de uma certa relação com o mundo. A condição mesma dessa mobilização e dessa apropriação da língua é, para o locutor, a necessidade de referir pelo discurso, e, para o outro, a possibilidade de co-referir identicamente, no consenso pragmático que faz de cada locutor um co-locutor (BENVENISTE, [1966] 2005, p. 286, grifos do autor).

De uma outra perspectiva enunciativa e ao mesmo tempo filiado aos estudos de Benveniste e do linguista Oswald Ducrot (1984, p. 168) – para o qual a *enunciação* é um “acontecimento histórico, isto é, o fato de uma frase ter sido objeto de um enunciado” –, Guimarães (2005, p. 8) afirma que

Tratar a enunciação, coloca de saída a questão do sujeito que enuncia, e assim a questão do sujeito na linguagem. E para os meus propósitos isto deve levar a uma recolocação do lugar dos estudos da enunciação num espaço distinto do que eles tiveram ou têm ainda em certas de suas formulações. Para mim o tratamento da enunciação deve se dar num espaço em que seja possível considerar a constituição histórica do sentido [...].

Nesse sentido, o linguista considera a importância da História e do contexto sócio-histórico e político em que a *enunciação* acontece, visto que define a

*enunciação* “como o acontecimento sócio-histórico da produção do enunciado” (GUIMARÃES, 2008, p. 78). Considera também a *temporalidade* em que a *enunciação* ocorre, a temporalidade não é criada pelo sujeito que enuncia, e sim o sujeito que é “tomado na temporalidade” (GUIMARÃES, 2005, p. 12). Esses elementos são significativos no ato de enunciar, “ou seja, não se enuncia enquanto ser físico, nem meramente no mundo físico. Enuncia-se enquanto ser afetado pelo simbólico e num mundo vivido através do simbólico” (GUIMARÃES, 2005, p. 11). Já o enunciado “se caracteriza como um elemento de uma prática social” (GUIMARÃES, 2008, p. 73).

Para o autor, a *enunciação* tem sido um conceito bastante significativo para os estudos linguísticos: a “enunciação diz respeito a algo que ocorre quando se diz algo. Trata-se para nós, de um acontecimento, o acontecimento do dizer” (GUIMARÃES, 2018, p. 18-19). O acontecimento da *enunciação*, então, produz sentidos e se dá pelo funcionamento da língua. Esse funcionamento acontece naquilo que Guimarães (2005, 2018) denomina *espaço de enunciação*, esse espaço não é, necessariamente, físico, tampouco geográfico; é um espaço do funcionamento do sentido, que produz efeitos na enunciação quando os falantes de uma determinada língua a colocam para funcionar, lhe dão existência:

O espaço de enunciação é assim decisivo para se tomar a enunciação como uma prática política e não individual ou subjetiva, nem como uma distribuição estratificada de características. Falar é assumir a palavra neste espaço dividido de línguas e falantes (GUIMARÃES, 2005, p. 22).

Compreendemos que, dessa forma, os falantes se entendem, produzem discursos, discursos afetados pelo social, pelo político e pelo histórico. De tal modo que

Isto leva a considerar que a língua não é algo abstrato, é algo histórico, se apresenta pela prática humana, por relações que fundamentam o funcionamento desta prática cuja característica é a de produzir significações: a linguagem. [...]

Ou seja, o espaço de enunciação é o espaço de relações de línguas no qual elas funcionam na sua relação com falantes. Assim, não há línguas sem outras línguas, e não há línguas sem falantes e vice-versa (GUIMARÃES, 2018, p. 23).

Por conseguinte, entendemos que os falantes são sujeitos atravessados pela língua. Quando a colocam em funcionamento, esse gesto nunca é desprovido de conflitos, tensões e embates. Em determinados contextos e lugares, alguns sujeitos são mais autorizados a falar do que outros por uma série de fatores. Em nosso caso,

tomo uma perspectiva teórica e analítica sobre as palavras e a enunciação. Sendo assim, consideramos que é justamente ela, a língua, que nos autoriza a estabelecer um diálogo com diferentes campos do saber, visto que a *língua* é também histórica e social. Por isso, torna-se pertinente uma articulação com outros campos das Ciências Humanas e Sociais para compreendermos como a Linguística, a História, a Sociologia e a Política atravessam os sujeitos e o modo como eles se enunciam na língua e nela se significam.

Entendemos que a *língua*, nunca estática e sempre fluída, acompanha as mudanças da sociedade. Além da *língua* como objeto de estudo, temos o *gênero* e a *raça* como categorias de análise. Quando se pesquisa sobre *gênero* e *raça*, cria-se um vínculo com outros campos do saber, além dos já mencionados, também com a Psicanálise, Antropologia, Política, etc. Ter consciência de todas essas questões sociais, históricas, culturais e políticas que se materializam na língua e nas definições de palavras é o que diferencia, segundo Nunes (2010c), o estudioso e/ou analista de dicionários de um leitor comum que consulta instrumentos linguísticos apenas para sanar dúvidas sobre significados de palavras.

Consideramos, então, sábias e sensatas as palavras de Rezzutti (2018) na introdução de seu livro *Mulheres do Brasil: a história não contada*. O historiador, além de se mostrar consciente sobre o lugar de onde enuncia, demonstra respeito e consideração com o *outro* – nesse caso, o *outro* são as mulheres –, conforme podemos observar no enunciado a seguir:

[...] respeitando a voz de cada uma dessas mulheres, peço licença para falar sobre elas de um ponto de vista histórico. Eu quero contar como elas foram apagadas ou tiveram seu papel diminuído. Como foi a luta de muitas das que hoje até são conhecidas, mas tiveram a história do seu passado narrada parcialmente (REZZUTTI, 2018, p. 17).

No enunciado acima, notamos a *enunciação* de um sujeito que admite não pertencer a um grupo – o das mulheres – e, ao pedir licença, isso configura um gesto no qual solicita autorização para poder enunciar/falar sobre o *outro*. Todo sujeito que fala/enuncia se apropria do *eu*, dialoga com um *tu* e fala/enuncia sobre um *terceiro*, o *outro*, a *pessoa não-marcada*, o *ele*. Uma vez que a linguagem tem relação direta com a sociedade (BENVENISTE, [1966] 2006), todo sujeito que fala/enuncia está afetado pelo social e produz discursos sobre o *outro*. Colocando a língua em funcionamento, dirige-se a outros sujeitos na intersubjetividade e produz sentidos.

## 6.2 DEPRECIAR E ESTIGMATIZAR: QUANDO OS PRECONCEITOS SE MATERIALIZAM NA LÍNGUA

Nos propomos, enquanto pesquisadores, a analisar na presente tese o que identificamos como *definições depreciativas* que aparecem nos verbetes<sup>54</sup> *china*, *machorra* e *morocha*, para tanto, faz-se necessário discutir as seguintes questões: afinal, o que é *depreciar*? O que é *depreciativo*? E o que seria *estigmatizar*? O que é um sujeito *estigmatizado*?

O gesto de depreciar pela linguagem é uma forma de desqualificar sujeitos, forma atravessada por ideologias patriarcais, colonialistas e racistas. Quando um sujeito deprecia outro sujeito o faz por considerar que o *outro*, de alguma forma, não se encaixa nos padrões vigentes de grupos sociais hegemônicos. Esse *outro*, por sua vez, necessita receber um nome que signifique seu papel na sociedade e é pela linguagem que o sujeito é considerado “anormal”, “diferente”, um exemplo a não ser seguido.

Se *depreciar* é criar categorias para desqualificar o *outro*, *depreciativo* é a qualidade/a designação resultante do gesto de *depreciar*, materializando-se na linguagem, nas palavras, enunciados, discursos, etc. É essa designação depreciativa que identificamos nos verbetes *china*, *machorra* e *morocha* que compõem o *corpus* da nossa pesquisa. Destacamos ainda que em tais palavras, assim como em muitas outras da língua portuguesa, as definições com teor depreciativo são herança de um sistema colonial e escravagista do Brasil do período colonial. Nessa linguagem depreciativa, há, portanto, vestígios de um pensamento branco e colonizador que desqualifica tudo o que é diferente.

---

<sup>54</sup> Entendemos que *verbo* é a palavra contida e registrada pelos dicionários. Os verbetes podem nomear e definir sujeitos, de modo que as definições podem gerar uma rede semântica depreciativa em relação aos sujeitos nomeados (NUNES, 2010b). Nem as palavras nem a linguagem são neutras (ORLANDI, 2000), o mesmo se pode dizer dos verbetes, ou seja, “o verbo é uma possibilidade de representar o sujeito e sua relação com o social, com o histórico. Para dar conta da especialidade como um todo complexo, o dicionário precisa estar atento às particularidades sociais, históricas e ideológicas do sentido da palavra empregado por essa área. Uma palavra pode significar de uma forma para uns e diferente para outros” (FLORES, L., 2019, p. 137). Ainda para o autor, o verbo é constituído de tal forma que suas definições em forma de enunciados descrevem, explicam e definem, revelando o ponto de vista dos sujeitos produtores de dicionários. Como veremos em nossas análises, os verbetes são formados por enunciados que significam questões de *gênero* e de *raça*, ou seja, o modo como a sociedade entende o que é ser *homem*, *mulher*, *negro(a)*, *indígena*, etc.

Os estudos do sociólogo canadense Erving Goffman ([1963] 2019) nos auxiliam teoricamente a refletir sobre os conceitos de *estigmatizar* e *estigma*. Goffman ([1963] 2019) analisa como certos mecanismos tornam alguns sujeitos inadequados para a sociedade e para uma aceitação social. Segundo o autor, foram os gregos que criaram a palavra *estigma* para se referirem aos sinais corporais que denotavam algo de extraordinário ou de mal nos sujeitos que apresentassem tais sinais.

Alguns sinais eram feitos cortando ou queimando corpos de pessoas com o intuito de sinalizá-las como escravas, fugitivas e/ou traidoras. Uma vez marcados, esses sujeitos passavam a ser evitados pela sociedade grega. Essa forma de categorizar sujeitos ainda persiste na sociedade atual, de maneira que quando um estranho nos é apresentado, procuramos analisá-lo para saber em que categoria enquadrá-lo, depositando sobre ele uma série de expectativas de acordo com as nossas próprias preconcepções:

Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande – algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem – e constitui uma discrepância [...] (GOFFMAN, [1963] 2019, p. 12).

O chamado “sujeito estranho” passa logo a fazer parte de uma categoria, ou seja, pode integrar a categoria que separa os sujeitos em “desejados” ou “não desejados”, dos “confiáveis” ou “não confiáveis”, dos “perigosos” ou “não perigosos”, etc. A partir dessa categorização que surgem os *estigmas*, pois certas características dos sujeitos podem ser entendidas como defeito, fraqueza e/ou algo estranho que leva a uma desqualificação. Goffman ([1963] 2019) explica que existem três tipos de estigmas: **1.** Abominações do corpo (compreendem as deformidades físicas); **2.** Culpas de caráter individual (distúrbios, vícios, homossexualidade, etc.) e **3.** Estigmas tribais de *raça*, *nação* e *religião*.

Ainda para o sociólogo, a sociedade constrói uma ideologia sobre os sujeitos que possuem algum tipo de estigma para explicar sua inferioridade e o perigo que esses sujeitos representam, como se eles não fossem “completamente humanos”. Entendemos que essa ideologia, além de originar preconceitos, gera um grupo de palavras de viés depreciativo, tais como “retardado”, “aleijado” e “bastardo”, que

exemplificam um conjunto de léxicos relacionado ao depreciativo e oriundo da ideologia que serve para estigmatizar os sujeitos.

Esses sujeitos estigmatizados vivem constantemente vigiando a si mesmos, de acordo com Goffman ([1963] 2019). Temem o julgamento dos considerados “normais”, sabem que em determinados locais sua presença não é permitida e em alguns casos podem se utilizar de disfarces para serem aceitos nos lugares onde geralmente não o são. Nesse sentido, Parcianello (2011, p. 29) afirma que

O estigma, neste caso, diz respeito mais pontualmente a um aspecto físico ou psíquico do sujeito que o afasta da “normalidade”. É uma marca que o diferencia dos demais por não apresentar um conjunto de traços positivos, mas por ser esta marca de valor negativo ou por significar algo que deveria existir – o suposto elemento de normalidade.

Portanto, o *estigma* é construído social e historicamente, os sujeitos *estigmatizados* são aqueles que, dentro das relações de poder de uma determinada sociedade, são submissos e depreciados. Nas palavras de Goffman ([1963] 2019, p. 7), o *estigma* marca “a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena”. O *estigma* se origina de uma construção imaginária que se faz de um grupo social ou de um sujeito e essa ideia passa a designar esse grupo ou sujeito como se ele(s) tivesse(m) um menor valor na sociedade. Quando se estigmatiza, a ideia construída sobre determinado(s) sujeito(s) se “petrifica” e é pouco (poderíamos dizer quase nunca) questionada.

O estigma acaba sendo uma representação depreciativa de um sujeito ou de um grupo de sujeitos. Nesse sentido, Schwarcz (2019) afirma que cada sociedade elabora seus próprios marcadores de diferença; esses marcadores podem ser físicos e sociais, capazes de originar formas de preconceito e discriminação. Quando esses marcadores de diferença – tais como *raça*, *geração*, *local de origem*, *gênero* e *sexo* – se internalizam na sociedade, alguns sujeitos são excluídos e a eles são negados certos direitos, como o da cidadania plena. “Em nossa sociedade, o uso perverso de tais categorias tem gerado todo tipo de manifestação de racismo, levado ao feminicídio, produzindo muita misoginia e homofobia” (SCHWARCZ, 2019, p. 175).

Assim, estabelece-se uma relação binária entre os sujeitos considerados *normais* e os *anormais*, sendo que estes últimos são excluídos devido aos estigmas que os significam como *anormais*. De acordo com Petri (2009a, p. 39), “o ‘outro’ (que se acha e se diz normal) não aceita o ‘diferente’ como seu par”. Nesse sentido, para

Biazus (2015, p. 62), “a sociedade passa a determinar o que é errado e o que é certo, o que é normal e o que é anormal, o que é aceito e o que é rejeitado. Ser diferente ou estar fora dos padrões considerados normais para ‘a tal’ sociedade contemporânea representa exclusão”.

O *outro*, por sua vez, é *etiquetado, rotulado e estigmatizado* na sociedade. Para finalizar a discussão sobre o(s) sujeito(s) estigmatizado(s), apresentamos uma afirmação de Passamani (2011, p. 29): “as pessoas são complexas demais para caber em rótulos tão primários”. O provocativo enunciado nos instiga a refletir sobre a necessidade que a sociedade possui de “rotular” os sujeitos, principalmente aqueles que carregam *estigmas*.

