



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDO DE
LINGUAGENS – PPGEL**



DÉBORA DE JESUS CONCEIÇÃO

**A MEMÓRIA DISCURSIVA REGULANDO SENTIDOS SOBRE A
IDENTIDADE AFROBAIANA EM REPORTAGENS DO JORNAL
NACIONAL: Entre o mesmo e o novo.**

SALVADOR

2016

DÉBORA DE JESUS CONCEIÇÃO

**A MEMÓRIA DISCURSIVA REGULANDO SENTIDOS SOBRE A
IDENTIDADE AFRO-BAIANA EM REPORTAGENS DO JORNAL
NACIONAL: Entre o mesmo e o novo.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Linguagens, Discurso e Sociedade.

Orientador: Professor Doutor Ricardo Oliveira Freitas.

SALVADOR

2016

FICHA CATALOGRÁFICA
Sistema de Bibliotecas da UNEB

Conceição, Debora de Jesus

A memória discursiva regulando sentidos sobre a identidade afro-baiana em reportagens do Jornal da Nacional: entre o mesmo e o novo / Debora de Jesus Conceição.

– Salvador, 2016.

104f.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo de Oliveira Freitas.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Campus I. 2016.

Contém referências e anexo.

1. Identidade social- Bahia. 2. Bahia - usos e costumes. 3. Comunicação de Massa e Cultura. 4. Jornal Nacional (Programa de Televisão). 5. Análise do Discurso.
- I. Freitas, Ricardo de Oliveira. II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas.

CDD: 306.4098142

**A MEMÓRIA DISCURSIVA REGULANDO SENTIDOS SOBRE A
IDENTIDADE AFRO-BAIANA EM REPORTAGENS DO JORNAL
NACIONAL: Entre o mesmo e o novo.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Estudo de Linguagens.

Aprovado em _____ de _____ de _____.

Prof. Dr. Ricardo Oliveira Freitas (Orientador)
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Prof.^a Dr. Rosa Helena Blanco Machado
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Prof.^a Dr.^a Célia Regina da Silva
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)

“Nessa cidade todo mundo é d'Oxum
Homem, menino, menina, mulher
Toda gente irradia magia
Presente na água doce
Presente na água salgada
Presente na água doce
Presente na água salgada

E toda cidade brilha
Seja tenente ou filho de pescador
Ou importante desembargador
Se der presente é tudo uma coisa só
A força que mora n'água
Não faz distinção de cor
E toda cidade é d'Oxum
É d'Oxum
É d'Oxum
Eu vou navegar
Eu vou navegar nas ondas do mar
Eu vou navegar nas ondas do mar

Iá aguibá Oxum aurá olu adupé”

(Gerônimo)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus, por ter me dado as condições para que chegasse até esse ponto, me dando forças e fé para enfrentar os desafios que surgiram no decorrer do caminho.

Agradeço ao meu pai e à minha mãe, que sempre deram as condições para que eu me desenvolvesse e voasse mais alto até que eles próprios.

Agradeço às minhas irmãs, por terem sido as mães que eu não pude ser de minha pequena Maria Flor, no momento em que precisei afastar-me dela, quando tinha apenas 6 meses de idade, para ir trabalhar em outro estado, após aprovação em concurso público.

Agradeço à própria Maria Flor, pelo presente divino que é, e por ter me inspirado e me dado forças para entregar-me de corpo e alma na escrita desse trabalho, dando o melhor de mim.

Agradeço a Silvio, meu companheiro, por ter sempre me alimentado com palavras de esperança e ânimo.

Agradeço a Jó e a Vanessa, minhas queridas tia e prima, que também ajudaram a tomar conta de minha filha nos meses em que estive longe.

Agradeço a todos os professores do PPGEL (Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens), por terem contribuído para a minha formação acadêmica, especialmente à professora Rosa Helena.

Agradeço ao meu orientador Ricardo Freitas, por ter ajudado que meu sonho de concluir o mestrado não se perdesse, por conta de minha dificuldade de atender a algumas exigências do programa, decorrente de minha distância da Bahia. Agradeço por todas as outras medidas tomadas que possibilitaram que eu chegasse a esse momento.

