

Recebido em 16/01/2020. Aceito em 22/03/2020.

SEMIOSE NEGRA DECOLONIAL EM CAROLINA MARIA DE JESUS

DECOLONIAL BLACK SEMIOSIS IN CAROLINA MARIA DE JESUS

Mirian Ribeiro de Oliveira¹

RESUMO: objetiva-se, neste estudo, discutir a constituição do signo mulher negra pelos dizeres de Maria Carolina de Jesus (2014), tomando como referência fragmentos da narrativa autobiográfica "Favela", bem como o problema de pesquisa: de que maneira se constitui a representação sígnica mulher negra na produção textual autobiográfica de Carolina Maria de Jesus? Parte-se da hipótese de que sua condição de negra é construída pelos resquícios de um colonialismo que marginaliza os subalternizados. Ancora-se nos fundamentos teóricos da Semiótica de Peirce (2008), no que se refere a signo e representação, sob o olhar de Santella (1992/2000/2003) e Araújo (2004), bem como nos princípios de decolonialidade, alicerçados por Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), Quintero et al (2019). Quanto à metodologia, trata-se de uma pesquisa de cunho qualitativo, em que o método se retroalimenta pela fenomenologia, tendo em vista que os sentidos do signo mulher negra, inserida em seu cotidiano intersemiótico, movem o estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Signo; Interpretante; Mulher negra; Decolonialismo.

ABSTRACT: This study aims to discuss the constitution of the sign black woman by Maria Carolina de Jesus's words, taking as reference fragments of the autobiographical narrative "Favela", as well as the research problem: how does the sign representation of black women constitute itself in the production textual autobiography of Carolina Maria de Jesus? It starts from the hypothesis that its condition of black is built by the remnants of a colonialism that marginalizes the subordinate. It is anchored in the theoretical foundations of Peirce's Semiotics (2008), regarding sign and representation, under the eyes of Santella (1992/2000/2003) and Araújo (2004), as well as the principles of decolonialism founded by Bernardino-Costa and Grosfoguel (2016), Quintero et al (2019). As for the methodology, this is a qualitative research, in which the method feeds back on phenomenology, considering that the meanings of the sign black woman, inserted in their intersemiotic daily life, move the study.

KEYWORDS: Sign. Interpreter. Black woman. Decolonialism.

1 Doutora em Letras pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB, Prof^a. efetiva da Universidade do Estado da Bahia - UNEB - Colegiado de Letras - CAMPUS VI/Caetitê-Ba.

INTRODUÇÃO

Considerando a tessitura contemporânea, a literatura se contrapõe como lugar de denúncia e debates das construções sógnicas. Sob este aspecto, corrobora-se com Delleuze (2003, p. 8) ao afirmar que “Não podemos interpretar os signos sem desembocar em mundos que se formou em nós, que se formaram com outras pessoas”. Dessa forma, este estudo pretende discutir a constituição do signo mulher negra pelos dizeres de Maria Carolina de Jesus, tomando como referência fragmentos da narrativa autobiográfica intitulada “Favela”, bem como o seguinte problema de pesquisa: de que maneira se constitui a representação sógnica mulher negra na produção textual autobiográfica de Carolina Maria de Jesus? Parte-se da hipótese de que sua condição de negra é construída, ao longo da narrativa, pelos resquícios de uma colonialidade preconceituosa que coloca à margem os subalternizados.

Esta pesquisa ancora-se nos fundamentos teóricos da Semiótica de Peirce (2008), no que se refere a signo e representação, sob o olhar de Santella (1992/2000/2003) e Araújo (2004), bem como nos princípios de decolonialidade, alicerçados por Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), Quintero et al (2019), visando à discussão do ser, ou seja, como o outro se constitui mediante os modelos eurocêntricos preestabelecidos como regra, pelos resquícios de colonialidade impregnados na tessitura das subjetividades.

Torna-se relevante dizer, ainda, que, ao utilizar os termos subalterno/subalterna, somos movidos pela teoria, já especificada, que trata dos pós-colonialismos. Todavia, na esteira de Ballestrin (2013), visando a elucidar o emprego de conceitos, convém dizer que o termo “subalterno” fora tomado emprestado de Antonio Gramsci e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes. Uma linha de pensamento que passou a ser adotada por Spivak, a partir de 1985, quando escreveu o clássico artigo “Pode o subalterno falar?”, numa crítica acirrada aos pós-estruturalistas. Para a autora, não só o subalterno não pode falar como também o intelectual pós-colonial não pode fazer isso por ele (BALLESTRIN, 2013). Justifica-se a discussão por essa via conceitual, por acreditar que a narrativa autobiográfica “Favela” foi escrita por uma interpretante subalterna. Parafraseando a mentora do enunciado, dir-se-ia “Pode Carolina Maria de Jesus falar?”

Quanto à metodologia, trata-se de uma pesquisa de cunho qualitativo, em que o método se retroalimenta pela fenomenologia, tendo em vista que são os sentidos do signo mulher negra, inserida em seu cotidiano intersemiótico, que interessam ao estudo. Logo, fragmentos textuais foram recortados, visando à análise dos conceitos já elencados, considerando os dizeres de Maria Carolina de Jesus, no que diz respeito a narrativa de si construída pelo outro.

Vale ressaltar, parafraseando Delleuze (2003), que o mundo que se formou no sujeito Carolina Maria de Jesus, em seu entorno, não é o mesmo daqueles que se sobrepõem na esfera social brasileira colonial: como mulher negra, ela fala de uma instância discursiva. Logo, essa dialogicidade intersemiótica é silenciada no eixo do rito literário, tendo em vista a natureza e dimensão de seus escritos, o que os

torna marginal à luz do cânone da literatura: existe um silenciamento em torno da literatura denominada de marginal no Brasil e na América Latina. A adjetivação *per se* já causa estranheza e evoca uma memória de representação dicotômica identitária: aquela que é de centro versus o que está à margem. É cabível dizer que se trata de uma literatura de fronteira, em que o subalterno é destituído de sua condição de fala pelo apagamento estabelecido pelo dominador. Entretanto, mesmo subjugado, esse sujeito se retroalimenta pela vontade de transformar o mundo que o rodeia. Assim era De Jesus: uma negra revolucionária de seu lugar.