### 6.3 FORMAS E FUNCIONAMENTO DE *GÊNERO* NA LINGUAGEM

Quem confia nos dicionários (e desconfia do que ali não está) talvez tenha dificuldade em iniciar este diálogo. [...] as palavras podem significar muitas coisas. Na verdade, elas são fugidias, instáveis e têm múltiplos sentidos (LOURO, 2014, p. 18).

As hierarquias e/ou relações assimétricas entre homens e mulheres são reforçadas em diversas esferas sociais – igreja, escola, família, Publicidade, etc. – e, conseqüentemente, se materializam na *linguagem*. É *na e pela linguagem*, tal como propõe Benveniste ([1966] 2005), que a pessoa se significa como sujeito. Na linguagem, estão disponíveis as formas linguísticas como uma ferramenta para *rotular, categorizar, etiquetar* outros sujeitos. Portanto, a linguagem, no que tange ao *gênero*, nunca é isenta de ideologias e tampouco transparente. Nesse sentido, concordamos com Zinani (2013, p. 34):

A investigação, e o entendimento da linguagem é básico para eliminar os preconceitos, já que é através da linguagem que se constrói a identidade e se efetivam os relacionamentos. Por esse motivo é relevante tornarem-se explícitas as relações entre gênero e ideologia expressas através da linguagem.

A construção de *gênero* é, além de sociocultural, linguística. Ou seja, nas esferas que constroem o *gênero* e distinguem os corpos, como a Biologia, a História e a Cultura, a língua, a linguagem e o discurso também se incluem. Um corpo não é sexuado apenas pelos processos biológicos; o é também pelo discurso que se produz sobre ele. Nesse sentido, conforme Louro (2014), o determinismo biológico que por

muito tempo definiu as diferenças entre homens e mulheres, acarretando em exclusões e hierarquias sociais, já não pode mais ser aceito na contemporaneidade, pois as construções sociais de *gênero* são muito mais complexas.

Assim, entendemos que o sexo biológico produz efeitos de sentido que vão além da Biologia; os campos social e cultural atuam de maneira significativa nas concepções de gênero masculino e feminino. A cada sujeito, de acordo com o seu sexo biológico, serão atribuídas certas características, ditas masculinas ou femininas, de modo que a linguagem apresenta uma significativa importância nesse processo. Para Goelner (2003, p. 29, grifos nossos),

**O corpo é também o que dele se diz** e aqui estou a afirmar que **o corpo é construído pela linguagem**. Ou seja, a linguagem não apenas reflete o que existe. Ela própria cria o existente e, com relação ao corpo, **a linguagem tem o poder de nomeá-lo, classificá-lo, definir-lhe normalidades e anormalidades**, instituir, por exemplo, o que é considerado um corpo belo, jovem e saudável. Representações estas que não são universais nem mesmo fixas. São sempre temporárias, efêmeras, inconstantes e variam conforme o lugar/tempo onde este corpo circula, vive, se expressa, se produz e é produzido.

Formas de opressão, conseqüentemente, se significam na linguagem. De acordo com Louro (2014, p. 71), “a linguagem institui e demarca os lugares dos gêneros não apenas pelo ocultamento do feminino, e sim, também, pelas diferenciadas adjetivações que são atribuídas aos sujeitos”. Para Zinani (2013, p. 17, grifos nossos), a situação das mulheres “é perpassada pelo discurso, uma vez que normas e modelos, através dos quais se criam as redes de dominação, são estabelecidos *na e pela* linguagem”. Portanto, a linguagem nunca é neutra, e a escolha lexical para referir-se a cada gênero nunca é feita de maneira aleatória.

As escolhas semânticas para designar as meninas colocam-nas em uma posição de subserviência – por exemplo, “meiga” e “delicada” –, enquanto para os meninos usam-se adjetivos como “corajoso” e “forte”. De acordo com a doutora em Educação Jimena Furlani (2003), o aumentativo e o diminutivo podem também reforçar as diferenças entre os gêneros, para se referir às meninas, são frequentemente usadas expressões como “menininha”, “bonequinha”, e aos meninos, “garotão”, “filhão”, entre outros. Para a autora, mesmo a escolha dos verbos não é feita ao acaso, pois tais questões referem-se às formas que são indicadoras do funcionamento semântico e produzem sentidos. Os meninos são educados “para

trabalhar” e as meninas para “maternar”. Portanto, o léxico referente às mulheres é resultado de práticas sociais opressoras, pois, de acordo com Zinani (2013, p. 37),

[...] um léxico negativo em relação à mulher pode estimular a negatividade. O outro problema questiona se as transformações na forma da linguagem podem ocasionar modificação do papel da mulher na sociedade. Considerando que a linguagem tem poder demiúrgico, quem a domina tem o controle do pensamento, conseqüentemente, da realidade.

Ainda para a autora, “é na linguagem que o indivíduo social é construído” (ZINANI, 2013, p. 93), sendo a linguagem capaz de transformar a política e o mundo. É por meio da linguagem que se criam preconceitos e estereótipos, “já que alguns termos do léxico apresentam traços semânticos que são positivos quando relacionados ao masculino e negativos quando se referem ao feminino” (ZINANI, 2013, p. 222).

#### 6.4 RACISMO LINGUÍSTICO: A LINGUAGEM FOI ESCRAVIZADA?

Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco [...] (FANON, [1952] 2008, p. 94).

Assim como as construções sociais acerca de *gênero* deixam marcas na linguagem, o mesmo se pode dizer das questões de *raça*. Propomos, neste subcapítulo, discutir como o período de colonização, no qual houve contatos geralmente conflituosos entre brancos e negros, produziu um léxico racista. Trazemos aqui alguns apontamentos do psiquiatra e filósofo Frantz Fanon ([1952] 2008). Em uma de suas mais célebres obras, *Pele Negra, máscaras brancas*, publicada originalmente em 1952, o psiquiatra trata dos complexos causados pelo contato entre negros e brancos.

Mais especificamente, nessa obra, Fanon ([1952] 2008) centra-se na questão dos negros habitantes da ilha da Martinica e suas relações assimétricas com os brancos franceses. O autor considera a linguagem como fundamental no processo de colonização, pois colonizar implica também em impor a língua do colonizador ao colonizado. Nesse sentido, nas palavras de Fanon ([1952] 2008, p. 33), “falar é estar

em condições de empregar uma sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”.

A imposição da linguagem do colonizador, bem como seus costumes e cultura, causa toda sorte de complexos no povo colonizado, ocasionando o “sepultamento de sua originalidade cultural” (FANON, [1952] 2008, p. 34). De acordo com o autor, o sujeito negro passa a adquirir valores da nação civilizadora, ou seja, de uma cultura outra e isso inclui a linguagem. Assimilando tais valores, o sujeito negro passa a rejeitar aquilo que o autor chama de “negridão”, vendo a si mesmo cada vez mais como branco. No que tange aos jovens negros da Martinica, considera-se que aqueles que possuem o domínio da língua francesa “falam como brancos”.

Assim como para Beauvoir (2016) o *outro* para o *homem* é a *mulher*, para Fanon ([1952] 2008), o *outro* para o *sujeito branco* é o *negro*. Esse *outro*, por sua vez, é vítima de toda sorte de preconceitos, racismo e o discurso que se faz sobre ele é construído por brancos. O psiquiatra afirma que é o ponto de vista do racista que cria o inferiorizado. Conforme discutimos no subcapítulo 5.3.2 *Um olhar para índias, prostitutas, negras e homossexuais*, durante a escravidão, o olhar branco, europeu, burguês e masculino sexualizou as negras e mulatas, tratando seus corpos como públicos, o mesmo aconteceu com os homens negros.

Dessa maneira, “para a maioria dos brancos, o negro representa o instinto sexual (não educado). O preto encarna a potência genital acima da moral e das interdições” (FANON, [1952] 2008, p. 152). Conforme já discutimos no capítulo 4 – Gênero e raça: significações *na* e *pela* linguagem –, a racionalidade, a inteligência e a bravura são associadas aos homens, e as qualidades consideradas femininas são vistas como mesquinhas, inferiores, algo semelhante ocorre na construção social de sujeitos brancos e sujeitos negros. De acordo com o autor, os negros passaram a ser associados ao *mal*, ao *feio*:

Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. [...] O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém; e do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz feérica, paradisíaca. Uma magnífica criança loura, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável com uma magnífica criança negra, algo absolutamente insólito (FANON, [1952] 2008, p. 160).

Fanon ([1952] 2008) ainda sintetiza a situação do sujeito negro na Europa: lá, esse sujeito é associado a valores inferiores e negativos, ao *imoral*, ao *não belo*, ao

*pecado* e ao *biológico/sexualizado/genital*. Mesmo os brancos, quando apresentam algum tipo de comportamento reprovável, possuem “alma de preto”. Nesse sentido, Gabriel Nascimento (2019) apresenta algumas reflexões sobre como a associação a esses valores negativos (“lado escuro da vida”, “cabelo ruim”), bem como outras formas de racismo se dão por meio da linguagem.

Para ele, os sujeitos negros não se reconheciam, antes do advento da escravidão, pela palavra francesa *nègre* (*negro* em português). Ou seja, para o linguista, a própria palavra “negro” é uma invenção branca; “uma criação da branquitude” (NASCIMENTO, 2019, p. 76) que ganhou ênfase na expansão do tráfico negreiro. *Negro*, então, passou a ser uma categoria discursiva e histórica, e os sujeitos negros adotaram a língua do colonizador como estratégia de sobrevivência durante o período de escravidão.

No período de colonização do Brasil, o *racismo* cresceu e estabilizou-se. Do ponto de vista das Ciências Sociais, o *racismo* tem como aspecto principal “a separação ontológica entre seres humanos de primeira classe e seres humanos de segunda classe” (SOUZA, 2019, p. 19). O ideal de branqueamento da nação, conforme já discutimos, julgava as pessoas de origem africana menos aptas a se comportarem de acordo com os moldes europeus que ganhavam força na formação da sociedade brasileira. Na ânsia de incorporar hábitos e costumes europeus no Brasil, formaram-se certas hierarquias sociais, nas quais se estipulavam “critérios que permitem e legitimam que alguns sejam vistos como superiores e dignos de privilégios, e outros sejam vistos como inferiores e merecedores de sua posição marginal e humilhante” (SOUZA, 2019, p. 75).

A língua, para Nascimento (2019, p. 17), é uma “marca de dominação e por onde também se dá a figura estruturante do racismo”. O autor explica que o racismo foi produzido em determinadas condições históricas, sociais e políticas e encontrou na língua uma forma de materializar as relações de dominação. Dessa forma, a língua jamais é neutra porque tem sujeitos que a colocam em prática, assim como atravessa as experiências vivenciadas por esses sujeitos, experiências marcadas por conflitos, dominação, resistência:

Assim, não se pode afirmar a língua como um lugar pacífico. A língua é um lugar de muitas dores para muitos de nós. A ideia de língua nacional passa a ser perigosa à medida que, ao contrário de apenas se contrastar com um projeto dominante maior, ela passa a ignorar centenas de línguas já existentes no seio de um território (NASCIMENTO, 2019, p. 21).

O autor discute o processo de *linguicídio* ou *colonialismo linguístico* ocorrido no período de colonização do Brasil, em que línguas autóctones, como as línguas indígenas e, posteriormente, as línguas africanas, foram desconsideradas. Assim como houve o *linguicídio*, conforme Nascimento (2019), aconteceu o *epistemicídio*, ou seja, o “extermínio do pensamento”, no qual o pensamento do colonizador branco e europeu acabou por dizimar os saberes tradicionais dos povos que já habitavam as terras colonizadas, sendo os sujeitos indígenas e negros os maiores afetados pelo *epistemicídio*. Esse sistema originou o preconceito linguístico e desqualificou qualquer variedade linguística que se afastasse da língua dos colonizadores. Portanto, a palavra *dialeto* envolve uma problemática:

Normalmente, fora do âmbito científico, esse termo é identificado junto a comunidades que supostamente não falam a língua padrão. Qualquer variação distante daquelas faladas por um grupo letrado não é vista como língua, mas como dialeto. Por exemplo, não é comum alguém nomear como “dialeto” os falares dos jovens de classe média branca urbana, mas é comum nomear como “dialeto” a maneira de falar dos indígenas caiapós, ou ainda das pessoas negras não escolarizadas (NASCIMENTO, 2019, p. 25).

A lógica do *epistemicídio* desqualifica e estigmatiza o falar dos negros, reduzindo-o à categoria de dialeto, bem como prejudica as culturas ágrafas, aniquilando seus saberes por meio da escrita (NASCIMENTO, 2019). Nesse sentido, o autor reflete sobre como a linguagem passou a ser usada como ferramenta de dominação no ocidente, fortalecendo, dessa forma, os regimes colonialistas e produzindo uma nova forma de “criar e conceituar o mundo” (NASCIMENTO, 2019, p. 36).

Recorrendo à Benveniste, Nascimento (2019) afirma que o linguista francês conceituou a *enunciação* e as pessoas da linguagem, diferenciando o *eu* do *tu*, bem como do *ele*, *ela*, *eles* e *elas*; desse modo, há pessoas com as quais se fala e outras das quais se fala. Quanto à relação da *enunciação* com questões raciais, o linguista afirma: “em minha hipótese principal aqui desenhada como homem negro, a racialização é a enunciação que permite formar raça enquanto enunciado nas hierarquias de poder do sistema-mundo” (NASCIMENTO, 2019, p. 57). Assim sendo, o sujeito enunciator apresenta-se atravessado pelo *racismo* cada vez que associa a palavra *negro* ao inferior, profano, lascivo, como explicou Fanon ([1952] 2008). Também observamos que as cantigas e ditos populares – mencionados anteriormente – estão constituídos por esse modo de enunciar racista.

Assim como Fanon ([1952] 2008), Nascimento (2019) reflete sobre como adotar a língua do colonizador passou a ser uma estratégia de sobrevivência para os negros. Tais questões nos auxiliarão na análise histórico-enunciativa dos verbetes *china*, *machorra* e *morocha*, recortados do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. Esses verbetes são constituídos de significados carregados de ideologias racistas e de preconceitos de gênero. Os sujeitos dicionaristas, afetados pelas condições sócio-históricas do período de produção dessa obra, significam esses preconceitos na formulação das definições atribuídas para cada palavra, palavras que definem sujeitos.