E, por fim, agradeço aos meus colegas de curso, pois construímos um vínculo de amizade e companheirismo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Apresentação de William Bonner.....	26
Figura 2	Capa do jornal <i>A Tarde</i> (1921).....	47
Figura 3	Frase de intolerância religiosa contra o Candomblé	74
Figura 4	Matéria do Jornal A Tarde, em 16/08/1921.....	75
Figura 5	Aquarela de Augustus Earle: Negroes fighting Brazils.....	82

RESUMO

A presente pesquisa pretende observar os efeitos discursivos presentes em reportagens do Jornal Nacional decorrentes da reconfiguração de elementos da identidade baiana ocorrida a partir da década de 70 do século XX, momento em que a porção afro começou a ser ressaltada. Para isso, foram selecionadas quatro reportagens referentes aos anos 2007, 2009, 2011 e 2013 cujos efeitos de sentidos são reflexos da herança negra na identidade baiana, quais sejam: a preguiça, o candomblé, a capoeira e a sensualidade. O referencial teórico que norteia essa pesquisa é o da Análise do Discurso. A principal ferramenta analítica utilizada é a memória discursiva que ao mesmo tempo que regula, conservando sentidos, permite o rompimento, o deslocamento, possibilitando que novos sentidos passem a fazer parte dessa identidade, de modo a atender as novas exigências socioeconômicas.

Palavras-chave: Identidade Baiana; Memória Discursiva; Análise do Discurso; Jornal Nacional.

ABSTRACT

This research aims to observe the discursive effects present in news reports from *Jornal Nacional* as the result of the reconfiguration of elements of the Bahian identity occurred in the 70s of twentieth century, when the african portion began to be highlighted. It was selected four reports relative to the years 2007, 2009, 2011 and 2013. The discursive effects are reflections of black influence in Bahian identity, namely: laziness, *candomblé*, capoeira and sensuality. The theoretical referential that guides this research is provided by the Discourse Analysis. The main analytical tool used is the discursive memory that at the same time regulates, preserving discursive effects, allows the rupture, displacement, allowing new meanings become part of this identity in order to accord the new socio-economic context.

Keywords: Bahian Identity; Discursive Memory; Discourse Analysis; *Jornal Nacional*

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	SOBRE A INSTÂNCIA DISCURSIVA.....	16
1.1	TELEVISÃO: LAÇO SOCIAL.....	16
1.2	A REDE GLOBO DE TELEVISÃO.....	19
1.3	O JORNAL NACIONAL: O TELEJORNAL DA NAÇÃO BRASILEIRA.....	23
1.3.1	Imparcialidade: o mecanismo de funcionamento do JN.....	25
1.4	A IMPARCIALIDADE NUMA PERSPECTIVA DISCURSIVA.....	29
2	SOBRE AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DA AFROIDENTIDADE BAIANA.....	34
2.1	A DIFERENÇA COMO ESTRATÉGIA INDIVIDUALIZANTE DA IDENTIDADE BAIANA.....	34
2.2	IDENTIDADE E DIFERENÇA.....	41
2.3	A NOVA BAIANIDADE: RESSIGNIFICAÇÃO DA CULTURA AFRO BAIANA.....	45
3	REFLEXÕES TEÓRICAS EM TORNO DA MEMÓRIA DISCURSIVA...	53
3.1	A IDENTIDADE NUMA PERSPECTIVA DISCURSIVA.....	53
3.2	AS IDENTIDADES DIALOGAM COM OS DISCURSOS PASSADOS.....	56
3.3	A MEMÓRIA DISCURSIVA NA PERSPECTIVA DA ANÁLISE DE DISCURSO.....	58
3.3.1	A memória abrindo possibilidade para o mesmo e para o novo.....	61
4	ANÁLISES.....	65
4.1	ANÁLISE I DO <i>CORPUS</i> : A PREGUIÇA BAIANA.....	66
4.2	ANÁLISE II DO <i>CORPUS</i> : O CANDOMBLÉ.....	73
4.3	ANÁLISE III DO <i>CORPUS</i> : A CAPOEIRA.....	81
4.4	ANÁLISE IV DO <i>CORPUS</i> : A SENSUALIDADE.....	91
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
	REFERÊNCIAS.....	100

INTRODUÇÃO

A televisão consolidou-se como um dos instrumentos de comunicação mais importantes da contemporaneidade, sobretudo porque funciona, algumas vezes, como ditadora de regras, estilos e comportamentos, trazendo para os lares dos telespectadores uma cultura variada. Ao impor valores e ideologias, a televisão exerce efeitos de sentido por meio de uma linguagem que condiciona a sociedade a consumir produtos e ideias propagadas nesse gênero que integra o discurso midiático.