No que se refere à literatura enquanto instituição, assim como em outras instâncias teórico-metodológicas, existe um rito, uma ordem discursiva que privilegia uns em detrimento de outros (FOUCAULT, 1996). Na instância em foco, preestabeleceu-se uma ordem chamada de cânone literário. Sucintamente, o termo cânone deriva do grego kánon e diz respeito a uma regra, modelo ou norma representada por uma obra ou um poeta. Pode significar relação ou catálogo importante, definido por autoridade reconhecida. Dessa forma, o cânone literário nada mais é do que uma seleção valorizada de livros e, conseqüentemente, de autores. Assim, como se trata de uma seleção, nem todos estão autorizados a entrar nesta ordem. Em nome da qualidade estética, entre outros aspectos, provocou-se uma norma, regra, que subjugava o que devia ou não ser lido. Pelas vias intelectuais, a leitura tornou-se também um dispositivo hegemônico da ordem do colonizador.

Diante das assertivas supracitadas, é cabível dizer que, como negra e mulher, os dizeres de Carolina ressoaram muito pouco nos espaços literários. Todavia, tornou-se um ícone em seu meio ao publicar “Quarto de Despejo”. Conforme Fernandes (2014), De Jesus escreveu de forma fragmentada, híbrida e a partir de diversos gêneros, em papéis reaproveitáveis, catados no lixo. Possuidora de um domínio literário envolvente, ganhou visibilidade nacional e internacional quando o jornalista Audálio Dantas publicou “Quarto de Despejo”, vendendo mais de doze mil cópias. O citado jornalista a descobriu quando foi à favela fazer uma reportagem sobre *uma favela que se expandia na beira do rio Tietê, no bairro do Canindé*. Conta o autor que, em meio ao rebuliço favelado, encontrou Carolina, a negra que tinha algo a dizer. (FERNANDES, 2014). Da Favela, passou a frequentar a alta sociedade paulistana. Em seus escritos, mescla gêneros e subgêneros, empreendendo com um cuidado estético autodidata, mas influenciada por consulta a dicionários, leitura de revistas, jornais e dos livros recolhidos no lixo como “Os miseráveis”, de Victor Hugo, bem como poesias de Edgar Allan Poe e Caryl Chessman. “Carolina de Jesus fazia leitura, reflexão e crítica, em prosa e poesia, de tudo o que estava ao seu alcance, como a escuta de radionovelas, das músicas, das vozes dos vizinhos, dos discursos políticos e religiosos” (FERNANDES, 2014, p. 15).

Paralelo à narrativa autobiográfica “Favela”, escreve “Onde estaes Felicidade”, estabelecendo uma fusão metafórica com o nome da personagem que desaparece do lugar em que reside, ao longo da narrativa, com o estado de ser feliz ou possuir a felicidade. Em “Favela”, Carolina passa a se desnudar para o leitor, apresentando as peculiaridades do lugar de onde fala, do eu que não se cala diante das injustiças da vida de mulher negra e favelada. Trata-se de um texto entremeado de citações, construído por dois episódios: a ocupação da favela e a maternidade. Neste ínterim,

Carolina subjetiva-se pelas relações estabelecidas mediante os eventos do trabalho autônomo de catadora de papel e por sua publicação no jornal “O Defensor”.

SEMIOTIZANDO LINGUAGENS

Afirmando que a Semiótica é a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis, Santaella (2003) ratifica os dizeres de Peirce (2008) ao enunciar que as linguagens estão no mundo e nós estamos na linguagem. Dessa forma, a ciência denominada de Semiótica tem por objetivo o exame dos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno de linguagem, como fenômeno de produção de significação e de sentido. Sua significação remonta a Grécia antiga. Fernandes (2011) lembra que a palavra SEMIÓTICA vem da raiz grega “seme”, como em *semeiotikos*, intérprete de signos. Para Peirce, segundo Araújo (2004), a lógica é a ciência dos signos e a sustentação fundamental da Semiótica, doutrina geral dos signos.

Compete dizer que os estudos que tratam do signo remontam a Grécia antiga, quando a medicina já empregava a semiologia para pesquisas de imagens. Nöth (1995, p. 19) destaca que “O médico grego Galeno de Pérgamo (139-199) referiu-se à diagnóstica como sendo ‘a parte semiótica’ (*semeiotikón méros*) da medicina”. Segundo Fernandes (2011), os gregos sustentavam que o signo era um sinal, por meio do qual se representa alguma coisa: uma coisa que se duplica, uma realidade que se reproduz através de outra forma, ou, em outras palavras: o original e a cópia. Uma espécie de semiose, tratada posteriormente por Peirce (2008), para além da ideia de representação, enquanto espelho de uma realidade. O enunciado signo, deriva do latim *signum*, que vem do grego *secnom*, significando cortar, extrair uma parte de, gerando em nossa língua, por exemplo, os termos secção, seccionar, sectário, seita, entre outros. De Platão a Aristóteles, passando pelos estoicos e por Santo Agostinho, o signo ganhou sentido e significados diferenciadores (FERNANDES, 2011).