## 6.5 UM GESTO DE ANÁLISE EM *DICIONÁRIO DE REGIONALISMOS DO RIO GRANDE DO SUL*

### 6.5.1 Semântica: o funcionamento da linguagem e das línguas

A análise histórica e semântico-enunciativa dos verbetes que designam especificamente as mulheres em *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* toma como dispositivo metodológico a categoria da *reescrituração*, da obra *Semântica do Acontecimento*, de Guimarães (2005). Soma-se a análise, as reflexões que tecemos sobre os instrumentos linguísticos, as considerações históricas e culturais do Rio Grande do Sul e os estudos de *gênero* e *raça* apresentados em nossa tese. Todas essas discussões contribuem para analisar os verbetes que definem as mulheres no dicionário que nos serve de objeto de pesquisa. Ou seja, entendemos que é a língua significando a história social das mulheres.

Para observarmos como as definições desses verbetes enunciam sobre questões históricas, sociais e culturais sobre as mulheres que vivem no Rio Grande do Sul, é pertinente apresentarmos conceitos de semântica enquanto campo teórico proposto por Guimarães (2018). Para o linguista, a semântica é “uma disciplina linguística cujo objetivo é compreender o funcionamento da linguagem e das línguas” (GUIMARÃES, 2018, p. 7). Assim, a *semântica* está relacionada aos estudos da significação das palavras e se constituiu como uma disciplina que analisa o funcionamento das línguas e da linguagem:

Com isto podemos apresentar uma definição prévia do que seja a semântica: trata-se de uma disciplina linguística que tem como objeto o estudo da significação tomada como produzida pela prática dos falantes de dizer algo em uma língua (GUIMARÃES, 2018, p. 15).

O conceito de *semântica*, dessa forma, auxilia-nos a refletir, na posição de estudiosos e/ou analistas do dicionário, sobre “a questão da relação das palavras com o mundo” (GUIMARÃES, 2005, p. 5) ou, mais especificamente, sobre a relação dos verbetes que designam as mulheres em *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* com questões históricas, sociais e de *gênero* e de *raça*. Nosso olhar sobre os sentidos desses verbetes é engendrado por uma concepção enunciativa e histórica da linguagem, que considera a exterioridade da língua; nesse sentido, os verbetes que analisaremos significam uma história particular: a história das mulheres.

Portanto, a *semântica* nos permite levar em conta a relação de *china*, *machorra* e *morocha* com a História e com questões de *gênero* e de *raça*. Considerando a Semântica como campo do conhecimento linguístico e dela tomando como categoria analítica a *reescrituração*, considerando ainda o chamado efeito *palavra-puxa-palavra* (SILVA, 1996) na formulação das definições dos verbetes e a *nomeação*, opera-se uma análise que nos permite também interpretar o modo como a historicidade e a exterioridade da língua funcionam nas definições desses verbetes, bem como seus funcionamentos semântico-enunciativos.

### **6.5.2 Reescrituração: quando uma mesma palavra é reescriturada de outra forma**

O conceito de *reescrituração* proposto por Guimarães (2018) se define pela relação semântica que as palavras estabelecem entre elas e com outras expressões. Assim,

A reescrituração é o modo de relação pelo qual a enunciação rediz o que já foi dito. Há reescrituração quando um elemento Y de um texto (uma palavra, uma expressão, por exemplo) retoma um outro elemento X do texto. Neste caso Y reescritura X. Este modo de relação enunciativa leva a interpretar uma forma como diferente de si. O elemento que reescritura e atribui (predica) sentido ao reescriturado (GUIMARÃES, 2018, p. 85).

Para o autor, a *reescrituração* opera de forma que estabelece uma relação entre os enunciados. Um enunciado remete ao outro. Retoma o que já foi dito anteriormente. Rediz de outra forma. É o que vamos analisar nos verbetes ainda no decorrer deste capítulo. Ou seja, uma expressão é capaz de retomar outra, “pode redizê-la em outros termos” (GUIMARÃES, 2018, p. 86). Uma das formas de funcionamento da *reescrituração* é a *sinonímia*:

A reescrituração apresenta uma palavra ou expressão como tendo o mesmo sentido que a outra à qual se liga. O interessante a observar é que a reescrituração por sinonímia acaba por atribuir sentido (predicar) de um termo sobre o outro, o que mostra o movimento polissêmico de reescrituração em geral e mesmo da sinonímia (GUIMARÃES, 2018, p. 90).

O autor explica que uma mesma palavra pode ser redita de várias formas em uma sequência de enunciados que se relacionam entre si e que fazem parte de um mesmo texto. Um exemplo é a palavra *homem*: ela pode ser redita/substituída por *marido*, *ele* (nesse caso, um pronome pessoal masculino para substituir *homem*), dentre outras maneiras de redizê-la. Desse modo,

O processo de reescrituração liga pontos de um texto com outros do mesmo texto, e mesmo pontos de um texto com pontos de outro texto. Estou aqui me atendo às ligações no mesmo texto. Esse processo, ao se dar, produz sentido na medida em que ao retomar alguma expressão faz que ela signifique de outro modo. E o modo pelo qual o sentido se produz por estes modos de relação são variados (GUIMARÃES, 2018, p. 90).

Amparados teoricamente pelos apontamentos de Guimarães (2018), compreendemos que assim funciona a *reescrituração* por meio da *sinonímia*: uma palavra *x* vai ser redita em uma sequência de enunciados na forma de outras palavras, expressões e mesmo em definições. E essa palavra apresenta valores depreciativos ou não, conforme o que ela significa no meio social. Seu funcionamento semântico-enunciativo está ligado também a questões históricas e sociais, portanto questões de *gênero* e de *raça* estão presentes nos modos de reescrever/redizer uma determinada palavra. Por outro lado, mesmo sendo reescriturada, a palavra nunca significa exatamente o mesmo porque o *tempo* e o *espaço de enunciação* já não são os mesmos, ela já se encontra em outra relação dentro do enunciado. É por essa razão que não há sinonímia perfeita, absoluta.

### 6.5.3 *Palavra-puxa-palavra: uma rede de sentidos e História*

Os dicionários, embora registrem uma imensa quantidade de palavras, não conseguem abarcar a infinidade de léxicos existentes nas línguas; com isso, apesar de suas funções pedagógicas e do grande número de verbetes inscritos, apresentam um efeito de incompletude, uma vez que não dão conta de arrolar todo campo lexical do qual as línguas estão constituídas e que está em constante mudança. As designações produzidas pelos verbetes apresentam definições, e essas definições trazem outras palavras que se relacionam entre si, formando uma rede de sentidos.

Para refletirmos sobre como as palavras se relacionam e através dessa relação acabam por formar uma rede de sentidos, mobilizamos o conceito de *palavra-puxa-palavra* proposto pela linguista Mariza Vieira Silva (1996). O conceito fundamenta o procedimento que adotamos para mobilizar nossa análise dos verbetes que designam as mulheres no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. De acordo com Silva (1996, p. 154),

No dicionário, palavra-puxa-palavra, um significante puxa-outra significante, em uma cadeia contínua e ininterrupta, marcada por uma aparente fragmentação e dispersão, mostrando-escondendo a presença da alteridade, da memória, da história. Há uma multiplicidade de “coisas-a-saber” (Pêcheux: 1988) que o dicionário unifica, homogeneiza, regula, institucionaliza.

Proceder à análise, considerando esse movimento de *palavra-puxa-palavra*, leva a que tenhamos de buscar as definições atribuídas em outra palavra, em geral, indicada como sinônimo. Precisamos, assim, recorrer a outras palavras, pois “nos dicionários, muitas vezes, para compreender a definição de uma palavra, é necessário consultar o significado de outras” (OLIVEIRA, 2015, p. 60). Portanto, as definições das palavras nos dicionários, por si só, às vezes, não são capazes de deixar claro as dúvidas sobre como seus sentidos vão se constituindo quando os sujeitos fazem uso dos instrumentos linguísticos. Em uma determinada definição, podem surgir palavras estranhas ao conhecimento lexical dos sujeitos, o que os leva a buscar os sentidos dessas palavras que lhes causam estranhamento.

Assim, as relações entre as palavras estabelecem uma rede de sentidos, rede que também revela aspectos sócio-históricos funcionando na língua. De acordo com Orlandi (2005, p. 43), “toda palavra é sempre parte de um discurso. E todo discurso se delinea na relação com outros: dizeres presentes e dizeres que se alojam na

memória”. Para compreender essa rede de sentidos, é necessário, portanto, recorrer a outras áreas do conhecimento, por exemplo, à História e aos estudos de *gênero* e de *raça*, pois as palavras significam e enunciam o político, a sociedade e o ideológico. Dessa maneira, o estudioso/analista do dicionário inscrito na HIL, ao observar as relações entre as palavras e a ligação dos dicionários com outras áreas do conhecimento, é capaz de articular um diálogo entre saberes.

#### 6.5.4 O ato de nomear: quando um nome significa social e historicamente

O gesto de nomear sujeitos é um ato que nos diz sobre as condições sócio-históricas e políticas. O nome dado passa a ter um funcionamento semântico-enunciativo específico na sociedade na qual passa a circular como nomeação. Nesse sentido, de acordo com Guimarães (2018, p. 187), existem diversos modos de nomear, de modo que “o funcionamento das nomeações faz parte de processos históricos importantes no processo de identificação dos nomes [...] Nomear é dar existência específica e única”. Conforme o autor, no que tange aos nomes próprios de pessoa, trata-se de identificar o sujeito para a sociedade e para o Estado enquanto sujeito biológico. Em outras palavras, “consiste em dar um nome ao que e a quem ainda não tinha, identificar, dar existência histórica a algo ou a alguém no mundo” (WERNER, 2022, p. 194).

Por outro lado, entendemos que determinados nomes, tais como *china*, *machorra* e *morocha*, dentre outros que conformam o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, possuem outro funcionamento semântico-enunciativo cujas funções vão além de somente diferenciar esses sujeitos enquanto sujeitos biológicos. Esses nomes, conforme nossas discussões, irão diferenciar esses sujeitos de outros de acordo com o lugar social que ocupam.

Propomos também algumas reflexões sobre como determinadas palavras foram incorporadas ao léxico brasileiro e como as condições sócio-históricas do Brasil foram fundamentais para constituir certas nomeações. Começamos pela palavra *índio*, que, por si só, “inaugura”, de acordo com Paiva (2015), o encontro entre colonizadores e colonizados em tempos de descobertas. Embora já existisse antes, a palavra passou a ser bastante mobilizada no continente americano no final do século XV, sendo usada com mais força e frequência na América do que em outras partes

do mundo. “A palavra foi uma das que abriram o novo léxico americano” (PAIVA, 2015, p. 177).

Ainda sobre a palavra *índio*, Guimarães (2018) faz uma análise sobre como a palavra é reescriturada em documentos oficiais portugueses nos primeiros tempos da colônia no Brasil. O linguista toma a carta de Pero Vaz de Caminha como exemplo:

Na Carta de Caminha, em nenhum momento a palavra *índio* aparece. A referência aos que hoje são chamados de índios se faz através de palavras gerais como *homens*, *mulheres*, *mancebos*, ou pela palavra *gente*, um genérico, com sentido coletivo aplicado para cada caso (GUIMARÃES, 2018, p. 164, grifos do autor).

Conforme o autor, Cristóvão Colombo nomeou os habitantes da América como *índios* por acreditar ter chegado às Índias: “a palavra *índio* aparece como um gentílico para o povo da Índia, mas que passa logo a significar ‘habitante do novo mundo’” (GUIMARÃES, 2018, p. 164) desde o final do século XV.

A análise histórico-enunciativa dos verbetes *china*, *machorra* e *morocha*, que apresentaremos neste capítulo, busca explicitar como as definições atribuídas a essas palavras significam o funcionamento de uma sociedade regional, seus padrões de comportamento, o que entendia sobre *gênero* e *raça*, bem como se manifestam e se significam na língua. Os estudos de Paiva (2015) auxiliam-nos a estabelecer uma relação entre Linguística e História ao realizarmos nosso gesto de análise, visto que “as aproximações e as conexões possíveis entre História e Linguística não são tema novo e têm, ao longo do tempo, chamado a atenção dos autores das duas áreas” (PAIVA, 2015, p. 171).

Para analisarmos os verbetes recortados de *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, nosso movimento analítico e interpretativo considera o contexto de enunciação do nosso objeto de pesquisa, levando-nos a questionar a partir de qual posição *quem nomeia quem*. Nesse sentido, consideramos Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes como sujeitos enunciadore afetados pelo seu contexto sócio-histórico e político e como tal contexto se manifesta no dicionário produzido pelos irmãos.

Entendemos que Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes, na posição de sujeitos enunciadore e dicionaristas, estão atravessados pelas questões históricas concernentes ao Rio Grande do Sul conforme já discutimos no capítulo 3. O estado, alvo de guerras e batalhas entre a península ibérica, é o ambiente onde formou-se a

imagem do sujeito gaúcho, reconhecido por sua virilidade e bravura, ainda que antes do final do século XIX, a palavra *gaúcho* evocasse sentidos pejorativos como “ladrão” e “vagabundo”. Nesse território bélico marcado por conflitos, as mulheres pareciam ter pouco espaço e visibilidade.

Retomando os relatos de Saint-Hilaire (1987), compreendemos que as mulheres gaúchas, em geral, durante o século XIX, permaneciam restritas ao âmbito doméstico. Acrescenta-se a esse ambiente dominado por sujeitos homens, conseqüentemente, o pouco espaço reservado às mulheres, que eram relegadas à esfera doméstica, onde desempenhavam atividades consideradas inferiores. Em um ambiente com tais características, os valores patriarcais que atravessam os sujeitos habitantes do extremo sul do estado engendram também as significações depreciativas apresentadas pelos verbetes referentes às mulheres.

Consideramos que os irmãos Cardoso Nunes, dois “gaúchos autênticos” (NUNES; NUNES, 1984, p. 7), em sua condição de *homens*, sentem-se autorizados a nomear/definir as mulheres de forma negativa por estarem afetados pelo espaço onde se encontravam – o Rio Grande do Sul, com seus valores conservadores e patriarcais – e pelo tempo em que viviam durante o lançamento do dicionário produzido por eles, nesse caso, a década de 1980, período em que os movimentos sociais que visavam à inclusão de mulheres, negros, homossexuais ainda não tinham tanta visibilidade e força.

As definições depreciativas em relação às mulheres também são uma forma de repetir o que já foi dito em relação a elas em décadas anteriores, conforme veremos a seguir quando os autores reescreverem dizeres sobre as mulheres que haviam sido registrados em dicionários anteriores ao *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*.