Além disso, a televisão se constitui em um instrumento de cidadania, já que, por meio das notícias que são veiculadas, o indivíduo obtém informações acerca do que está acontecendo no seu país e no mundo, mostra posicionamento frente aos mais diferentes assuntos e usa a informação como arma para se defender e fazer escolhas, sejam elas no campo político, econômico ou dos direitos.

Ora, a televisão tornou-se hoje em dia um poder colossal; pode-se mesmo dizer-se que é potencialmente o mais importante de todos, como se tivesse substituído a voz de Deus. Não pode haver democracia se não submetemos a televisão a um controle, ou, para falar com mais precisão, a democracia não pode subsistir de uma forma duradoura enquanto o poder da televisão não for totalmente esclarecido (POPPER, 1992).

Dessa forma, estudar os discursos provindos desse espaço de produção discursiva é superar uma concepção que enxerga a televisão, presente em mais de 97% dos lares brasileiros¹, como mero eletrodoméstico. Ampliar o debate sobre esse mecanismo popular de comunicação é buscar compreender como a sociedade midiaticizada percebe a sua realidade. A televisão, como sistema simbólico e representacional que é, realiza práticas de significação nas quais os sujeitos podem extrair sentidos daquilo que se é e do que os outros são.

A escolha pelo Jornal Nacional justifica-se pela sua posição de destaque dentro da Rede Globo: é o programa mais tradicional, mais emblemático e mais importante inserido na programação da emissora hegemônica do País, além de ter sido o primeiro programa transmitido nacionalmente em tempo real, no ano de 1969. Os telespectadores do Jornal Nacional são quase que diariamente expostos a um discurso que lhes apresenta o mundo,

¹ De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), referentes ao ano de 2013.

diferentes sujeitos e alguns sentidos construídos historicamente, de modo que tudo isso contribui para a formação de sua autoimagem e do seu pensamento e ação sobre o outro.

A presente pesquisa se debruçará sobre a identidade baiana moldada a partir da década de 70 do século XX, período no qual ao mesmo tempo em que a Rede Globo iniciava a sua trajetória de sucesso, a porção afro da identidade baiana começava a ser ressaltada. Notadamente a partir desse momento, elementos da cultura negra começam a ser positivados, caminho tido como o mais provável rumo ao desenvolvimento econômico do estado da Bahia. Ocorre a partir de então uma releitura das tradições e instituições negras, reconfigurando a identidade baiana. A identidade baiana refere-se, portanto, a uma identidade formada pela intersecção do aspecto racial com o econômico, ou, dito de outro modo, uma identidade resultante da exaltação de elementos da cultura afro movida pelo desejo de setores políticos e empresariais de alavancar a economia da região litorânea correspondente a Salvador e Recôncavo Baiano. Será exatamente essa identidade baiana marcada pela herança negra que o presente estudo analisará, por meio de reportagens veiculadas no Jornal Nacional.

Importante esclarecer que o discurso hegemônico da baianidade está fortemente ligado “à cultura predominantemente litorânea do recôncavo agrário e mercantil da Bahia, que tem como principal núcleo urbano a tradicional Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos” (RISÉRIO, 1988, p. 146), e não se confunde com os limites de geopolíticos do estado. A extensão territorial da Bahia, equivalente a 567.295 m², nos fornece pistas do equívoco em crer que a baianidade seja a única referência identitária para todos os baianos que se identificariam com essa cultura negra e litorânea, cujo núcleo é Salvador. A parte ocidental do estado está mais próxima de Goiânia e da capital Brasília, enquanto que o extremo-sul fica mais próximo do Espírito Santo e de Minas Gerais.