Todavia, sucintamente, foi no Estruturalismo de Saussure que o signo ganhou notoriedade linguística, como entidade psíquica e eminentemente social, possuidor de um caráter linear e arbitrário, numa perspectiva de um sistema abstrato e interno de língua. O signo, para o Saussure do CLG (Curso de Linguística Geral), é dicotômico e possuidor de duas faces: conceito e imagem acústica, significado e significante respectivamente. Uma visão dual, portanto. Somado a estas afirmações, é importante dizer que a eminência social do signo saussureano também o eleva ao caráter coercitivo, uma influência positivista sofrida por Saussure. Na contemporaneidade, tornou-se visível o quanto o signo se estendeu para além da visão estruturalista.

Ademais, com um olhar aguçado para o devir científico, que se desenhava no Século XX, Saussure (2004), também no CLG, fez uma rápida e importante alusão a outra ciência a Semiologia. Por outro lado, enquanto Saussure partia do princípio da dicotomia, pensando o signo como arbitrário, composto de duas faces distintas, Peirce (2008) o via como assimétrico: aquilo que, sob certo aspecto ou modo, repre-

sentado algo para alguém. Para Peirce (2008), o signo estabelece uma relação triádica. Outro ponto elementar, diferenciador entre as teorias, é o aspecto da referência: Saussure, sob o olhar do CLG, não considera o referente, ou seja, o exterior à língua; Peirce, citado por Santaella e Nöth (2008), ao contrário, enfatiza que a Semiótica é a ciência das linguagens semiotizadas, ou seja, dá ao signo um caráter eminentemente cultural. Para Araújo (2004, p. 56), muitos caracteres os especificam, distinguindo-os, inclusive, no tangente à arquitetura teórica. O próprio Peirce (2008) enfatiza que não queria construir uma teoria com terminologias e/ou categorias já ditas, ou antes, concebidas, pois seu anseio era algo novo, nunca empreendido por outrem. Debruçou-se precocemente na lógica matematizada e filosófica para, após longos anos de estudos, conceber o que viria a ser a Semiótica: a linguagem de todas as linguagens – uma faneroscopia ou estudos dos fenômenos, termo oriundo do grego *phaneros* (o visível, o aparente, o manifesto, o fenômeno) e *skopéo* (olhar, observar, refletir: a faneroscopia é a descrição do *faneron*). Infere-se, destarte, que esta arquitetura filosófica, como aponta Santaella (2003), é constituída, em especial, à luz da Fenomenologia. Na faneroscopia, não interessa descobrir novos fenômenos, mas apenas descrever as características mais gerais das aparências,

Como ciência triádica, seus elementos constituintes também o são e se desdobram em outras vertentes teórico-metodológicas: Fenomenologia, Ciências Normativas e Metafísica – a tríade ascendente do nascimento da teoria geral dos signos ou Semiótica e de sua categoria basilar: o signo ou semeion de origem grega, bem como de conceitos caros a Peirce – primeiridade, secundidade e terceiridade. As ciências normativas são três, as quais sejam, segundo a ordem das categorias cenopitagóricas: a estética, a ética e a lógica. Juntas, elas constituem a segunda subclasse da filosofia, quer dizer, estudam os fenômenos em sua secundidade. Isto é, não em seu parecer ser, mas em seu caráter existencial de reatividade relativamente a nós. Consequentemente, as ciências normativas voltam-se à ação: agimos sobre os fenômenos, reagimos a eles e vice-versa.

Assim, “a estética considera aquelas coisas cujos fins são incorporar qualidades de sentimento, a ética, aquelas cujos fins estão na ação, e a lógica, aquelas cujo fim é representar algo” (PEIRCE, 2008, p. 201). Peirce, apaixonado pelas novas categorias, afirma a inter-relação entre a filosofia e suas descobertas, chamadas por ele de “minhas três categorias” e/ou “os três tipos de bem” (PEIRCE, 2008, p. 199), relacionando-as ao sentimento, reação e pensamento respectivamente. Quando um interpretante se depara com uma realidade *sígnica*, no primeiro estágio, o do sentimento/primeiridade está apenas no âmbito da observação, ainda não foi afetado pelo signo; ao abstrair dos fenômenos os sentidos, ou seja, reagindo diante deles, na secundidade, a mente do interpretante, que pode ser outro representante, entrará no nível da abstração, passando a argumentar e contra argumentar com os constituintes representativos.

Lembrando que não se trata pura e simplesmente de uma realidade representada ou tampouco de um ato mecânico: apesar de os estágios serem sequenciais, uma mente interpretante pode chegar imediatamente ao terceiro momento sem, contudo, pular um dos estágios. Araújo (2004) explica que não cabe dizer, na ótica peirceana, que o pensamento espelha a realidade em que o representa mediante a linguagem

numa relação pura e simples entre enunciado e fato, visto que o próprio pensamento é um signo: “[...] Levando-se em conta que, para Peirce, o pensamento interpreta o outro que lhe serve de signo, pode se supor que não é a chamada “realidade” em si que é representada.” (ARAÚJO, 2004, p. 54-55). (GRIFOS DA AUTORA). Esclarece, ainda, que a mente do sujeito não é uma mente no sentido cartesiano, cujo conteúdo vem da ideia que representa as coisas: o objeto também é objeto para um signo-pensamento, na medida em que o interpreta.