O ato de nomear é também uma forma de hierarquizar, estigmatizar, “rotular” e “etiquetar” sujeitos. De acordo com Paiva (2015), nomear era um ato praticado pelos colonizadores para suprir a necessidade que tinham de dar nome a tudo que lhes era novo. Sendo assim, os nomes dados a coisas e aos sujeitos durante o processo de formação da Ibero-América configuravam uma maneira de classificar, distinguir e hierarquizar, de forma que

Havia intensa comunicação, comércio e circulação de gente entre as regiões, e isso fomentou a formação do léxico que nomeava, identificava e servia para distinguir e classificar aquelas realidades ibero-americanas, no que elas tinham de particular e em comum. Entre os aspectos em comuns, uma série

de termos e expressões nomearam as dinâmicas das mestiçagens biológicas e culturais, as associações entre elas e o mundo do trabalho, mormente o da escravidão, e os seus produtos, incluídos os tipos humanos e os grupos sociais aí formados (PAIVA, 2015, p. 27).

Algo semelhante ocorreu no processo de nomeação de sujeitos no Rio Grande do Sul. A perspectiva da mestiçagem materializa-se no verbete *morocho*, por exemplo. As palavras *china*, *machorra* e *morocho* foram incorporadas ao léxico gaúcho e reafirmavam que seu uso se aplicava para funcionar sempre e quando fosse para hierarquizar, distinguir e julgar os sujeitos assim nomeados.

A partir do momento em que um sujeito é nomeado, esse nome passa a significar de maneira única na sociedade. Por outro lado, ainda que único, cada nome está passível de ser associado a outros, estabelecendo, assim, uma relação semântica com outros nomes e expressões. O funcionamento semântico-enunciativo de um determinado nome permite que ele seja reescriturado de outras formas. Assim, uma palavra “puxa” outra palavra (SILVA, 1996). O sujeito, uma vez nomeado, ocupa um lugar social específico. Sua nomeação é composta por definições que manifestam o sentido político presente no gesto de nomear sujeitos.

## 6.6 CHINA, MACHORRA E MOROCHA: UMA ANÁLISE HISTÓRICO-ENUNCIATIVA

A análise histórico-enunciativa das palavras *china*, *machorra* e *morocho* será realizada a partir do recorte de verbetes presentes no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. Conforme já explicamos, a escolha desses três verbetes justifica-se porque são palavras que, no espaço de enunciação do dicionário de regionalismos, configuram dizeres sobre a História, a sociedade e seus comportamentos morais, éticos, bem como dizeres sobre o papel desses sujeitos na história regional das mulheres indígenas, prostitutas, negras e homossexuais.

Posteriormente, serão comparadas as definições dos três verbetes com as definições desses mesmos três verbetes de outros dicionários regionalistas, produzidos em épocas anteriores ao *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do*

*Sul*. São eles: *Coleção de Vocábulos na província do Rio Grande do Sul* (1852)<sup>55</sup>, de Antônio Álvares Pereira Coruja, *Vocabulario sul rio-grandense* (1898)<sup>56</sup>, de Romaguera Corrêa, *Vocabulario gaúcho* (1928)<sup>57</sup>, de Roque Callage, e *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935)<sup>58</sup>, de Luiz Carlos de Moraes.

Esses instrumentos linguísticos foram escolhidos, conforme já explicamos na introdução, por serem pioneiros na elaboração de vocabulários regionais do Rio Grande do Sul já em meados do século XIX. Ao comparar as definições de *china*, *machorra* e *morocha* recortadas de *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* com as definições desses mesmos verbetes extraídos dos dicionários mencionados, objetivamos analisar o modo como Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes retomam, redizem e reescrevem as definições desses instrumentos linguísticos, bem como verificar se há uma atualização nessas definições, para isso, utilizamos o conceito de *reescrituração por sinonímia* e o efeito *palavra-puxa-palavra*.

Para analisar os verbetes *china*, *machorra* e *morocha*, primeiramente, apresentamos as definições de cada um deles recortadas do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, buscando demonstrar como se constrói uma rede de relações semânticas que cada verbete estabelece com outras palavras de outros vocabulários sul rio-grandenses pelo efeito *palavra-puxa-palavra*, bem como pelo efeito de sinonímia dentro das definições atribuídas ao verbete no dicionário. Desse modo, analisamos a maneira como cada palavra é reescriturada dentro das próprias definições. Além disso, estabelecemos, na nossa interpretação, um diálogo com a História, mais especificamente com a história das mulheres nomeadas como *chinas*, *machorras* e *morochas*.

---

<sup>55</sup> Nascido em Porto Alegre, Antônio Álvares Pereira Coruja foi professor de português e em 1852 publicou *Coleção de Vocábulos na província do Rio Grande do Sul*. Para o jornalista Walter Spalding (1964, p. 8), Coruja “foi um dos grandes estudiosos iniciais dos usos e costumes do povo gaúcho, e de seu linguajar”.

<sup>56</sup> Romaguera Corrêa é natural de Santana do Livramento, Rio Grande do Sul. Formado em Medicina e tendo atuado na Política, em 1898, publicou *Vocabulario sul rio-grandense*; “êsse Vocabulário abriu, em definitivo, o ciclo de estudos lingüísticos do Rio Grande do Sul” (SPALDING, 1964, p. 7).

<sup>57</sup> Roque Callage atuou como jornalista e escritor, nasceu em Santa Maria, Rio Grande do Sul. *Vocabulario gaúcho*, publicado em 1928, serviu-nos como objeto de estudo para nossa dissertação de mestrado, conforme já explicamos. Nessa obra, constam uma série de palavras e expressões que formam parte do léxico mobilizado pela sociedade gaúcha. Segundo Spalding (1964), *Vocabulario gaúcho* é resultado das pesquisas realizadas por Callage, nas quais o jornalista frequentava campos e galpões, onde observava o modo de falar dos sujeitos que habitavam esses lugares.

<sup>58</sup> Luiz Carlos de Moraes nasceu no município de Taquari, Rio Grande do Sul. Atuou como oficial do Exército e frequentou estâncias e galpões, onde “foi retendo e apontando modismos, expressões, palavras, comparações, usos, costumes, superstições” (SPALDING, 1964, p. 8) que culminaram na produção e publicação de *Vocabulário sul-rio-grandense* em 1935.

Eis a definição de *china* recortada de *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*:

**CHINA, s.** Descendente ou mulher de índio, ou pessoa do sexo feminino que apresenta alguns dos característicos étnicos das mulheres indígenas. || Cabocla, mulher morena. || Mulher de vida fácil. || (Parece provir do quíchua, *xina*, que significa aia) (p. 114).

A palavra *china* é reescriturada por “descendente ou mulher de índio, ou pessoa do sexo feminino que apresenta alguns dos característicos étnicos das mulheres indígenas”, “cabocla, mulher morena”, “mulher de vida fácil”. Por último, há uma explicação sobre a suposta origem da palavra: “parece provir do quíchua, *xina*, que significa aia”. Ou seja, a *reescrituração* se dá por essas definições.

Há quatro funcionamentos significativos nas definições de *china*: *etnia*, *aspecto físico*, *conduta* e *etimologia*. Iniciamos pela questão da *etnia*, relacionando a palavra *china* com questões históricas. A palavra “índio”, por si só, conforme já havíamos discutido, “inaugurou”, de acordo com Paiva (2015), os primeiros encontros entre colonizadores e colonizados em tempos de descobertas, ao mesmo tempo que passou a fazer parte de um novo léxico usado no continente americano. A primeira definição de *china*, que aclara sua *etnia*, retoma a condição das mulheres guaranis descrita pelos relatos de Saint-Hilaire (1987) durante sua passagem pelo Rio Grande do Sul. A definição “mulher de índio” remete às mulheres indígenas pertencentes à tribo dos *guaranis* prostituídas pelos próprios maridos e, no caso das jovens, prostituídas assim que entravam na puberdade pela tribo à qual pertenciam.

Quanto às *chinas* ou *vivandeiras*, Silva e Cirne (2013, p. 23) explicam que

Era comum mulheres acompanharem os homens em seus deslocamentos e até nos combates. Andavam à cauda das colunas militares, a cavalo ou em carretas, incitando os soldados à luta, curando-lhes as feridas ou aquecendo-lhes o corpo e a alma. Mulheres anônimas, sem rosto.

De acordo com Brum (2010), a palavra *china* é usada para se referir às mulheres associadas à prostituição desde o século XIX, o século em que Saint-Hilaire (1987) escreveu suas impressões sobre as mulheres *guaranis*:

O termo *china* foi historicamente utilizado para denominar as habitantes originárias da região platina, em virtude de sua baixa estatura, dos cabelos lisos e olhos puxados, à semelhança dos *chinos* – chineses em espanhol.

O sentido pejorativo que o termo passou a adquirir se relaciona à colonização da região. Tal processo ocorreu no tempo em que os gaúchos errantes apresavam o gado xucro e que também usufruíam das *chinas*, para depois as abandonarem a sua própria sorte. Essas mulheres, para sobreviverem, seguiam os exércitos e serviam os soldados, enquanto as filhas e esposas dos comandantes dos exércitos permaneciam “protegidas” nas fazendas, efetuando sua administração na ausência dos homens (BRUM, 2010, p. 84, grifos da autora).

Ainda segundo a antropóloga, existe uma grande distinção entre as *chinas* e as *prendas*. Enquanto estas representam o decoro e o recato que a sociedade gaúcha espera das mulheres habitantes do Rio Grande do Sul, as *chinas* representam exatamente o contrário. *Prenda*, de acordo com o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, significa “jóia, relíquia, presente de valor. || Em sentido figurado, moça gaúcha” (NUNES; NUNES, 1984, p. 395). Nesse sentido, “as prendas corporificam as virtudes, as *chinas* o seu inverso” (BRUM, 2010, p. 84).

Para Maciel (2001), a palavra “prenda”, além de significar presente e dádiva, é também o imperativo do verbo *prender*. Assim, os sentidos de *prenda* reforçam a ideia de que as mulheres gaúchas devem ser recatadas, submissas e “presas” ao lar, ao passo que os homens gaúchos devem agir de maneira viril e valente. O recato que se espera das *prendas* materializa-se também em suas vestimentas, em especial, nos vestidos; estes não devem ser decotados e o comprimento deve ir até as canelas.

As saias são rodadas para proporcionar uma melhor performance durante as danças, e os vestidos devem passar a imagem de feminilidade que se exige das *prendas*, inclusive como forma de diferenciarem-se das *chinas* (BRUM, 2010). Segundo Leal (2021, p. 64, grifos da autora),

Ainda hoje, *china* é um termo depreciativo para a mulher gaúcha, ou seja, uma mulher de origem indígena, com olhos e feições identificadas como indígenas. Atualmente, quando o termo é usado pelos gaúchos, *china* significa prostituta, e *chinaredo* são áreas de casas de prostituição em pequenas cidades ou povoados [...].

Nesse sentido, o funcionamento semântico que se enuncia na definição da palavra *china*, em comparação à palavra *gaúcho*, mostra que não houve uma atualização de sentidos para essa palavra, ao contrário da palavra *gaúcho*, que no passado já foi designado como “ladrão de gado” e “vagabundo” até tomar uma nova significação, priorizando-se, então, a sua definição como homem viril e hábil com o cavalo a partir do final do século XIX:

De habitante originária em processo de colonização e civilização, *china* tornou-se o termo escolhido para denominar as prostitutas, no Rio Grande do Sul, ao passo que o gaúcho, de *gaudério* indomado, tornou-se sinônimo de trabalho e honradez (BRUM, 2010, p. 84, grifos da autora).

*Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* reserva um total de 16 páginas, como já explicamos, para definir o verbete *gaúcho*, exaltando suas qualidades, tais como a bravura e a coragem. Por outro lado, para a palavra *china*, constam definições mais breves e curtas, colocando-a em um lugar depreciativo. Nesse sentido, Moacyr Flores (2019) explica que, na zona de campanha, habitavam os caçadores e coletores conhecidos como *charruas*, *minuanos*, *yarós*, *guenoas* e *chanás*.

Esses grupos, segundo o autor, “praticavam a poligamia e quando a mulher envelhecia, tomavam uma mais jovem. O homem não se importava se a *china* [mulher] tivesse relações com outro. Trocavam a mulher por qualquer objeto” (FLORES, M., 2019, p. 17, grifos do autor). Essa afirmação remete à prática da troca de mulheres por objetos, como se elas configurassem uma espécie de bem simbólico.

As sinonímias “cabocla, mulher morena” remetem ao imaginário da mulher brasileira sexualmente disponível, especialmente a mulher *morena*. A palavra *morena*, nesse sentido, reforça a perspectiva construída pelo imaginário europeu sobre as mulheres brasileiras, isso também aparecerá no verbete *morocha*. Orlandi (2012, p. 18, grifos da autora) discorre sobre os sentidos da palavra *morena*:

Tomemos agora a celebrada autenticidade, o preconceito, na fuga dos sentidos: a palavra *morena*.

Cena comum, de agrupamento de homens em torno à diversão. Passa uma negra: “Êta *morena* gostosa!”.

Em uma família brasileira de imigrantes italianos, como é o comum, com filhos de diferentes tons de pele, pode-se ouvir: “tenho uma filha loira e, a outra, *morena*”. É quase certo que aqui *morena* não é o mesmo que negra. Para compreender isto, entram as condições de produção, a memória inclusive.

Podemos ainda dar outro elemento para a compreensão do que estamos dizendo: o que chamamos de *morena*, no Brasil, certamente será negra nos Estados Unidos ou na Europa.

Essas formulações diferenciadas, aqui, pensadas ideologicamente, têm a ver com o *racismo* e o *preconceito*.

A palavra *morena* apresenta sentidos que remetem à escravidão, ao racismo e colocam a *morena* como uma mulher dotada de sensualidade. De acordo com Orlandi (2012), o Brasil é um país com memória histórica de colonização, onde a escravidão

aconteceu de maneira severa, de tal modo que deixou memórias que ainda ecoam nas palavras. O preconceito, nesse caso, vem travestido de uma tal “sensualidade do jeito brasileiro de ser”. Sendo assim, a palavra *morena* e seus sentidos reforçam os estereótipos das mulheres brasileiras no exterior (ORLANDI, 2012; PAIVA, 2015; PISCITELLI, 2013).

As mulheres indígenas brasileiras, sejam elas as *guaranis*, que viviam no Rio Grande do Sul, ou as indígenas com as quais os colonizadores tiveram contato durante sua chegada ao Brasil, carregam consigo estigmas sociais que as associam à prostituição e à imagem de “mulher fácil”. De acordo com Rezzutti (2018), é a partir das mulheres indígenas que se criou um imaginário das mulheres brasileiras como “fáceis” e sexualmente disponíveis para os homens estrangeiros.