Há certos espaços que não são contemplados nas representações imagético-discursivas ligadas à baianidade e propagadas país afora pelos meios de comunicação de massa, notadamente a televisão. A Bahia é plural, tem tradições também rurais-sertanejas; no entanto, a cultura baiana que está presente no imaginário nacional e que vem sendo utilizada pelo marketing turístico, pela música popular brasileira, pela literatura, pelas artes plásticas, pela mídia e por outros sistemas simbólicos de representação reforçam quase sempre uma concepção de baianidade litorânea e fortemente vinculada à cultura negra. Sendo assim, o presente trabalho seguirá o mesmo posicionamento metodológico de Mariano (2009), quando esclarece que:

Está sendo mantida a equivocada, mas consagrada, referência à cultura de Salvador e do Recôncavo como “baiana”. Ainda que se reconheça que a Bahia

é plural, heterogênea, este uso de todos para designar a parte já é tão difundido que traria problemas metodológicos tentar fugir dele. Seriam poucas as referências a uma identidade soteropolitana. Mas registra-se, então, que a pesquisa, apesar de referir-se à Bahia, tem sua atenção voltada para Salvador e seu entorno (MARIANO, 2009, p. 18).

A identidade baiana se filia a um discurso anterior e mais amplo, um macro discurso (a brasilidade) que desde o século XVI com os primeiros relatos de viajantes e missionários que estiveram na Bahia tem sido usado como matéria-prima adaptável ao contexto histórico, social e ideológico para a constituição dessa ideia de Bahia. Alguns estudiosos da temática têm chamado a regionalização desse macrodiscurso em terras baianas como “baianidade”. Orlandi (1990) se refere a esse macrodiscurso como “discurso fundador” que foi capaz de inaugurar uma série de formações discursivas as quais posteriormente acabaram afetando a maneira pelo qual vemos o outro. Os negros foram descritos como seres exóticos, inferiores, de uma sensualidade animalizada, preguiçosos etc. O resultado são discursos que até hoje retomam esse discurso fundador, fixando a relação escravizador/escravizado.

Moura (2005, p. 88) relaciona brasilidade e baianidade, afirmando que “[...] no concerto da brasilidade, a Bahia comparece como referência emblemática do passado colonial e da herança africana”. Como textos identitários que são, tanto a identidade nacional (a brasilidade) quanto a baianidade, à medida que evoluíram, foram adequando seu repertório simbólico motivado por interesses políticos e econômicos. No caso da identidade baiana, interesses econômicos e políticos foram cruciais para determinar a forma pela qual essa identidade é atualmente representada.

A pesquisa observará como, principalmente a partir de 1970, os sentidos referentes à afrobaianidade, apesar de guardarem vestígios de um tempo remoto, foram transformados ou reafirmados, visando atender ao novo contexto socioeconômico. Para alcançar meu objetivo selecionei quatro reportagens que foram exibidas entre os anos de 2007 e 2013 de um total de 35 reportagens analisadas, obtidas por meio do site que o Jornal Nacional mantém no endereço <<http://g1.globo.com/jornal-nacional>> e cujo banco de dados é diariamente atualizado com as novas reportagens que vão ao ar. Esse total de reportagens analisadas refere-se apenas àquelas cujos sentidos giram em torno da herança cultural afrobaiana, com temáticas relacionadas a festa, fé, tradições e comportamento. Nas poucas reportagens que tratavam de outros assuntos, como economia, política, crimes etc., não foi possível encontrar os elementos considerados típicos que compõem o texto identitário da (afro) baianidade.

Pela enorme quantidade de reportagens, não organizadas cronologicamente e nem por assunto, a reportagem mais antiga que foi possível encontrar navegando pelo site refere-se ao ano de 2007. A opção foi, a partir dessa reportagem mais antiga, manter um intervalo de dois anos entre as reportagens analisadas nesta pesquisa. Por isso, as edições referem-se aos anos de 2007, 2009, 2011 e 2013.

As reportagens selecionadas para análise tratam da preguiça baiana, da capoeira, do candomblé e da sensualidade, assuntos cujos sentidos provêm da influência negra na identidade baiana. Para realizar as análises recorri à memória, por ser esta a principal referência para a constituição das identidades. Afinal, somos o que nos diz a nossa memória. É a memória quem dá os elementos capazes de nos diferenciarmos do outro. Segundo nos afirma Jacques Le Goff (1996, p. 476), “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia”.

O referencial teórico-analítico que norteia a presente pesquisa é o da Análise do Discurso de linha francesa. A análise das reportagens é feita por meio da busca de já-ditos fornecidos pela memória discursiva. No entanto, o discurso, espaço no qual construímos nossa identidade, não significa apenas um retorno aos mesmos sentidos, ao já-dito.