Sendo assim, por uma leitura peirceana, é cabível dizer que o sujeito Carolina Maria de Jesus tornou-se uma interlocutora situada ou uma semiose em ato, vez que o sujeito não é o centro da atividade linguística, pois é no signo, na tessitura linguística, que há intersubjetividade. “Se o signo leva à interpretação, que é por sua vez outro signo, não há uma mente funcionando como um receptáculo contendo pensamentos que representam coisas ou estado de coisas.” (ARAÚJO, 2004, p. 55). Assim, De Jesus (2014) emprega uma linguagem que leva o leitor à favela, não só pela possibilidade de representação desenhada por ela mesma, mas por se constituir enquanto signo de denúncia do espaço favela, não aceitando a condição que lhe é imposta e a torna subalterna. Dessa forma, um signo remete-nos a outro signo que o representa. Como se constituiu o signo favela? É De Jesus (2014) quem nos diz:

Era o fim de 1948, surgiu o dono do terreno da Rua Antonio de Barros onde estava localizada a favela. Os donos exigiram e apelaram queriam o terreno vago no prazo de 60 dias. Os favelados agitavam-se. Não tinham dinheiro. Os que podiam sair ou comprar terreno saíam. Mas era a minoria que estava em condições de sair. A maioria não tinha recursos. Estavam todos apreensivos. Os policiais percorria a favela insistindo com os favelados para sair. Só se ouvia dizer o que será de nós? São Paulo modernizava-se. Estava destruindo as casas antigas para construir aranha céus. [...] vamos falar com Dr. Adhemar de Barros. [...] dentro de 3 dias eu arranjo lugar para voçês. [...] e resolveram instalar os favelados as margens do Rio Tietê, no bairro Canindé.

A ordem era uma nova reconfiguração territorial de favela, nas proximidades de um rio. Percebe-se a presença de diferentes signos nessa construção de lugar: donos dos terrenos, exigindo a desocupação, favelados, falta de dinheiro, polícia, pessoas influentes, Rio Tietê, bairro Canindé entre outros. Uma conjuntura que passa a desenhar uma realidade nova, impregnada pelas velhas condições. A linguagem enunciada pela mente interpretante faz surgir a representação dos subalternos: uma identidade forjada em meio à submissão daqueles que decidem não só por si, mas pelo outro, silenciado pelas circunstâncias preestabelecidas pelo poder: “os donos exigiram e apelaram queriam o terreno vago no prazo de 60 dias. Os favelados agitavam-se” (DE JESUS, 2014, p. 39).

OS PRINCÍPIOS DA DECOLONIALIDADE EM CAROLINA MARIA DE JESUS: UMA INTERPRETANTE DE SI MESMA

Em se tratando de representação, torna-se relevante dizer que, em “Favela”, Carolina Maria de Jesus se projeta enquanto signo interpretante do lugar de onde

fala e em que vive, visto que é sob o olhar de De Jesus (2014) que conhecemos as nuances da Favela: ela é interpretante de si e do outro, gerando outros tantos interpretantes na relação que passa a estabelecer com seus leitores. O que Peirce (2008) denomina de semiose infinita. Esta representação passa pelo crivo da identidade que se constrói na tessitura do texto literário. Araújo (2004, p. 52) ressalta que “todo pensamento é um signo, dirige-se ao outro.” Além disso, por vezes, a narradora personagem faz uso da primeira pessoa para chamar a atenção não de seu eu lírico, mas pelo fato de estar cônica de quem é, de como se distingue dos demais e do que pensa. Os enunciados “Eu sempre tive linha” (DE JESUS, 2014, p. 61) denotam a percepção sígnica de Carolina.

Nessa movência de sentidos, os debates acirrados acerca da identidade e/ou da construção da estética de si e do outro em sua vasta literatura, enfatizam que, apesar da descentralidade ser uma característica identitária do sujeito pós-moderno, de a sociedade ser considerada uma comunidade guarda-roupa, por sua característica efêmera líquido-moderna (BAUMAN, 1998/2005), existem resquícios, ranços, deixados pelas marcas coloniais modernas que continuam impregnadas nas representações que o sujeito faz de si e do outro. Inclusive, numa tentativa de normalizar esse outro pelos moldes culturais tradicionais, a saber, eurocêntricos. Os povos subjugados, entendidos como subalternos, como o negro, a mulher negra, entre outros, passam a ser elementos cruciais das discussões à luz de conceitos como raça, identidade, resistência etc. Sob este aspecto, corroboram-se as assertivas de Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 7):

Nesse sentido, o eurocentrismo funciona como um locus epistêmico de onde se constrói um modelo de conhecimento que, por um lado, universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por outro, designa seus dispositivos de conhecimento como os únicos válidos.

Oliveira (2011), seguindo as pesquisas que tratam dos polos dicotômicos Modernidade/Pós-Modernidade, aponta o estreitamento que existe nas relações do constructo do conhecimento científico, pelas vias da racionalidade exacerbada e moderna, e identidade, enfatizando o quanto o zelo europeu pela racionalidade técnica foi determinante para legitimar a normalidade, instituída como padrão, ao ponto de anular, alijar ou mesmo extinguir o outro, quando esse outro se destoa do projeto europeu. Nesta pesquisa, ratificam-se as afirmações supracitadas com os enunciados de Quintero et al (2010), ao discutir as perspectivas do decolonialismo:

A colonialidade do ser, proposta por Nelson Maldonado-Torres, entende a modernidade como uma conquista permanente na qual o constructo “raça” vem justificar a prolongação da não ética da guerra, que permite o avassalamento total da humanidade do outro. O autor aponta a relação entre a colonialidade do saber e do ser, sustentando que é a partir da centralidade do conhecimento na modernidade que se pode produzir uma desqualificação epistêmica do outro. Tal desqualificação representa uma tentativa de negação ontológica. A colonialidade do ser como categoria analítica viria revelar o *ego conquiro* que antecede e sobrevive ao *ego cogito* cartesiano, pois, por trás do enunciado “penso, logo existo”, oculta-se a validação de um único pensamento (os outros não pensam adequadamente ou simplesmente não pensam) que outorga a qualidade de ser (se os outros não pensam adequadamente, eles não existem ou sua existência é dispensável). Dessa forma, não pensar em

termos modernos se traduzirá no não ser, em uma justificativa para a dominação e a exploração (QUINTERO et al, 2010, p. 7)