“Mulher de vida fácil” é um dos efeitos de sentidos depreciativos apresentados pelo verbete *china*. Uma mulher de “vida fácil” é uma mulher associada à prostituição, também conhecida como “mulher de vida pública”; conseqüentemente, o corpo dessa mulher também é visto como público, ou seja, disponível para o prazer e a satisfação do sujeito homem. “Se a mulher não ‘deve’ ser pública, o seu corpo é tratado de maneira pública, e a grande massa é que decide coletivamente o que é bom ou não para ele” (REZZUTTI, 2018, p. 264). Tais estereótipos apareceram na carta de Pero Vaz de Caminha, contribuindo, desde a época do Brasil colonial, para a construção de um imaginário do país como um lugar habitado por mulheres libertinas e à disposição dos homens, como se seus corpos fossem públicos.

A partir das reflexões sobre as mulheres indígenas do Brasil e do Rio Grande do Sul e sobre os estigmas carregados por essas mulheres que exercem a prostituição, entendemos que os sinônimos atribuídos ao verbete *china* e seus significados formam uma rede de sentidos que estabelece relações com a História e os estudos de *gênero*. Desse modo, dentro das definições, por meio do processo de *reescrituração por sinonímia*, a palavra *china* é redita de outras formas, ou seja, é redita e/ou substituída pelas seguintes palavras e expressões:

*índio / mulheres indígenas / cabocla / morena / mulher de vida fácil.*

As *chinas* foram assim nomeadas devido ao contato da língua espanhola, falada na região platina, com o português falado no Rio Grande do Sul (BRUM, 2010). Prostituídas pelos maridos e/ou pelos membros da própria tribo a qual pertenciam, o

destino das *chinas* era a prostituição na patriarcal sociedade gaúcha. As relações que estabeleciam com os homens gaúchos eram efêmeras, servindo de amantes desses homens, que as abandonavam logo após essas uniões transitórias, das quais, muitas vezes, nasciam filhos. A condição de amante era o máximo que podiam conseguir, pois somente as *prendas* é que eram consideradas merecedoras do posto de esposas. As *chinas*, com sua nudez, eram consideradas despidoradas, exatamente como as indígenas que habitavam o Brasil no período colonial.

O próximo gesto analítico consiste em um quadro comparativo, iniciando pelas definições de *china*, recortadas do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, contrapondo-as com as definições dos demais vocabulários que foram produzidos em épocas anteriores ao dicionário elaborado por Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes:

<b>China - recortado de Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul (1984), de Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes</b>	<b>China - recortado de Vocabulário sul-riograndense (1898), de Romaguera Corrêa</b>	<b>China - recortado de Vocabulário gaúcho (1928), de Roque Callage</b>	<b>China - recortado de Vocabulário sul-riograndense (1935), de Luiz Carlos de Moraes</b>
s. Descendente ou mulher de índio, ou pessoa do sexo feminino que apresenta alguns dos caracteres étnicos das mulheres indígenas.    Cabocla, mulher morena.    Mulher de vida fácil.    (Parece provir do quíchua, <i>xina</i> , que significa aia (p. 114).	s. f. mulher de índio ou pessoa do sexo feminino que apresenta alguns dos caracteres étnicos das mulheres indígenas; mulher de vida airada. <i>Etim.</i> Segundo o ilustre D. Granada, é palavra da língua quíchua, significando outrora <i>serva, criada, fâmula</i> (p. 125).	s. mulher de índio; mulher de côr morena carregada; mulher pública (p. 125).	s. e <i>adj.</i> a descendente do índio ou indiática, amorenada, cabocla. Mulher de vida fácil. Emprega-se ainda no sentido de exprimir uma moça morena. Em quíchua significa <i>aia</i> : “Provada a sua capacidade para <i>acilia</i> numa série de testes, tinha a jovem a sua independência econômica assegurada pelo Estado, recebendo para o seu exclusivo serviço pessoal uma <i>aia</i> , a quem chamavam <i>china</i> . (Afonso Várzea, Ob. Cit.) Pedaco de carne de rês junto ao lombo (p. 125).

Após comparar as definições de *china*, recortadas de *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* (1984), *Vocabulário sul-riograndense* (1898), de Romaguera Corrêa, *Vocabulário gaúcho* (1928), de Roque Callage, e *Vocabulário sul-*

*rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes – visto que *china* não aparece em *Coleção de Vocábulos na província do Rio Grande do Sul* (1852), de Antônio Álvares Pereira Coruja –, as análises apontam as seguintes formas de *reescrituração*:

- a) “Mulher de índio” é uma forma de reescrever a mesma expressão que já havia sido dita em *Vocabulário sul rio-grandense* (1898), de Romaguera Corrêa, e em *Vocabulário gaúcho* (1928), de Roque Callage. Porém, em *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), a preposição usada não é *de*, e sim *do*: “mulher do índio”;
- b) “Pessoa do sexo feminino que apresenta alguns dos característicos étnicos das mulheres indígenas” é reescrito exatamente da mesma maneira como aparece em *Vocabulário sul rio-grandense* (1898), de Romaguera Corrêa. Já em *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes, essa expressão referente a questões étnicas aparece como “descendente do índio ou indiática”;
- c) “Cabocla” é reescrita tal qual em *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935);
- d) “Mulher morena” é uma reescrituração de “mulher de côr morena”, do *Vocabulário gaúcho* (1928), e de “amorenada” e “moça morena”, do *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes;
- e) “Mulher de vida fácil” é uma reescrituração de “mulher de vida airada”<sup>59</sup>, do *Vocabulário sul rio-grandense* (1898), de Romaguera Corrêa. Também é uma forma de reescrever “mulher pública”, do *Vocabulário gaúcho* (1928), de Roque Callage. Retoma a mesma expressão apresentada em *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes: “mulher de vida fácil”;
- f) Por último, a questão etimológica da palavra: Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes afirmam que *china* provém da língua quíchua, *xina*, que significa *aia*. Trata-se de uma reescrituração de “serva, criada, fâmula”<sup>60</sup>, que consta no *Vocabulário sul rio-grandense* (1898), de Romaguera Corrêa, este também admite que a palavra provém do quíchua. No *Vocabulário sul-*

<sup>59</sup> *Airado*, conforme o *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (FERREIRA, 1986, p. 71), significa “1. Desvairado, alucinado, louco. 2. Sem seriedade; leviano, irresponsável. 3. Vadio, vagabundo, doidivanas, estróina. 4. Bras. Constipado, resfriado”.

<sup>60</sup> Fâmula, conforme o *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (FERREIRA, 1986, p. 756), significa “1. Criado, servidor (...) 2. P. ext. Indivíduo servil; caudatário. 3. Clérigo ou leigo a serviço da residência episcopal. 4. Empregado de casas religiosas ou canônicas, que nelas vive; fiel”.

*rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes, aparece novamente a questão etimológica: “Em quíchua significa *aia*”.

O outro verbete a ser analisado é *machorra*. No *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, *machorra* é definida da seguinte forma:

**MACHORRA, s.** “Vaca ou ovelha que não dá cria. Toda fêmea estéril. || *Machona*” (p. 275)

Mais uma vez, a mulher é comparada a um animal, nesse caso, à vaca e à ovelha, assim como *gueixa* e *lindona* são comparadas à égua. Relacionamos a palavra *machorra* à homossexualidade feminina, embora as definições do verbete não façam menções a questões de sexualidade. No Rio Grande do Sul, a palavra *machorra* é mobilizada de forma depreciativa para referir-se às mulheres homossexuais, entretanto ainda não foi possível encontrar um registro para sabermos exatamente em que momento da História *machorra* passou a designar as mulheres homossexuais.

Por outro lado, o *Dicionário de porto-alegrês*, da autoria de Luís Augusto Fischer, publicado pela primeira vez em 1999, mostra que, no final do século XX, a palavra *machorra* passou a ser associada à homossexualidade feminina: “lésbica e não apenas a fêmea incapaz de criar, como dizem os dicionários” (FISCHER, 2008, p. 166). Dessa forma, o *Dicionário de porto-alegrês*, ao contrário do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, traz definições que aclaram a homossexualidade do sujeito definido como *machorra*.

*Machona*, outra significação associada à *machorra*, é definida como “mulher com jeito de homem” (p. 275) em *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. Dentro do próprio dicionário, encontra-se uma remissão a outro sinônimo. Podemos nos perguntar: que papéis sociais teriam as *machonas/machorras* na sociedade patriarcal do Rio Grande do Sul? Entendemos que elas ocupam um determinado lugar, um lugar de entremeio, pois estão entre as *chinas* e as *prendas*.

As *chinas* e as *prendas*, apesar das distinções em que *chinas* estão associadas à prostituição e *prendas*, à feminilidade e ao decoro das mulheres gaúchas, apresentam semelhanças no quesito subserviência aos homens gaúchos, pois as *chinas* desempenham o papel de amantes e as *prendas*, com o seu recato, o papel

de esposas e filhas. Consequentemente, os diferentes papéis desempenhados por essas mulheres aparecem nas definições de *china*, *prenda* e *machorra*.

Sob nosso prisma, o Rio Grande do Sul não reservaria um grande espaço para as *machonas/machorras*, porque estas não se adequam aos padrões de feminilidade exigidos pelo patriarcado e, por serem consideradas estéreis, não são mulheres capazes de procriar, portanto, não estão disponíveis sexualmente para os homens. Uma vez apresentando trejeitos masculinos, não são consideradas atrativas para eles, conforme explica Beauvoir (2016).

Ao mesmo tempo, compreendemos que são mulheres transgressoras pelo fato de não serem femininas e não desempenharem o papel de *mães*. Ou seja, elas ferem a “suposta ordem natural das coisas” e não configuram um “bem simbólico” ou um “produto de troca” (BOURDIEU, 2012). Configuram, de certa forma, uma “ameaça ao esquema reprodutivo” e tornam-se invisíveis por não estarem sexualmente disponíveis aos homens.

Se na história do Brasil encontramos Paula de Siqueira e Felipa de Souza, duas mulheres homossexuais que viviam no período colonial do país e que foram punidas por manterem um relacionamento amoroso (REZZUTTI, 2018), em nossas pesquisas sobre a história do Rio Grande do Sul não encontramos nenhum registro sobre as mulheres homossexuais, o que nos leva a compreender que não há um espaço para elas, tampouco um interesse em registrá-las na sua história. As *machonas/machorras* contrariam os ideais da sociedade patriarcal, que, ao longo dos séculos, exigiu que as mulheres fossem mães, criando a ideia de que o instinto maternal é algo inato das mulheres.

Outro ponto significativo ainda em relação à palavra *machorra* é o fato de que ela deriva de *macho*, da mesma forma que *patrona* deriva de *patrão* e *peoa* de *peão*. Desse modo, hierarquias e hegemonias manifestam-se também na língua e nas definições de verbetes. É o sujeito homem que é priorizado na sociedade e a partir dele derivam-se as mulheres. Para existir a *patrona*, por exemplo, deve existir o *patrão* primeiro. É como se o sujeito mulher precisasse de uma autorização masculina para existir.

No quadro a seguir, apresentamos as definições de *machorra*, recortadas do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* e do *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes:

<b>Machorra – recortado do <i>Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul</i> (1984), de Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes</b>	<b>Machorra – recortado do <i>Vocabulário sul-rio-grandense</i> (1935), de Luiz Carlos de Moraes</b>
s. Vaca ou ovelha que não dá cria. Toda fêmea estéril.    <i>Machona</i> (p. 275).	adj. o mesmo que machona (p. 275).

Em *Vocabulário sul rio-grandense* (1898), de Romaguera Corrêa, *Coleção de Vocábulos na província do Rio Grande do Sul* (1852), de Antônio Álvares Pereira Coruja, e *Vocabulário gaúcho* (1928), de Roque Callage, o verbete *machorra* não é registrado, talvez porque a questão da homossexualidade feminina fosse demasiada polêmica para ser registrada nesses dicionários, levando em conta o ano de suas produções.

Quanto às formas de *reescrituração* da palavra *machorra*, ela é reescriturada por meio dos enunciados e expressões “vaca ou ovelha que não dá cria”, “fêmea estéril” e por meio da palavra “machona”. Ao contrário de *china*, que estabelece uma relação semântica mais ampla com outras expressões e palavras, *machorra* é reescriturada por meio de poucas palavras e expressões, visto que somente o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* e o *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes, registram esse verbete. No que tange à atualização das definições, Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes trazem duas novas expressões: “vaca ou ovelha que não dá cria” e “fêmea estéril” e repetem a palavra “machona”.

O terceiro verbete é a palavra *morocho*. Assim ela está definida no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*:

<b>MOROCHA, s.</b> Moça morena, mestiça, mulata, rapariga da campanha (p. 316).
---------------------------------------------------------------------------------

*Morocho* é reescriturada por sinonímia por “moça morena”, “mestiça”, “mulata” e “rapariga da campanha”. As definições se estruturam em formas nominais em uma rede semântica por relações sinonímicas, como “morena”, “mestiça” e “mulata”, e explicitam significados relacionados à *raça*, atravessam todo um conjunto de palavras que define quem é a *morocho*. Assim como em *china*, *morocho* também é reescriturada por meio da palavra *morena*, palavra que, conforme já discutimos na análise de *china*, apresenta sentidos que remetem à sensualidade atribuída às mulheres brasileiras. Ou seja,

O imaginário sobre a “morena” (“moreninha”) e a “mulata”, principalmente, foi recorrentemente expressado nas letras das canções brasileiras e latino-americanas no século passado. O elogio em forma musicada acentuou o discurso sensual e reatualizou o imaginário e o vocabulário produzidos durante os séculos XVI, XVII e XVIII (PAIVA, 2015, p. 30)<sup>61</sup>.

No que tange à definição *mestiça* e a sua relação com a mestiçagem, de acordo com Paiva (2015), a mestiçagem é um elemento importante no ato de nomear sujeitos. O historiador afirma que a escravidão deixou marcas bastante fortes na sociedade latino-americana, inclusive na língua. No final do século XVIII, já havia se formado um léxico sobre questões concernentes à escravidão. Desde os primórdios da colonização ibérica da América Latina, houve alguns tipos de miscigenação. As “nativas” ou “índias” envolviam-se com homens europeus considerados importantes ou com simples forasteiros. Elas próprias, muitas vezes, pertenciam às elites indígenas, das quais eram filhas ou parentes de chefes ou caciques. Dessas uniões, nasciam filhos que logo passaram a ser chamados de *mestiços*. Paiva (2015) considera esses sujeitos nascidos das relações entre indígenas e europeus brancos como os “primeiros filhos da América”, conhecidos também como “mamelucos” e “bastardos”. Assim,

Novamente um vocábulo (*mestizo*/mestiço) que existia em línguas derivadas do latim desde, pelo menos, o século XII, embora de emprego pouco comum, foi usado no Novo Mundo e acabou sendo naturalizado aí, ampliando o léxico americano e articulando-se a outras categorias que também tiveram emprego frequente a partir do século XVI, por exemplo, a de cacique/cacica. Portanto, “mestiço” já era termo antigo quando se iniciou seu emprego nas conquistas americanas (PAIVA, 2015, p. 179, grifos do autor).