Se (...) o real da história não fosse passível de ruptura não haveria transformação, não haveria movimento possível, nem dos sujeitos nem dos sentidos. (...) Por isso, (...) a incompletude é a condição da linguagem: nem os sujeitos nem os sentidos, logo, nem o discurso, já estão prontos e acabados. Eles estão sempre se fazendo (...) (ORLANDI, 1999, p. 36-37).

É nesse “duplo jogo da memória” de rememoração e esquecimento que os efeitos de sentidos se fazem presentes nas reportagens selecionadas. Os efeitos identitários resultam dessa movimentação dos sentidos. Logo, pretendo observar os efeitos de sentido sobre a identidade afrobaiana nas reportagens selecionada, tentando perceber se por esse “duplo jogo da memória” os elementos que compõem essa identidade, pautada em ideias preconcebidas, ou seja, em já-ditos, são reproduzidos e cristalizados, ou se num movimento contrário há relações polissêmicas tornando possível que os sentidos se desloquem e tornem-se outros.

Estando ciente de que para compreender como os sentidos se instalam no discurso é preciso buscá-los no interdiscurso, na memória discursiva, ou seja, nos dizeres anteriores é que acompanhei trajetos histórico-ideológico de sentidos que resultam nos efeitos identitários

presentes nas reportagens selecionadas. Advirto que o meu interesse em descrever a articulação histórica de algumas ideias que compõem a afrobaianidade não está comprometido com nenhum viés sociológico ou histórico; resume-se a compreender o funcionamento discursivo e os efeitos de sentido materializados nas reportagens selecionadas. Ao evidenciar que a memória produz seus efeitos nas reportagens analisadas, tenho a intenção de expor a não-transparência da linguagem jornalística.

No capítulo I procuro descrever a instância produtora do discurso. Afinal, o que é isso a que chamamos de “televisão” e que foi capaz de, no início de sua história em solo brasileiro, unir um país com tanta diversidade em torno de um sentimento de unidade? Discuto ainda como, após a introdução do *videotape*, a diversidade de realidades identitárias que compõem o mosaico da brasilidade começou a se formar a partir do ponto de vista do sudeste brasileiro. Para isso, é realizado um percurso histórico desde a origem da Rede Globo durante o regime militar até o momento em que começa a regionalizar a sua produção, o que acabou provocando a centralização das representações identitárias. Por fim, discuto a *Teoria do Espelho*, que defende a possibilidade de uso imparcial da linguagem e que, apesar de posta em causa pelos estudos mais recentes, serve ainda para legitimar e dar credibilidade aos telejornais mais tradicionais e respeitados do mundo, dentre eles o Jornal Nacional.

No capítulo II, partindo do pressuposto de que os dizeres não surgem ao acaso, mas se constroem a partir de um já dito, de uma rede de memórias, o percurso histórico traçado de forma esquemática pretende mostrar que há um já-dito sobre a baianidade, sustentando a retomada e renovação de sentidos presentes nas reportagens analisadas. Tanto a retomada quanto a renovação dos sentidos que sustentam essa representação identitária são processos condicionados por interesses econômicos. Dessa forma, o capítulo pretende evidenciar que a afrobaianidade moldada a partir da década de 1970 é uma identidade pensada de forma estratégica, o que equivale a admitir que se refere a uma narrativa identitária elaborada, reelaborada e adaptada a demandas contextuais. Ou seja, os elementos que compõem tal narrativa não decorrem apenas de um processo sócio-histórico espontâneo, mas foram acionados oportunamente para atender a situações e exigências que as relações sociais, econômicas e políticas demandam.

No capítulo III, exponho o referencial teórico que norteia a presente pesquisa: a Análise do Discurso de linha francesa. Sobre o referencial analítico esclareço que, em primeiro plano, a memória discursiva, e em segundo plano, conceitos que decorrem desta, como pré-construídos, interdiscurso, intradiscurso e memória discursiva serão conceitos mobilizados

durante as análises que permitirão facilitar o entendimento do fio-discursivo pelo qual nos chegam discursos produzidos em outro tempo e por sujeitos desconhecidos. O objetivo nesse capítulo é preparar o leitor para que, durante as análises, consiga perceber a memória discursiva operando, oferecendo contornos à identidade (afro)baiana.