Observa-se que a colonialidade do ser passa pelo crivo da identidade do outro, pela falta de reconhecimento até mesmo da capacidade de pensar: refuta-se o colonizado como inoperante também no pensar. Logo, o sentido de colonizar é polissêmico e ressignifica o apagamento do outro que não se vê nos signos (e enquanto signo) da sociedade em que vive. Sob este ângulo, é cabível dizer que, para as mentes interpretantes contemporâneas, colonizar tornou-se um conceito signico dinâmico, por expressar uma situação cultural de relação de forças antagônicas e desiguais: a sociedade colonial e a sociedade colonizada. A primeira compreende os estrangeiros de origem metropolitana, os europeus ou de raça branca não-metropolitanos; já a segunda, constituída pelos não-europeus, geralmente de origem asiática, os *coloured* ou homens de cor. Os grupos não desempenhavam o mesmo papel na colônia, cada um deles mantinha domínio sobre os autóctones, competindo aos de origem metropolitana a eminência do domínio política, econômica e espiritualmente. Aos demais restavam atividades comerciais intermediárias. A sociedade colonial temia a ruptura da ordem e do equilíbrio estabelecidos em seu favor. Para que isto não ocorresse, “encastelava-se, intocável, explorando e pilhando a maioria negra, utilizando-se de mecanismos repressivos diretos (força bruta) e indiretos (preconceitos raciais e outros estereótipos)” (MUNANGA, 1988, p.11).

Parafraseando Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), se não cabe um pensamento centralizador, fundamentado no *cogito ergo sum*, tampouco cabe dizer que o decolonialismo, enquanto campo teórico-metodológico, pertence a um único grupo de pesquisadores. Isto representaria a também colonização do conhecimento. Compete dizer, todavia, que existe, sim, um lugar, um nascedouro, que demarca suas origens: a rede de investigação do pós-colonialismo, na virada do milênio, tem seu alicerce nos intelectuais da América Latina “em torno da decolonialidade ou, como nomeia Arturo Escobar (2003), em torno de um programa de investigação modernidade/colonialidade” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 16). Assim, o decolonial como rede de pesquisadores que busca sistematizar conceitos e categorias interpretativas tem uma existência bastante recente.

Pontua-se, entretanto, que, ao ser denominado de estudos pós-coloniais, não se admite dizer que não mais existe o colonialismo ou que se esgotaram o domínio do poder e das relações do poder-saber: ao contrário, seus efeitos perduram em colonialismos contemporâneos, como a existência de uma única variante linguística, enquanto norma/regra e/ou único capital linguístico-literário. As demais variantes são, quiçá, relegadas a um segundo plano. No que tange à literatura, ainda perduram tratamentos extremamente abstratos ao signo. Comprovam-se as assertivas no tratamento dispensado à linguagem literária de Maria Carolina de Jesus, refutada por aqueles que diziam “isto não é literatura” (FERNANDES, 2014). Torna-se elementar dizer, também, que uma das maiores heranças do colonialismo são os racismos, em especial o racismo de cor que tem se sustentado numa sociedade denominada de pós-moderna. O pós-colonialismo tem sido construído sob os auspícios da modernidade, introspectada por onde passaram os europeus como colonizadores.

É salutar dizer que, apesar de seu nascedouro ter sido construído pelas vias da América Latina, a língua utilizada pelos pesquisadores do decolonialismo ainda é a língua inglesa. Justifica-se o uso devido ao fato de os precursores, grandes nomes da área – a saber, Walter D. Mignolo e Anibal Quijano – terem seus estudos firmados na Inglaterra. Segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), os intelectuais do terceiro mundo estavam radicados nos departamentos dos estudos culturais, nas universidades inglesas e, posteriormente, norte-americanas. Migliovich-Ribeiro (2014) explana que

[...] Walter Mignolo e Anibal Quijano assumem o desafio epistemológico do giro decolonial que exige a vivência e o testemunho dos desmandos da colonialidade e da experiência nodal da subalternidade para tornar mais radical a crítica realizada à modernidade eurocêntrica-setentrional. No diálogo com o Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia, alguns intelectuais latino-americanos encontram pontos de contato que lhes permitiram fundar, por sua vez, no continente o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, que não demorariam muito para que, ainda que em sintonia com os investigadores indianos, se propusessem a marcar sua diferença e originalidade. Assim é que, segundo Ballestrin (2013), a reimpressão do clássico *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, de Quijano, originalmente publicado em 1993, na revista *Boundary*, dá um redirecionamento da crítica pós-colonial na América Latina.

Bernardino-Costa e Grosfoguel, (2016) indicam que o pós-colonialismo como termo originou-se nas discussões sobre a decolonização de colônias africanas e asiáticas depois da Segunda Guerra Mundial. Nesta linha de pensamento afirmam que as vozes obliteradas ou silenciadas dos subalternos também ressoaram nos estudos do historiador Ranajit Guha, derivando o Grupo de Estudos da Subalternidade do Sul da Ásia, liderado, na década de 1980, por este pesquisador. A intenção primordial dos estudos de Guha era dismantelar a razão colonial e nacionalista na Índia, “restituindo aos sujeitos subalternos sua condição de sujeitos plurais e descentrados. [...] propunha-se a apreender a consciência subalterna silenciada no e pelo discurso colonial e nacionalista.” (BERNARDINO-COSTA E GROSFOGUEL, 2016, p. 16).

Por seu turno, Ballestrin (2013, p 90), numa tentativa de síntese, ao mapear a genealogia do termo pós-colonialismo, diz que

Depreendem-se do termo “pós-colonialismo” basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra.