Ainda para o autor, a palavra *mestiço*, a partir do momento que passou a ser usada no continente latino-americano, passou a designar especificamente filhos de indígenas e brancos. Com o passar do tempo, os sentidos de *mestiço* expandiram-se e ressignificaram-se, passando a incluir filhos de pessoas de distintas etnias. Já para o antropólogo Kabengele Munanga (2020, p. 21), o embranquecimento da população brasileira no período colonial era um ideal que não alcançou a total concretização,

---

<sup>61</sup> No ano de 1986, durante a quarta edição do festival Coxilha Nativista, na cidade de Cruz Alta, Rio Grande do Sul, Davi Menezes Jr. interpretou a canção *Morocho*, causando grande polêmica e controvérsia. A canção dividiu opiniões, visto que na letra havia enunciados machistas e incitação à violência física. Visto que *morocho* é *reescrita* por *morena*, associamos essa canção ao imaginário sobre as mulheres morenas, mulatas e negras, pois, conforme já discutimos, durante o período de colonização do Brasil, foram associadas à sensualidade, volúpia, prostituição, dentre outros valores. Esse imaginário, conseqüentemente, materializou-se na Literatura, dizeres e canções, como é o caso de *Morocho*.

visto que a miscigenação engendrou “uma nova sociedade plural constituída de mestiços, negros, índios, brancos e asiáticos”. A miscigenação, para esse autor, trata-se de um fenômeno não apenas biológico, como também ideológico.

Esse fenômeno constituiu um léxico referente a sujeitos considerados mestiços. Uma das palavras que fazem parte desse léxico é *mulato/mulata*. A palavra *mulata*, uma das formas de reescrever/redizer *morocha*, por sua vez, também se relaciona ao léxico oriundo do fenômeno da mestiçagem na Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII. Para Paiva (2015, p. 40-41),

Entre os termos que integravam o léxico do mundo do trabalho forçado e das mesclas biológico-culturais nas áreas americanas sob o domínio português e espanhol houve alguns mais larga e frequentemente empregados que outros, embora até mesmo eles sofressem sensíveis variações, específicas de certas regiões e épocas. “Mulato” foi um desses termos.

Para o historiador, a cor era um elemento de diferenciação de sujeitos e, muitas vezes, norteava viajantes estrangeiros ao nomear o *outro* em tempos de colonização. Paiva (2015) chama a atenção para prováveis origens do termo *mulato*, que passou a ser fortemente empregado na colonização de terras americanas por parte da Península Ibérica, que já usava esse termo antes. Uma hipótese é de que “mulato” teria sido derivado de “mulo” ou “mula”, visto que “em Valência, em 1498, se aplicou ‘mulata’ a fêmeas de mulas e em 1506, a mulas jovens” (PAIVA, 2015, p. 215).

Para Munanga (2020, p. 26, grifos do autor), “o *mulato* designa o indivíduo nascido da relação entre um branco e uma negra, ou de um negro e uma branca”, com o tempo, o uso da palavra passou a ser associado a preconceitos raciais, bem como uma ameaça à sociedade que privilegiava o sujeito branco e insistia nas relações de poder que escravizavam os sujeitos negros.

No quadro a seguir, apresentamos as definições do verbete recortadas do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* e do *Vocabulário gaúcho*, considerando que *Vocabulário sul rio-grandense* (1898), de Romaguera Corrêa, *Coleção de Vocábulos na província do Rio Grande do Sul* (1852) e *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes, não apresentam definições para o verbete *morocha*.

<b>Morocha</b> - recortado do <i>Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul</i> (1984), de Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes	<b>Morocha</b> - recortado do <i>Vocabulário gaúcho</i> (1928), de Roque Callage
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------

s. Moça morena, mestiça, mulata, rapariga da campanha (p. 316).	s. <i>morena</i> , a moça camponesa. É um dos termos platinos enraizados no Rio Grande do Sul (p. 312).
-----------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------

Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes retomam/redizem/reescrevem as palavras *moça* e *morena* que constam nas definições apresentadas por Callage. Entretanto, incluem novas acepções, tais como “mestiça”, “mulata” e “rapariga da campanha”, e não incluem a questão da etimologia, visto que Callage explica que *morocho* é um termo proveniente do espanhol rio-platense e incorporado no português gaúcho.

Sendo assim, *morocho* estabelece relações semânticas com as palavras e expressões “moça morena”, “mestiça”, “mulata” e “rapariga da campanha”, as quais estão atravessadas por questões de *gênero* e *raça*. São adjetivações referentes ao sujeito mulher nomeado como *morocho*, de modo que isso nos leva a considerar como as palavras estão afetadas pela exterioridade da língua, ou seja, as condições sócio-históricas e as construções sociais de *gênero* e *raça* estão significadas na língua.

Para concluir nosso gesto de análise, destacamos, ainda, os seguintes pontos: *China*, *machorra*, *morocho* e suas definições apresentam as imagens que a sociedade gaúcha possui das mulheres assim nomeadas por meio de construções sociais e históricas que se relacionam com questões de *gênero* e *raça*. Nesse sentido, a afirmação de Connel e Pearse (2015, p. 172) sobre o significado das palavras vai ao encontro de nossas análises:

A sociedade é um mundo de significados. Ao mesmo tempo, significados carregam os traços dos processos sociais por meio dos quais foram produzidos. [...]

Esse ponto se aplica aos significados de gênero. Quando falamos em “homem” ou “um homem”, ativamos um imenso sistema de entendimentos, implicações, sobretons e alusões que se acumularam ao longo de nossa história cultural. Os “significados” dessas palavras são muito maiores do que as categorias biológicas de macho e fêmea.

As palavras *china*, *machorra* e *morocho* designam três sujeitos femininos que fazem parte da sociedade gaúcha, suas definições no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* significam, enquanto verbetes, os modos de pensar dessa sociedade e de categorizar/rotular/hierarquizar os sujeitos. No que tange à atualização das definições desses três verbetes no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, constatamos que eles apresentam poucas atualizações, ou seja, as atualizações

ocorrem de forma muito singela em comparação com os outros dicionários produzidos anteriormente.

O processo de *reescrituração* de *china*, *machorra* e *morocha* se dá por repetições e substituições na rede de sinônimos elencados nos enunciados que conformam as definições do que já foi dito, mesmo que o tempo e o espaço em que *Coleção de Vocábulos na província do Rio Grande do Sul* (1852), de Antônio Álvares Pereira Coruja, *Vocabulario sul rio-grandense* (1898), de Romaguera Corrêa, *Vocabulario gaúcho* (1928), de Roque Callage, e *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes, foram produzidos sejam outros.

As formas de reescrever *china*, *machorra* e *morocha*, por meio das definições, formam “séries sinonímicas” que funcionam como “índice de uma visão moral ou de uma discursividade crítica” (NUNES, 2010b, p. 47). As definições atribuem a esses sujeitos certas características que significam um julgamento moral, analisando a rede semântica que os verbetes formam com outros verbetes, concluímos que essa rede funciona de forma negativa e depreciativa.

Destacamos outros quatro aspectos importantes:

a) há uma evidente manutenção dos valores negativos associados à *china*, à *machorra* e à *morocha*, como se na temporalidade que separa os dicionários produzidos por Antônio Álvares Pereira Coruja, Romaguera Corrêa, Roque Callage e Luiz Carlos de Moraes do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* não houvesse acontecido transformações na sociedade e esta tivesse se mantido imutável. Dessa maneira, entendemos que as definições se mantêm de forma muito similar a desses dicionários, como se Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes fossem alheios às transformações históricas e à exterioridade da língua, ao mesmo tempo em que são “solidários” às definições apresentadas pelos outros sujeitos dicionaristas;

b) compreendemos que o conceito de *reescrituração* ocorre de forma que resulta em um processo de sinonímia, este qualifica negativamente certos sujeitos, tais como *china*, *machorra* e *morocha*, e jamais enaltece suas qualidades e méritos;

c) no que tange a questões de *enunciação*, os irmãos Nunes enunciam a partir de um lugar privilegiado, isto é, são sujeitos com formação superior enunciando e definindo outros sujeitos que pertencem a certos grupos sociais, aos quais eles não pertencem. Enunciam sobre *china*, *machorra* e *morocha* – três tipos de mulheres que carregam consigo uma história marcada por questões de *gênero*, *raça* e *sexualidade*

– mesmo enunciando de um outro lugar, visto que estão na posição de *homens* enunciando *sobre* e definindo sujeitos *mulheres*.

O uso de fontes, como as de Antônio Álvares Pereira Coruja, Romaguera Corrêa, Roque Callage e Luiz Carlos de Moraes, rediz/reescritura o que esses autores já haviam dito em épocas anteriores, desse modo, há uma manutenção dos modos de enunciar que se revelam misóginos, racistas e conservadores. Essa seria a “solidariedade” que mencionamos no item a: homens enunciando sobre mulheres e sendo solidários com modos de enunciar depreciativos produzidos em épocas anteriores ao *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*; assim, a *reescrituração* e o movimento semântico da sinonímia configuram um modo de manutenção do que já foi dito;

d) o campo disciplinar o qual Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes pertencem também é *outro*, portanto ainda que tenham coletado palavras e expressões que fazem parte do léxico gaúcho, suas relações com a língua são *outra*: não são sujeitos lexicógrafos, tampouco linguistas; são sujeitos cuja relação com a língua aproxima-se mais a de um falante do que à posição de um sujeito lexicógrafo e/ou linguista. Tal fato explicaria a pouca atualização das definições dos verbetes *china*, *machorra* e *morocha*. A formação dos irmãos Nunes em uma outra área que não a das Letras – o Jornalismo e o Direito – não oferecia recursos e métodos científicos suficientes para que exercessem o trabalho de dicionaristas na posição de lexicógrafos e apresentassem definições de verbetes de forma atualizada e condizente com as mudanças da sociedade. Assim, ao definir *china*, *machorra* e *morocha*, recorrem a outros autores já consagrados quanto ao saber linguístico gaúcho. Por outro lado, reconhecemos que mesmo não tendo formação na área de Letras e Linguística, os irmãos Nunes produziram um significativo dicionário referente à linguagem gauchesca, resultado de um apurado trabalho de coleta de verbetes, expressões e dizeres.

Por fim, concebemos *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* como uma materialidade linguística que corrobora os pressupostos teóricos da HIL discutidos na presente tese, ou seja, trata-se de um instrumento linguístico no qual constam enunciações, dizeres e verbetes cujas definições significam o modo de pensar da sociedade gaúcha, pois nele é possível observar “o léxico gaúcho e seu campo semântico” (LEAL, 2021, p. 309). Esse dicionário regionalista nos mostra o modo como Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes, na condição de sujeitos

dicionaristas, definem sujeitos e ao mesmo tempo os rotulam/categorizam/etiquetam de modo que privilegiam os sujeitos homens – no verbete *gaúcho*, por exemplo, notam-se definições que enaltecem qualidades como a virilidade do homem conhecido como *gaúcho* e silenciam definições depreciativas que o verbete já apresentou no passado – e colocam as mulheres em uma categoria do *outro*, *outro* cujas definições são negativas e desqualificadoras.

*Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* revela, então, uma sociedade gaúcha fortemente centrada no sujeito homem. O fato dos sujeitos enunciadorees serem, ao mesmo tempo, produtores desse instrumento linguístico e homens é um fator significativo, pois entendemos que enunciam e definem sujeitos afetados pela *dominação masculina* e por valores racistas e misóginos.

O dicionário produzido pelos irmãos Nunes traz dicotomias que se estruturam em uma divisão entre *masculino x feminino*, *homem x mulher*, *china x prenda*, bem como comportamentos considerados aprováveis ou não. Nas definições de sujeitos, especialmente nos verbetes *china*, *machorra* e *morocha*, foi possível analisar como as construções sociais de *gênero* e *raça* atravessam as palavras e suas definições. *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul* é um material profícuo no qual se pode observar o léxico gaúcho e as relações semânticas que os verbetes formam entre si.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca de compreender a relação entre as palavras e a História, o social, o político e as questões de *gênero* e de *raça* tem sido, ao longo dos últimos anos, desde a dissertação de mestrado, um lugar de formulação e articulação das questões de pesquisa, neste momento, concretizadas na tese de doutorado. Intitulado *As palavras e a enunciação: a china, a machorra e a morocha no Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, o presente trabalho já teve outros títulos temporários até optarmos por esse título definitivo. Além de sintetizar a tese e seus objetivos, o título reúne reflexões desenvolvidas nos estudos que temos realizado.

As considerações finais configuram um espaço no qual podemos refletir sobre todas as questões abordadas na tese, bem como reafirmar nossa posição enquanto estudiosos/analistas de dicionários vinculados aos estudos enunciativos e à HIL, sobretudo aos estudos propostos por Benveniste e Guimarães. Essa posição nos permite analisar o funcionamento semântico das palavras e como elas enunciam na língua o cultural, o político, o histórico, o social e o ideológico, que atravessam o modo como sujeitos se significam. Destacamos, sobretudo, como a língua e a linguagem significam a História, pois, ao enunciar, cada sujeito produz significados afetado pelo contexto sócio-histórico em que está inserido.

No caso específico dos sujeitos dicionaristas – Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes –, analisamos o quão os irmãos estão afetados por ideologias patriarcais presentes na cultura sul rio-grandense e o quanto esse espaço de enunciação se significou no gesto de definir os verbetes *china*, *machorra* e *morocha* e os demais sujeitos mulheres no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. O lugar de enunciação dos autores, conforme já discutimos, é um lugar outro, de modo que enaltece o sujeito designado *gaúcho* e desqualifica as mulheres, o que se explicita na enunciação que emerge das definições breves e pouco aprofundadas. Não tendo formação em Letras e/ou Linguística, percorreram caminhos distintos da metodologia lexicográfica para elaborar definições sobre as mulheres, reescrevendo o que outros autores de épocas anteriores já haviam definido e registrado em suas obras, o que não diminui a importância da obra produzida pelos irmãos Nunes para o saber linguístico referente ao Rio Grande do Sul.

Outro ponto significativo da tese – e que seguramente renderá pesquisas futuras – é o funcionamento dos verbetes. O sujeito leitor de dicionários, não exercendo a posição de estudioso/analista destes, pode não se dar conta da complexidade presente nas definições de um verbete. Essa complexidade contempla a historicidade e a exterioridade da língua, envolvendo questões de *gênero* e de *raça*, bem como aspectos socioculturais. O funcionamento de um verbete abrange uma miríade de aspectos.