No capítulo IV realizo as análises das quatro reportagens já mencionadas, unindo intradiscurso e interdiscurso, considerando-se que somente remetendo a materialidade discursiva à sua historicidade é que se torna possível expor os efeitos de sentido.

1. SOBRE A INSTÂNCIA DISCURSIVA

“Falar de televisão é falar do Brasil”
(Eugênio Bucci)

O objetivo proposto no presente capítulo é entender esse fenômeno ao qual chamamos de “televisão” e que foi capaz de unir um país com tanta diversidade, como o Brasil, em torno de um sentimento de brasilidade, sem descuidar da diversidade de realidades identitárias que compõem o mosaico da brasilidade. O atual *slogan* da emissora: “*a gente se vê por aqui*” confirma isso. Não devemos esquecer, no entanto, que a Rede Globo de Televisão tem uma programação concentrada no eixo Rio-São Paulo, o que faz com que as representações identitárias evidenciadas em sua programação partam da visão de um grupo posicionado como “de referência”.

Além disso, o Jornal Nacional, para garantir seu lugar social de autoridade, operacionaliza a sua conduta pautando-se sobre uma perseguida imparcialidade capaz de dar conta do “*apagamento*” da voz do autor². No entanto, apesar de o texto jornalístico parecer ser o reinado do atualismo, remete a fatos passados. A mídia é, por assim dizer, um espaço de memória, capaz de intervir na forma pelo qual nos apropriamos dos acontecimentos.

1.1 TELEVISÃO: LAÇO SOCIAL

A televisão é, sem dúvida, um dos fenômenos culturais mais importantes da atualidade. Sua onipresença é tal que, segundo dados da Pesquisa Nacional de Amostragem por Domicílio (PNAD)³ de 2013, desde 2006 até o período da pesquisa, apenas o percentual de lares com um refrigerador (97,21%) havia superado o percentual de domicílios com aparelho de televisão (97,16%)⁴. Seu nível de influência hoje se compara apenas à exercida pela Igreja Católica em tempos remotos. Segundo Ferrés (1998):

² A “teoria não subjetiva da subjetividade” proposta por Pêcheux (1988, p. 133) contribuiu para a quebra da crença na possibilidade de isenção discursiva, o que se reflete no “apagamento da voz do autor” ao relacionar inconsciente e ideologia. O pensador francês desenvolveu uma teoria da subjetividade em que o sujeito, afetado pelo inconsciente e pela ideologia, funciona pelo esquecimento e não é fonte e nem origem do dizer, entretanto, não tem consciência disso. Ao contrário, tem a impressão de que seu enunciado reflete o que realmente quis dizer.

³ Disponível em: <<http://www.eletros.org.br/portal.php/estatisticas>>.

⁴ Em uma amostragem entre os anos de 2006 a 2013.

A televisão é o fenômeno social e cultural mais impressionante da história da humanidade. É o maior instrumento de socialização que jamais existiu. Nenhum outro meio de comunicação na história havia ocupado tantas horas da vida cotidiana dos cidadãos, e nenhum havia demonstrado um poder de fascinação e de penetração tão grande (FERRÉS, 1998, p. 13).

Muito além de ser um mero eletrodoméstico, a televisão é cada vez mais estudada como um local de produção/emanação de sentidos e possui a seu favor a vantagem de ter uma das linguagens mais completas de todas as mídias (talvez superada apenas pelo incremento cada vez maior da informática): possui o som do rádio, o texto escrito da imprensa, a imagem do cinema e vem adquirindo cada vez mais o poder interativo da informática. Ademais, em um país com graves problemas sociais, a televisão adquire uma preponderância sobre outras opções de lazer e cultura. Quando o assunto é transmissão de valores, educação e promoção de entretenimento, a televisão assume o papel desempenhado, até pouco tempo atrás, por outras instâncias discursivo-ideológicas, como a Religião, a Escola e a Família.

No Brasil, a televisão faz parte do dia a dia da população. Surgida no país na década de 1960, período em que cerca de 70% da população absoluta era analfabeta (GONTIJO, 2004, p. 402), a televisão encontrou terreno fértil para que pudesse desenvolver-se e adquirir a importância que possui hoje no cenário cultural nacional. Fatores como a desigualdade social, a baixa qualidade do sistema público de ensino, a falta de acesso a outras formas de entretenimento e de produções culturais pela parcela da população com baixo poder aquisitivo servem de indícios para explicar a atual presença da televisão em 97,1% dos lares brasileiros. Em países de cultura oralizada, como o Brasil, os recursos audiovisuais exercem fascínio sobre os telespectadores, o que pode explicar em parte essa presença maciça nos domicílios brasileiros.