Na síntese, o termo decolonialismo passa por um terreno de disputa, forjado no âmbito de tensões e conflitos antagônicos. Inclusive no que diz respeito às concepções que o norteiam. O fato é que os estudos investigativos acerca dos menos favorecidos ou enclausurados não só pela visão de modernidade, contudo pelas ações

dela provenientes, foram suscitados desde que os europeus fincaram não só os pés em 1492, mas uma rede de pensamento em terras que não eram suas, trazendo em suas bagagens a intenção de marginalizar o outro mediante uma arquitetura racionalizada denominada de modernidade. O enclausuramento gerou a resistência. Afinal, a revolução não é feita apenas de proletários e burgueses. As Ciências Humanas e Sociais, as Letras e Artes fazem outro tipo de revolução. Dessa forma, os princípios do decolonialismo já estavam acesos nas discussões travadas pela tradição do pensamento negro. A saber, W. E. B. Du Bois, Oliver Cox, Frantz Fanon, Cedric Robinson, Aimé Césaire, Eric Williams, Angela Davis, Zora Neale Huston, Bell Hooks etc. Todavia, a articulação das ideias, “já identificada com o conceito de colonialidade – foi formulada de maneira explícita por Immanuel Wallerstein (1992). Na sequência, o conceito de Wallerstein foi retomado por Anibal Quijano, que passou a nomeá-lo como colonialidade do poder” (BERNARDINO-COSTA E GROSGOUEL, 2016, p. 17). Acompanhando este raciocínio, Ballestrin (2013, p. 92) faz a seguinte ressalva:

Porém, existe um entendimento compartilhado sobre a importância, atualidade e precipitação da chamada “tríade francesa”, Césaire, Memmi e Fanon, talvez pelo fato de o argumento pós-colonial ter sido, pela primeira vez, desenvolvido de forma mais ou menos simultânea. Franz Fanon (1925-1961) – psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia –, Aimé Césaire (1913-2008) – poeta, negro, também nascido na Martinica – e Albert Memmi (1920) – escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica – foram os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz, para usar os termos de Spivak. (BALLESTRIN, 2013, p. 92).

Na busca do diálogo entre as vertentes teóricas do decolonialismo, semiótica e literatura, iniciamos esta subseção afirmando que Carolina Maria de Jesus se constrói como interpretante de si e do outro, pois em seu fazer literário evidencia a leitura de interlocução de pessoas próximas a ela ou que conviviam no mesmo espaço comunitário. É perceptível que o olhar do outro para a mulher (pobre e negra) carrega estigmas enraizados na percepção coisificada, historicamente, pela colonização:

Sempre fui muito tolerante pensava melhores dias há de vir se Deus quiser comecei preparar o exonval do meu João José. Fazia o tratamento pre Natal no Hóspital das clínicas. Eu sentia tonteiras e caia mêmia inconsiante. Alguns passava-me e não me olhava. Outros fitava-me e dizia.

—Negra nova podia e pode trabalhar mas prefere embriagar-se.

Mal sabiam eles que eu não me sentia bem alimentação deficiente. (DE JESUS, 2014, p. 42-43).

A fome vivenciada por Carolina retrata as condições precárias vividas por muitos brasileiros à margem da sociedade, traduzindo-se como embriaguez para aqueles acostumados a enxergar o negro como bêbado e de incapacidade laboral. Ao chamá-la de negra, a mente interpretante a coloca numa posição hierárquica de subalterna, trazendo à tona uma condição de inferioridade. Inocêncio (2006, p. 185) enfatiza que “na cultura visual brasileira, o corpo negro aparece como a antítese do

que se imagina como normal”. Assim se configura a representação de Carolina pelo olhar do outro: estava caída não pela fome, mas por se constituir negra e bêbada.

As vezes eu ia na Igreja Imaculada pedir pão. Quantas vezes a criança debatia no meu ventre. Quando eu chegava no meu misero barraco dêitava. Os vizinhos murmurava. Ela é sosinha. Deve ser alguma vagabunda. É crença generalizada que as pretas do Brasil são vagabundas. (DE JESUS, 2014, p.43)

Uma interpretante consciente de sua situação: A história é narrada por quem a vivencia. É a própria excluída contando sua história de exclusão. “A D. Carolina está no jornal. O que ela fez? Roubou? –Não é poetisa. Está dizendo que um dia há de ser escritora.” (DE JESUS, 2014, p. 51). Sob o ponto de vista peirceano, é possível dizer que estamos diante de interpretantes que se dinamizam e são forjados no bojo do cotidiano. Peirce diferencia os interpretantes em imediato e dinâmico. Vale dizer que esta dinamicidade passa pelo crivo do referente, não no sentido do espelho da realidade, como já dito, todavia como dispositivo cultural. Santaella (1992, p. 191) demarca que o interpretante dinâmico é “o efeito efetivamente produzido pelo signo numa mente interpretadora.” Em uma de suas conversas na UFBA (Universidade Federal da Bahia), no ano de 2017, Davis é categórica em dizer: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo” (DAVIS, 2017). Maria Carolina de Jesus, um interpretante dinâmico, faz parte dessa movência de sentidos, por ser um signo cultural não aleatório a realidade da favela, do locus de enunciação. Cabe também citar um dos grandes expoentes baiano, Milton Santos (2005), quando utiliza a máxima do direito romano, ao discutir o lugar enquanto território de pessoas: *ubis pedis ibi patria* (onde estão os pés aí está a pátria). A pátria sígnica de Maria Carolina de Jesus situava-se onde os seus pés estavam fincados: com o seu texto literário, desestabilizava as estruturas estigmatizadas acerca do negro, da mulher negra, ao apresentar para a comunidade seus escritos. “A D. Carolina está no jornal. O que ela fez? Roubou? –Não é poetisa. (DE JESUS, 2014, p. 51). Os enunciados “é poetisa” desestruturam os preconceitos pegajosos historicamente construídos acerca do negro ao mesmo tempo em que, junto ao questionamento “Roubou?”, provocam os antagonismos marginais vivenciados na condição de mulher negra.