Verbetes como *gaúcho*, *china*, *machorra*, *morocho*, dentre outros, ao descreverem, definem assim como nomeiam sujeitos pertencentes a uma sociedade regional, neste caso, a gaúcha. Suas definições produzem significados que, por sua vez, se representam nessa sociedade, ou seja, quais são seus papéis político, social e cultural? Definir um sujeito é, dessa forma, categorizá-lo, “etiquetá-lo”, “rotulá-lo”, dizer qual a relevância do papel que performa socialmente. E ao comparar um verbete com outro, um sujeito com outro, podemos identificar qual sujeito é mais ou menos valorizado na estrutura social na qual está inserido. Também é possível saber sobre os sujeitos que são estigmatizados, para aprofundar esse conhecimento, fez-se necessário um diálogo com a História, a Antropologia, as Ciências Sociais, dentre outros campos do saber. Assim, passamos a compreender o porquê da exclusão social e dos estigmas carregados por sujeitos, tais como as *chinas*, as *machorras* e as *morchas*.

No gesto de comparar um verbete com outro (ou outros), podemos observar a complexa rede semântica que os verbetes e as palavras formam entre si. O conceito de *reescrituração* proposto por Guimarães e o conceito de *palavra-puxa-palavra* proposto por Silva permitem-nos pensar na relação que os verbetes em rede engendram. Dentro das próprias definições, o verbete vai ser reescriturado por meio de uma mesma ou por outras palavras e/ou enunciados.

No caso dos verbetes analisados na presente tese, *china*, *machorra* e *morocho*, suas definições configuram enunciados que dialogam e estabelecem relações com enunciados de outros dicionários – *Coleção de Vocábulos na província do Rio Grande do Sul* (1852), de Antônio Álvares Pereira Coruja, *Vocabulário sul rio-grandense* (1898), de Romaguera Corrêa, *Vocabulário gaúcho* (1928), de Roque Callage, e *Vocabulário sul-rio-grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes. Desse modo, quando uma palavra é reescriturada por meio de outras palavras e uma palavra puxa

outra palavra, é possível analisar o campo semântico que atribui uma significação com valor depreciativo em relação aos sujeitos mulheres.

Um dos aspectos mais interessantes e instigantes da pesquisa – seja ela de uma dissertação de mestrado, de uma tese de doutorado, de um artigo ou outras formas de produção de conhecimento – é o fato do pesquisador não poder prever o que poderá encontrar nesse percurso. Ao escrever nossa dissertação de mestrado, em um primeiro momento, tanto as teorias como os procedimentos metodológicos e analíticos os quais mobilizávamos não incluíam a questão de *gênero*. Conforme explicamos na introdução, ao fazer uma análise dos verbetes que definem sujeitos em *Vocabulário Gaúcho* e perceber que aqueles que definiam as mulheres apresentavam sentidos depreciativos, a questão de *gênero* veio à tona e com ela a necessidade de aprofundar os conhecimentos sobre o modo como tal questão atravessa e constitui os sentidos das palavras que constam em dicionários.

Na presente tese de doutorado, deparamo-nos também com a questão de *raça*; um tema novo para nós enquanto pesquisadores e que identificamos nos verbetes do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. Além disso, outras questões surgiram na análise dos verbetes e da leitura do dicionário, tais como *classe*, o que comprova a proficuidade do nosso objeto de pesquisa e nos faz perceber o quanto ele apresenta modos de pensar da sociedade gaúcha por meio de verbetes, dizeres e expressões.

Ao realizar uma tese de doutorado, o pesquisador é afetado pelas questões que estuda e analisa. Não há como realizar um estudo sem que haja curiosidade, fascinação e paixão pelo que se estuda. Sendo assim, ao analisar os modos de dizer e definir sujeitos no *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, emergem questões concernentes não somente à nossa condição de pesquisadores, mas também enquanto sujeitos e a subjetividade que nos constitui. Palavras como *china*, *machorra*, *morocha*, dentre outras que constam na obra dos irmãos Nunes, são mobilizadas por nós desde a infância.

Escutávamo-las e associávamo-las a certos sujeitos, porém nossa posição era outra: a de sujeitos falantes. A presente tese de doutorado marca, então, uma nova posição, a de pesquisadores vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGLETRAS) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), na linha de pesquisa Língua, Sujeito e História. Essa nova posição permite-nos pensar nessas palavras

pelo viés de estudiosos/analistas de dicionários, analisando-as com a cientificidade necessária para trazer à baila a historicidade que constitui os sentidos dos verbetes.

Sendo assim, concretizar esta tese é um gesto não apenas intelectual. É um movimento que inclui sentimentos e afetos, no qual podemos revisitar a infância e repensar aspectos sócio-históricos do lugar onde nascemos e crescemos, o Rio Grande do Sul. Seguiremos instigados a investigar o modo como o preconceito de *gênero* e de *raça*, as relações de poder e hierarquias se manifestam na língua e nos instrumentos linguísticos, em especial nos dicionários. Desde que começamos a pesquisar questões de *gênero* e de *raça*, estamos passando por um momento que chamamos de *readequação lexical*. Somos mais cuidadosos com as palavras, pois entendemos que elas podem, em alguns contextos, ferir certos grupos, certas etnias e certos sujeitos. Estudar tais temas é um movimento intelectual que dialoga com várias áreas do conhecimento e faz com que o pesquisador saia com uma nova percepção do mundo e da sociedade.

Definitivamente já não somos mais os mesmos após a nossa entrada nesse campo teórico. Nossa visão do mundo, da vida e da sociedade tornou-se mais ampla e mais expandida, permitimo-nos viver um processo de *descolonização de pensamentos*. E de maneira otimista, esperamos, com esta tese, contribuir para ampliar a reflexão sobre as relações entre língua, sujeito e História, bem como produzir novas reflexões sobre como as funções dos dicionários vão além das meramente normativas e pedagógicas.

Consideramos que a presente tese segue aberta a futuras pesquisas, visto que ao revisitá-la certamente nos depararemos com novas questões, questionaremos o que nós mesmos produzimos e seremos instigados a dar continuidade em nossas investigações. O dicionário produzido por Zeno Cardoso Nunes e Rui Cardoso Nunes configura um material no qual se pode analisar o modo conservador de enunciar sobre as mulheres e como questões de *gênero* e de *raça* se significam nas definições de verbetes. Desde a perspectiva enunciativa, compreendemos a relação entre língua e História no ato de enunciar e produzir sentidos.

A partir desse dicionário, produziremos novas pesquisas, analisaremos outros dicionários, sempre movidos pelo encantamento pela história que as palavras carregam consigo e como a História se significa na língua, história nem sempre conhecida pelos sujeitos falantes. São muitas as questões suscitadas após a análise do *Dicionário de regionalismos do Rio Grande Sul*. Objeto de pesquisa da tese, esse

dicionário também servirá de material de estudo para futuras produções de conhecimento devido à riqueza de verbetes que registra, contribuindo para o saber linguístico referente ao Rio Grande do Sul.

Por fim, nossa tese foi produzida de modo que resultou em um trabalho interdisciplinar, no qual a Linguística estabeleceu diálogos e articulações com outros campos de conhecimento, tais como a Filosofia, a História, a Psicanálise, as Ciências Sociais e a Antropologia. Esse diálogo foi necessário para compreender o modo como as palavras significam. Muitas vezes, uma história traz preconceitos e situações de subalternidade de certos sujeitos. Tais questões já estão presentes desde a época de navegações e do período de colonização de países.

O modo de enunciar e definir sujeitos em dicionários ainda sinaliza uma concepção de mundo baseada em padrões da sociedade europeia, transplantados para as colônias e perpetuados pelas sociedades coloniais: brancos, elitistas, misóginos e racistas. Desse modo, esperamos que a tese aqui concluída contribua para novas pesquisas na área das Ciências Humanas e Sociais, especialmente na área da Linguística, e traga novos olhares sobre as questões de *gênero* e de *raça*, que se materializam em verbetes e suas definições, tradicionalmente investigadas no campo das Ciências Sociais. A perspectiva enunciativa de análise reforça que a História significa na língua.

## REFERÊNCIAS

- ADICHE, C. N. **O perigo de uma história única**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- ARAÚJO, E. A arte da sedução: sexualidade feminina no Brasil colônia. *In*: PRIORE, M. D. (org.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2013.
- AREND, S. F. Trabalho, escola e lazer. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 65-83.
- AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- BARCELOS, R. F. Gaúcho rio-grandense e gaúcho platino – aproximações e distanciamentos. *In*: FLORES, M. (org.). **Cultura sul-rio-grandense**. [S. l.]: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, CIPEL, Instituto Cultural Português, 1981. p. 55-61.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo: a experiência vivida**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral I**. Campinas: Pontes, [1966] 2005.
- BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral II**. Campinas: Pontes, [1966] 2006.
- BIAZUS, C. B. **Dicionário compartilhado: espaço de resistência e subjetividade**. 2015. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.
- BOGADO, M. Rua. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Explosão feminista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 23-42.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRUM, C. K. **“Esta terra tem dono”**: representações do passado missionário no Rio Grande do Sul. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2006.
- BRUM, C. K. Indumentária gaúcha: uma análise etnográfica da pedagogia tradicionalista das pilchas. *In*: OLIVEN, R. G.; MACIEL, M. E.; BRUM, C. K. **Expressões da cultura gaúcha**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2010. p. 65-96.
- BUTLER, J. P. **Problemas de gênero: feminismos e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1990] 2003.

CALLAGE, R. **Vocabulário Gaúcho**. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1928.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARONE, I. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. *In*: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (org.). **Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 13-24.

CASTAÑEDA, M. **El machismo invisible**. México: Debolsillo, 2019.

CHACHAM, A. S.; MAIA, M. B. Corpo e sexualidade da mulher brasileira. *In*: VENTURI, G.; RECAMÁN, M.; OLIVEIRA, S. (org.). **A mulher brasileira nos espaços públicos e privados**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 75-86.

CHAVES, F. L. O gaúcho e a literatura. *In*: OLIVEN, R. G.; MACIEL, M. E.; BRUM, C. K. **Expressões da cultura gaúcha**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2010. p. 39-48.

COLOMBAT, B.; FOURNIER, J. M.; PUECH, C. **Uma história das Ideias Linguísticas**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

CONNEL, R. **Gênero em termos reais**. São Paulo: nVersos, 2016.

CONNEL, R.; PEARSE, R. **Gênero: uma perspectiva global**. São Paulo: nVersos, 2015.

CORRÊA, R. Vocabulário sul rio-grandense (1898). *In*: **Vocabulário sul rio-grandense**. Porto Alegre: Editora Globo, 1964.

CORTÊS, I. R. A trilha legislativa da mulher. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 260-285.

CORUJA, A. P. Coleção de Vocábulo na província do Rio Grande do Sul (1852). *In*: **Vocabulário sul-rio-grandense**. Porto Alegre: Editora Globo, 1964.

COWLING, C. **Concebendo a liberdade: mulheres de cor, gênero e a abolição da escravidão nas cidades de Havana e Rio de Janeiro**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

DAMATTA, R. **A casa & a rua**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1987.

DEL PRIORE, M. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2014.

DIAS, L. F.; BEZERRA, M. A. Gramática e dicionário. *In*: GUIMARÃES, E; ZOPPI-FONTANA, M. (org.). **Introdução às ciências da linguagem: a palavra e a frase**. 2. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2010.

DIAS, M. O. Resistir e sobreviver. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 360-381.

DREYS, N. **Notícia descritiva da província do Rio Grande de S. Pedro do Sul**. Porto Alegre: Nova Dimensão/EDIPUCRS, 1961.

DUCROT, O. **O dizer e o dito**. Campinas: Pontes Editora, 1984.

ECHEVARRIA, F. R. **Designação de sujeitos na obra Vocabulário gaúcho de Roque Callage**. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2016.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, [1952] 2008.

FÁVERO, L. L.; MOLINA, M. A. G. História das Ideias Linguísticas: origem, método e limitações. **Revista da ANPOLL**, São Paulo, Humanitas/ FFLCH/USP, n. 16, p. 131-146, jan./jun. 2004.

FERREIRA, A. B. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, A. C. F. **A linguística entre os nomes da linguagem**: uma reflexão na história das ideias linguísticas do Brasil. 2009. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

FISCHER, L. A. **Dicionário de porto-alegrês**. 14. ed. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 2008.

FLORES, L. M. **A militância na/da produção do conhecimento científico**: uma análise discursiva do *Dicionário da educação do campo*. 2019. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2019.

FLORES, M. **História do Rio Grande do Sul**. 10. ed. rev. ampl. Porto Alegre: Martins Livreiro Editora, 2019.

FLORES, V. N. Sujeito da enunciação: singularidade que advém da sintaxe da enunciação. **D.E.L.T.A.**, [S. l.], v. 29, n. 1, p. 95-120, 2013.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FREYRE, G. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. rev. São Paulo: Global, [1933] 2006.

FRY, P.; MACRAE, E. **O que é homossexualidade?** São Paulo: Brasiliense, 1985.

FURLANI, J. Educação sexual: possibilidades didáticas. *In*: LOURO. G. L.; FELIPE, J.; GOELNNER, S. V. (org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003.

GOELNNER, S. V. A produção cultural do corpo. *In*: LOURO. G. L.; FELIPE, J.; GOELNNER, S. V. (org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003.

GOFFMAN, E. **Estigma**. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, [1963] 2019.

GÓIS, J. B. H. Aids, Liberdade e Sexualidade. *In*: QUADRAT, S. V. (org.). **Não foi tempo perdido**: os anos 80 em debate. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014. p. 210-246.

GOLDMAN, E. **La prostitución**, 2010. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/goldman/1910/005.htm>. Acesso em: 05 jun. 2019.

GOLIN, T. **Identidades**: questões sobre as representações socioculturais no gauchismo. Passo Fundo: Clio, Méritos, 2004.

GUIMARÃES, E. Enunciação e história. *In*: GUIMARÃES, E. (org.). **História e sentido na linguagem**. 2. ed. Campinas, SP: Editora RG, 2008.

GUIMARÃES, E. **Semântica do acontecimento**: um estudo enunciativo da designação. 2. ed. Campinas: Pontes, 2005.

GUIMARÃES, E. **Semântica**: enunciação e sentido. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018.

GUIMARÃES, E. Sinopse dos estudos do português no Brasil: a gramatização brasileira. *In*: GUIMARÃES, E.; ORLANDI, E. P. (org.). **Língua e cidadania**: o português no Brasil. Campinas: Pontes, 1996.

HAHNER, J. E. Honra e distinção das famílias. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 43-64.