Guimarães (2014) fala de Carolina como uma mulher comprometida em ser mulher e negra, ao romper com a predeterminação social relegada para o negro na pirâmide brasileira. Ela não precisou estar no lugar da mulher branca para dar voz ao seu corpo, ao fato de ser mãe. Ultrapassando as normas, Carolina era uma vanguardista, pois o não silenciamento de sua voz já anunciava o rompimento de paradigmas no âmbito da Literatura.

De Jesus (2014) tinha consciência de sua situação precária, mas era mãe. Assim, levantava-se em meio às adversidades do dia a dia de uma mulher solitária: pobre, negra e mãe solteira, atributos que a desqualificavam junto à sociedade patriarcal e dogmática. Uma subalterna consciente dos enfrentamentos que tinha pela frente: enxugava as lágrimas e recomeçava. Em suas escrituras, a leitura que faz de si mesma leva o leitor a construir uma imagem sígnica representativa de

uma Carolina forte, pronta para a luta. Há um empoderamento nas palavras de De Jesus. Ouvi-la, é oportuno para o momento:

“[...] voltei pra casa fiz um mingau de fubá. Puis gurdura adôcei e deu uma colherada para a menina [...] Eu nunca vi alguém ter filho num dia e levantar no outro. [...] Eu quase não podia andar de fraqueza. Foi a fome que impeliu-me a levantar. [...] Seis dias depois fui catar papel. Cancei. Sentei. Tive vontade de chorar. Pensei: As lágrimas não soluciona as dificuldades (DE JESUS, 2014, p. 70-71):

Acrescenta-se, ainda, que, ao assumir essa postura, De Jesus (2014) passa a atrair o leitor não para uma perspectiva literária de estilo padronizado, mas para o *locus* do acontecimento, provocando no leitor, também interpretante, um deslocamento do olhar crítico literário para os espaços periféricos que se tornam reais, simbólicos e, portanto, representativos, produtores de uma intersemiose com o mundo que o circunda. O que leva Guimarães (2014) a dizer:

Como escritora, fato concreto e inquestionável, Carolina superou em muito o dito canônico que não a reconheceu como tal e ainda hoje reluta em fazê-lo. Ao estreitar publicamente com o livro Quarto de Despejo, em 1960, resultado de seu diário manuscrito (temido por sua vizinhança) mexeu com as bases da construção da Literatura Nacional, por isso sua obra foi um sucesso, mas não foi absorvida, talvez a palavra que se encaixe melhor seja digerida (GUIMARÃES, 2014, p. 79).

Assim, pela emergência de seu dizer, De Jesus (2014) faz circular uma produção que se estabelece como literatura de fronteira, empregando uma hermenêutica bem distante da elitizada. Camargo e Cardoso (2015, p. 164) esclarecem que

[...] nessas produções geralmente o pesquisador ou o literato pertence ao grupo opressor e/ou ex-colonizador. Chamam a atenção os estudos pós-coloniais que indicam que o oprimido (e/ou ex-colonizado) também possui a capacidade intelectual de falar a respeito da opressão, que o “subalternizado” pode falar por si mesmo. Carolina Maria de Jesus se enquadra nesse perfil. Além falar por si mesma, do lugar da opressão, ela produz literatura a partir desse mesmo lugar de enunciação, razões pelas quais, talvez, isso resultou na sua invisibilização no cânone literário.

Ao empregar a locução adjetiva de fronteira, evocam-se debates de autores como Mignolo (2003) e outros (QUIJANO, 2010), por sustentarem a existência teórica de uma subalternidade oriunda das relações de poder travadas entre colonizado e colonizador. Nota-se que o termo fronteira foi preestabelecido desde os primórdios nascedouros da centralidade europeizada, visto que o nós e o eles tornam-se determinantes na visão hierárquica, epistêmica e eminentemente racionalizada daqueles que subjagam e dos subjagados. Os dizeres de Van Dijk (2008) são basilares para o momento. Acostumados a mandar, a tônica repousa nos seguintes aspectos: “[...] enfatizam os aspectos positivos do Nós, do grupo de dentro; enfatizam os aspectos negativos do Eles, do grupo de fora; não enfatizam os aspectos positivos do Eles; não enfatizam os aspectos negativos do Nós.” (VAN DIJK, 2008, p.18).

CONSIDERAÇÕES PROVISÓRIAS

Infere-se das discussões travadas ao longo desta produção textual que a construção sócio-cultural de Maria Carolina de Jesus, tomando como referência a produção textual autobiográfica denominada *Favela*, em dialogicidade com os estudos da Semiótica peirceana, estreitados aos que discutem a decolonialidade, é alicerçada pela posição que ocupa, enquanto interpretante cultural de si e do outro. De Jesus (2014, p. 53-54) apresenta uma enorme consciência política, ao fazer a leitura dos signos quotidianos: “[...] os filhos dos operários não tem infância. Não tem brinquedos. [...] são obrigados a trabalhar nas fábricas. [...] perdem os sonhos. [...] Qual foi o decreto do presidente Dutra que favoreceu os pobres?”. Acresce-se a estes dizeres o fato de possuir um senso de responsabilidade para com o outro, repartindo o pouco que tinha: “[...] arranquei uns cadernos e comecei a ensinar. [...] era um prazer ser útil aos favelados” (p. 61).

Percebe-se, então, que De Jesus tem consciência de sua negritude e do quanto esta condição afeta o outro, quando ela passa a ser narradora de si mesma, denunciando as condições em que vive, tendo como arma o texto literário. Corrobora-se, portanto, a hipótese inicial de que sua condição de negra foi construída, ao longo da narrativa, pelos resquícios de uma colonialidade preconceituosa, relegando-a a margem enquanto subalternizada.

Como mulher aguerrida, De Jesus não espera que ninguém lhe conceda a fala aleatoriamente. Ao contrário, ela arranca essa fala social de suas entranhas negras. Nada lhe é gratuito! Até mesmo o papel em que escreve carrega a semântica da labuta. Todavia, depara-se com os moldes estruturantes de uma sociedade capitalista, movida por interesses ancorados nos contêineres europeizados. A literatura canônica encontra-se nesta ordem que a coloca como subalterna.

Destarte, parafraseando Camargo e Cardoso (2014), considerando um provérbio africano – “Também o leão deverá ter quem conte a sua história. As histórias não podem glorificar apenas o caçador”, é relevante dizer que os escritos de Carolina de Jesus se enquadram no perfil da conjuntura pós-colonial literária brasileira. Esta premissa é muito empregada pela linha dos estudos pós-coloniais, visto que fica subentendida a ideia de que, mais importante do que alguém contar a história do “vencido”, seria que o “vencido” contasse a sua própria história. “Carolina Maria de Jesus encontra-se nesse lugar. A literatura a partir do seu lugar de enunciação, ou seja, em sua condição de mulher, negra e pobre, passa a contar sua memória individual que é, também, ao mesmo tempo, nossa história coletiva (CAMARGO E CARDOSO, 2014, p. 161).

Entretanto, apesar do silenciamento canônico, sua voz marginalizada ecoa, agora, nas academias universitárias como voz de resistência ao poder-saber da colonização, demarcando um lugar de luta e testemunho de quem não se deixou vencer pelas amarras da discriminação racial ou tampouco institucionais.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do Signo ao Discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da Pós-Modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *Identidade*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BALLESTRIN, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília: 2013. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Extraído em dezembro de 2019. p. 89-117.
- CAMARGO, Rita de Cássia; CARDOSO, Lourenço. Carolina e o drama da população descartável. In: *Língua e Literatura*. São Paulo: USP, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5963.lilit.2012.97536>. Extraído em dezembro de 2019. p. 161-175.
- CÈSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Blumenau- SC: Letras Contemporâneas, 2010.
- DAVIS, A. In: *Conferência: Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo*. Salvador: UFBA/TVE, 2017.
- DE JESUS, Carolina Maria. Favela. In: *Onde estaes Felicidade?* Dinha e Rafaela Fernandes (Orgs.). São Paulo: Me Parió Revoluções, 2014.
- DELLEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- FERNANDES, J. D. C.. Introdução à Semiótica. In: *Linguagens: usos e reflexões*. Ana Cristina de Sousa Aldrigue; Jan Edson Rodrigues Leite. (Orgs.). V. 8. João Pessoa-PB: Editora da UFPB, 2011.
- FERNANDES, Rafaela Andrea. Prefácio. In: *Onde estaes Felicidade?* Dinha e Rafaela Fernandes (Orgs.). São Paulo: Me Parió Revoluções, 2014.
- FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- GROSGOUEL, Ramon; BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e perspectiva negra. In: *Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1*. Brasília-DF: Scielo, 2016. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Extraído em outubro de 2019. p. 15-24.
- GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. N. 80, Coimbra: 2008. p. 115-147.

GUIMARÃES, Geny Ferreira. Até onde Carolina nos leva com seu pensamento? Ao poder. In: *Onde estaes Felicidade?* Dinha e Rafaela Fernandes (Orgs.). São Paulo: Me Parió Revoluções, 2014.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 101-131.

INOCÊNCIO, Nelson. Corpo negro na cultura visual brasileira. In: *Educação, Africanidades, Brasil*. Brasília: MEC – SECAD – UNB – CEAD. Faculdade de Educação, 2006.

JÚNIOR, Josué Ferreira Oliveira. Literatura, Fronteiras e Margens: Poéticas Fronteiriças na Fronteira Brasil-Paraguai. *Línguas e Letras*. Cascavel-PR: UNIOESTE, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5935/1981-4755.20180003>. Extraído em dezembro de 2019. p. 23-39

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. (2014). Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. In: *Dossiê: Diálogos do Sul*. V. 14. N. 1. Porto Alegre-RS: Civitas, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16181>. Extraído em novembro de 2019. p. 66-80.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MUNANGA, Kabengele. Construção da identidade negra no contexto da globalização. In: *Vozes (além) da África*. Ignacio G. Dourado (coord.); Gilvan Ribeiro e Renato Bruno (Orgs.). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

_____. *Negritude: Usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1988.

NÖTH, W. *Panorama da Semiótica: de Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume, 1995.

OLIVEIRA, Mirian Ribeiro de. A DISCURSIVIDADE DO NORMAL: UMA IDENTIDADE CONSTRUÍDA. *Raído*. V. 5, N. 9. Dourados-MS: UFGD, 2011. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raído/article/download/777/805>. Extraído em março de 2018. p. 103-114

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: *Epistemologias do sul*. Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses (Orgs.). São Paulo: Cortez, 2010. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/pensamento-e-ciencia/2106-2106/file.html>. Extraído em outubro de 2019. p. 84-130.

QUINTERO, Pablo et al. Uma breve história dos estudos decoloniais. In: *MASP Afratrall*. Amanda Carneiro (Org.). Tradução de Sérgio Molina e Rubia Goldoni. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2019. Disponível em: <https://masp.org.br/uploads/temp/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf>. Extraído em novembro de 2019. p. 1-12.

SANTAELLA, L.; NÖTH, Winfried. *IMAGEM: cognição, semiótica, mídia*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

_____. *A Assinatura das Coisas – Peirce e a Literatura*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

_____. *Teoria geral dos signos*. São Paulo: Pioneira, 2000.

SANTOS, Milton. O retorno do território. En: *Debates: Territorio y movimientos sociales*. Año 6. no. 16. Buenos Aires : OSAL : Observatorio Social de América Latina. CLACSO, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>. Extraído em setembro de 2018. p. 249-261.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2004.

VAN DIJK, T.A. 2008. *Racismo e Discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008.