HOBSBAWAN, E. **A invenção das tradições**. 13. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

HOLLANDA, H. B. Falo eu, professora, 79 anos, mulher, branca e cisgênero. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Explosão feminista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOOKS, B. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

IRIGARAY, L. **Este sexo que não é só um sexo**: sexualidade e status social da mulher. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2017.

JACQUES, J. C. **Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Tip. Gundlach, 1883.

KEHL, M. R. **Deslocamentos do feminino**: a mulher freudiana na passagem para a modernidade. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1998.

KUHNERT, D. Nas artes. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Explosão feminista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 75-105.

- LAGE, L.; NADER, M. B. Da legitimação à condenação social. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 286-312.
- LAROQUE, L. F. Rio Grande do Sul espanhol: territorialidade, história e cultura. *In*: DUTRA, E.; CARDOSO, R. (org.). **Estudos Hispânicos**: história, língua e literatura. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2010. p.14-37.
- LAYTANO, D. **O linguajar do gaúcho brasileiro**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brides, 1981.
- LEAL, O. F. **Os gaúchos**: cultura e identidades masculinas no pampa. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2021.
- LOURO, G. L. Currículo, gênero e sexualidade: o “normal”, o “diferente” e o “excêntrico”. *In*: LOURO, G. L.; FELIPE, J.; GOELNNER, S. V. (org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 2014.
- LOURO, G. L. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- MACIEL, M. E. Memória, tradição e tradicionalismo no Rio Grande do Sul. *In*: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (org.). **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 239-267.
- MARCELINO, D. A. Cartas à viúva Neves: a dimensão privada da morte presidencial. *In*: QUADRAT, S. V. (org.). **Não foi tempo perdido**: os anos 80 em debate. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014. p. 57-81.
- MARIANI, B. Entre a evidência e o absurdo: sobre o preconceito linguístico. **Letras**, Santa Maria, v. 18, n. 37, p. 19-34, 2008.
- MARTINS, A. **É hora do escracho!** O humor democrático da Nova República. *In*: QUADRAT, S. V. (org.). **Não foi tempo perdido**: os anos 80 em debate. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014. p. 165-185.
- MARTINS, T. S. **Efeitos de sentidos na disciplinarização de uma teoria**. 2012. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2012.
- MCCLINTOCK, A. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.
- MEAD, M. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Perspectiva, [1935] 2015.
- MEYER, D. E. Gênero e Educação: teoria e política. *In*: LOURO, G. L.; FELIPE, J.; GOELNNER, S. V. (org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 9-27.

MELO, H. P.; THOMÉ, D. **Mulheres e poder**: histórias, ideias e indicadores. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2018.

MIGUEL, R. B.; RIAL, C. Programa de mulher. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 148-168.

MORAES, L. C. Vocabulário sul-rio-grandense (1935), *In*: **Vocabulário sul-rio-grandense**. Porto Alegre: Editora Globo, 1964.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. 5. ed. rev. amp., 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, G. **Racismo linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NEPOMUCENO, B. Protagonismo ignorado. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 382-409.

NUCCI, M. F. “O sexo do cérebro”: uma análise sobre gênero e ciência. *In*: BRASIL. **6º Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero – Redações, artigos científicos e projetos pedagógicos vencedores – 2010**. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Política para as Mulheres, 2010.

NUNES, J. H. A invenção do dicionário brasileiro: transferência tecnológica, discurso literário e sociedade. **Revista Argentina de Historiografia Linguística**, [S. l.], v. 2, p. 159-172, 2013.

NUNES, J. H. Dicionários: história, leitura e produção. **Revista de Letras**, Taguatinga, v. 3, p. 06-21, 2010a. Disponível em: <http://portalrevistas.ucb.br/index.php/RL/article/viewFile/1981/1305>. Acesso em: 12 jan. 2019.

NUNES, J. H. **Dicionários no Brasil**: análise e história do século XVI ao XIX. Campinas: Pontes, 2006a.

NUNES, J. H. Dicionário, sociedade e língua nacional: o surgimento dos dicionários monolíngues no Brasil. *In*: LIMA, I. S.; CARMO, L. (org.). **História social da língua nacional**. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008a. p. 353-374. 5 v.

NUNES, J. H. **Discurso e instrumentos linguísticos no Brasil**: dos relatos de viajantes aos primeiros dicionários. 1996. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

NUNES, J. H. Espaço urbano, sujeito e dicionário: definição e formas do silêncio. **Fragmentum**, Santa Maria, Laboratório Corpus, n. 26, p. 45-54, jul./set. 2010b.

NUNES, J. H. Lexicologia e Lexicografia. *In*: GUIMARÃES, E.; ZOPPI-FONTANA, M. **Introdução às Ciências da Linguagem**: a palavra e a frase. Campinas: Pontes, 2010c. p. 147-172.

NUNES, J. H. O discurso documental na História das Ideias Linguísticas e o caso dos dicionários. **Revista Alfa**, São Paulo, v. 52, p. 81-100, 2008b.

NUNES, J. H. Sobre a noção de dicionário popular. **Estudos Linguísticos**, São Paulo, v. XXXV, p. 1028-1032, 2006b. Disponível em: <http://www.gel.org.br/estudoslinguisticos/edicoesanteriores/4publica-estudos-2006/sistema06/6.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2019.

NUNES, J. H. Uma articulação da análise de discurso com a história das ideias linguísticas. **Letras**, Santa Maria, v. 18, n. 2, p. 107-124, jul./dez. 2008c.

NUNES, J. H.; SELIGMAN, K. Discurso lexicográfico: as reedições do Dicionário da Língua Portuguesa de Moraes. **Revista Alfa**, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 37-51, 2003.

OLIVEIRA, A. P. **Análise discursiva de dicionários**: uma proposta pedagógica. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade do Estado de Mato Grosso, Mato Grosso, 2015.

OLIVEIRA, M. R. G. Seguindo os passos “delicados” de gays afeminados, viados e bichas pretas no Brasil. *In*: CAETANO, M.; JUNIOR, P. M. S. (org.). **De guri a cabra-macho**: masculinidades no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2018. p. 127-145.

OLIVEN, R. G. **A parte e o todo**: a diversidade cultural no Brasil-nação. Petrópolis: Vozes, 2006.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 6. ed. Campinas, SP: Pontes, 2005.

ORLANDI, E. P. **História das Ideias Linguísticas**: construção do saber metalinguístico e constituição da língua nacional. Campinas, SP: Pontes, 2001.

ORLANDI, E. P. Lexicografia Discursiva. **Revista Alfa**, São Paulo, v. 44, p. 97-114, 2000.

ORLANDI, E. P. **Língua brasileira e outras histórias**: discurso sobre a língua e ensino no Brasil. Campinas, SP: RG Editora, 2009.

ORLANDI, E. P. **Língua e conhecimento linguístico**: para uma história das ideias no Brasil. São Paulo: Cortez, 2002.

ORLANDI, E. P. Sentidos em fuga: efeitos da polissemia e do silêncio. *In*: CARROZA, G.; SANTOS, M.; SILVA, T. D. (org.). **Sujeito, sociedade, sentidos**. Campinas: Editora RG, 2012. p. 11-28.

ORTA, T. M. S. **Obra reunida**. Rio de Janeiro: Graphia, 1993.

PAIVA, E. F. **Dar nome ao novo**: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PARCIANELLO, J. F. **O dizer na e sobre a língua de sujeitos descendentes de imigrantes italianos e a fronteira enunciativa**. 2011. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011.

PASSAMANI, G. R. **Na batida da concha: sociabilidades juvenis e homossexualidades reservadas no interior do Rio Grande do Sul**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2011.

PATEMAN, C. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PEDRO, J. M. Mulheres do sul. *In*: PRIORE, M. D. (org.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2013. p. 278-321.

PELLEGRINO, A. Política representativa. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Explosão feminista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 61-72.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PETRI, V. A diferença no discurso e o discurso na diferença. *In*: BRAGANÇA, S.; PARKER, M. **Igualdade nas diferenças: o significado do “ser diferente” e suas repercussões na sociedade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009a. p. 33-42.

PETRI, V. A produção de efeitos de sentidos nas relações entre língua e sujeito: um estudo discursivo da dicionarização do “gaúcho”. **Letras**, Santa Maria, n. 37, p. 227-243, jul./dez. 2008.

PETRI, V. Contribuições da análise de discurso para o ensino de línguas: em busca da desconstrução da unidade imaginária. *In*: SCHONS, C.; CAZARIN, E. (org.). **Língua, escola e mídia: entrelaçando teorias, conceitos e metodologias**. Passo Fundo: UPF Editora, 2011. p. 25-33.

PETRI, V. Gramatização das línguas e instrumentos linguísticos: a especificidade do dicionário regionalista. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, Campinas, n. 29, p. 23-37, 2012.

PETRI, V. **Imaginário sobre o gaúcho no discurso literário: da representação do mito em Contos Gauchescos, de João Simões Lopes Neto, à desmitificação em Porteira Fechada, de Cyro Martins**. 2004. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

PETRI, V. O dicionário merece que lutemos por eles. *In*: PETRI, V. (org.). **Um outro olhar sobre o dicionário: a produção de sentidos**. Santa Maria: UFSM, PPGL Editores, 2010.

PETRI, V. Reflexões acerca do funcionamento das noções de língua e de sujeito no Dicionário de Regionalismos do Rio Grande do Sul. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, Campinas, n. 23/24, p. 25-35, 2009b.

PETRI, V.; MEDEIROS, V. Da língua partida: nomenclatura, coleção de vocábulos e glossários brasileiros. **Letras**, Santa Maria, v. 23, n. 46, p. 43-66, jan./jun. 2013.

PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

PISCITELLI, A. **Brasileiras nos mercados transnacionais do sexo**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

PITANGUY, J. [Sem título]. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Explosão feminista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 461-479.

PRADO, M. L.; FRANCO, S. S. Participação feminina no debate brasileiro. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 194-217.

RAGO, M. Ser mulher no século XXI ou carta de alforria. *In*: VENTURI, G.; RECAMÁN, M; OLIVEIRA, S. (org.). **A mulher brasileira nos espaços públicos e privados**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 31-42.

RAMINELLI, R. Eva tupinambá. *In*: PRIORE, M. D. (org.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2013. p. 11-44.

RATTZ, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

REZZUTTI, P. **Mulheres do Brasil**: a história não contada. Rio de Janeiro, LeYa: 2018.

RIBEIRO, S. Quem somos? Mulheres negras no plural, nossa existência é pedagógica. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Explosão feminista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 261-286.

ROCHA, P. **Mulheres sob todas as luzes**: a emancipação feminina e os últimos dias do patriarcado. Belo Horizonte: Leitura, 2009.

ROSEMBERG, F. Mulheres educadas e a educação das mulheres. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 333-359.

RUBIN, G. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a “economia política” do sexo, 1975. Disponível em:  
[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1740519/mod\\_resource/content/1/Gayle%20Rubin\\_trafico\\_texto%20traduzido%20%286%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1740519/mod_resource/content/1/Gayle%20Rubin_trafico_texto%20traduzido%20%286%29.pdf). Acesso em: 07 set. 2019.

SAFFIOTI, H. I. B. **A mulher na sociedade de classes**: mito e realidade. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAFFIOTI, H. I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SAINT-HILAIRE, A. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.

- SALAINI, C. J. Breve histórico das ideias sobre raça. *In*: CARVALHO, A. P. C *et al.* (org.). **Desigualdades de gênero, raça e etnia**. Curitiba: Intersaberes, 2013. p. 101-104.
- SAMARA, E. M. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- SCHIEBINGER, L. Skeletons in the closet: the first illustrations of the female skeleton in eighteenth-century anatomy. **Representations**, [S. l.], n. 14, p. 42-82, 1986.
- SCHWARCZ, L. M. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, L. M. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SCOTT, A. S. O caleidoscópio dos arranjos familiares. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 15-42.
- SILVA, D. R. **Representação da mulher nas músicas da Coxilha Nativista, na década 2006-2015**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social. Cruz Alta: Universidade de Cruz Alta, 2017.
- SILVA, M. C. B.; CIRNE, P. R. F. **A evolução histórica da mulher gaúcha**: na sociedade gaúcha, na revolução farroupilha e inserção no tradicionalismo (origem do vestido de prenda). Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2013.
- SILVA, M. V. Dicionário e o processo de identificação do sujeito-analfabeto. *In*: GUIMARÃES, E.; ORLANDI, E. P. (org.). **Língua e Cidadania**: o português no Brasil. Campinas, SP: Pontes, 1996. p. 151-162.
- SOARES, R. Fica comigo gay: o que um corpo de tv ensina uma sexualidade juvenil? *In*: LOURO, G. L.; FELIPE, J.; GOELNNER, S. V. (org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- SOARES, V. O feminismo e o machismo na percepção das mulheres brasileiras. *In*: VENTURI, G.; RECAMÁN, M.; OLIVEIRA, S. (org.). **A mulher brasileira nos espaços públicos e privados**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 161-182.
- SOCOLOW, S. **Las mujeres en la América Latina colonial**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.
- SOIHET, R. A conquista do espaço público. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 218-237.
- SOUZA, J. **A elite do atraso**: da escravidão a Bolsonaro. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

SPALDING, W. Notas bibliográficas sobre os autores. *In*: CORRÊA, J. R.; CORUJA, A. A. P.; MORAES, L. C.; CALLAGE, R. **Vocabulário sul rio-grandense**. Porto Alegre: Editora Globo, 1964.

SPARGO, T. **Foucault e a teoria queer**: seguido de ágape e êxtase: orientações pós-seculares. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

STURZA, E. R. **Línguas de fronteira e política de línguas**: uma história das ideias linguísticas. 2006. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

TEIXEIRA, S. A. **Os recados das festas**: representações e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Funarte, 1988.

VAINFAS, R. Homoerotismo feminino e o santo ofício. *In*: PRIORE, M. D. (org.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2013. p.115-140.

VERISSIMO, E. Um romancista apresenta sua terra. *In*: KREMER, A. C. *et al.* **Rio Grande do Sul**: terra e povo. 2. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

VIEIRA, H. O transfeminismo como resultado histórico das trajetórias feministas. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Explosão feminista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 351-367.

WERNER, K. C. G. **A noção de língua na Gramática Castellana (1847), de Andrés Bello**: conjuntura histórica e política. 2022. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2022.

WITTIG, M. **El pensamiento heterossexual y otros ensayos**. Madrid: Egales, 2006.

WOLFF, C. S. Amazonas, soldadas, sertanejas, guerreiras. *In*: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 423-446.

ZINANI, C. J. A. **Literatura e gênero**: a construção da identidade feminina. 2. ed. Caxias do Sul, RS: Educs, 2013.

#### OBRA ANALISADA:

NUNES, Z. C.; NUNES, R. N. **Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins livreiro, 1984.