Cada vez mais a televisão supera, em influência ideológica, até mesmo a escola, tida por Althusser (1998) como o principal Aparelho Ideológico do Estado (AIE).⁵ Desde que foi introduzida no ambiente familiar, influencia valores e opiniões de cada indivíduo no ambiente doméstico, principalmente agora que a concepção de família – tradicionalmente vista com uma

⁵ O processo de transmissão ideológica perpassa por certos mecanismos sociais que Althusser (1998) chamou de Aparelhos Ideológicos do Estado (AIEs). Tais instituições sociais tem a capacidade de constituir sujeitos num processo que chamou de Interpelação. Segundo o pensador francês, a existência material das ideologias é absolutamente inseparável das instituições, haja visto que é por meio delas que a ideologia pode passar do nível espiritual para o material através de ritos, códigos, costumes, práticas e cerimônias. As ideias dos sujeitos, são seus atos materiais (...), os quais, por seu turno, são definidos pelo aparelho ideológico material de que derivam as ideias desse sujeito (ALTHUSSER, 1998, p.30).

reunião de pai, mãe e filhos convivendo em uma mesma casa, vendo-se todos os dias, reunidos diariamente em torno da mesa de jantar, conversando sobre os acontecimentos do dia – está cada vez mais superada.

Sobre o impacto que a televisão causou na educação, o teórico canadense McLuhan (1968), já em fins da década de 1960, vislumbrava o desaparecimento do professor-informador. Segundo o autor, a tarefa de disponibilizar informações pertencia cada vez mais à televisão, e esta desempenhava tal tarefa de forma muito mais atraente e também mais eficaz que os professores, em ambiente escolar. McLuhan (1968) chegou a afirmar que caberia à televisão o papel de ser uma escola sem paredes e a sinalizar que a escola deveria assumir outra função frente aos desafios postos pela era da informação: sistematizar as informações, transformando-as em conhecimentos. Sobre esse fenômeno, McLuhan (1974) se pronunciou:

Hoje, em nossas cidades, a maior parte da aprendizagem ocorre fora da sala de aula. A quantidade pura e simples de informação transmitida pela imprensa, revistas, filmes, rádio e televisão, excede, de longe, as quantidades de informações transmitidas pela instrução e textos escolares (MCLUHAN, 1974, p. 17).

A partir de 1960, com o regime militar, a televisão brasileira passou por um intenso processo de desenvolvimento, em grande parte decorrente dos investimentos do governo militar que objetivava promover a integração nacional. Em 1967 foi criado o Ministério das Comunicações, com o propósito de desenvolver e expandir os meios de comunicação, especialmente a televisão. Os militares com isso pretendiam que seus feitos ou outras informações, as quais pudessem ser favoráveis ao regime (criação das estatais ou a Rodovia Transamazônica), fossem divulgados por todo o país e fixassem na mentalidade de cidadãos, até das mais longínquas partes do país, o sentimento de unidade, de nacionalidade.

Chauí (2006) diz que vemos o mundo quando assistimos televisão. Antes de chegar até os telespectadores, as imagens passam por certos procedimentos, a saber: seleção, edição, comentários e interpretações. Entretanto, Chauí (2006, p. 50) alerta que “se não dispomos de recursos que nos permitem avaliar a realidade e a veracidade das imagens transmitidas, somos persuadidos de que efetivamente vemos o mundo quando vemos a TV”.

Nas discussões mais recentes, essa concepção de público como “tábula rasa” vem sendo cada vez mais questionada dentro das pesquisas na área do jornalismo. A leitura, atividade interpretativa, não é mera assimilação, mas, para além disso, é um ato de produção.

Segundo Orlandi (1999):

Não se trata de transmissão da informação apenas, pois, no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos e não meramente transmissão de informação (ORLANDI, 1999, p. 21).

Essa forma de compreender a interação verbal está baseada na concepção linear do processo comunicativo proposta por Jakobson (1995), chamada de “Teoria da Comunicação”, no qual primeiro o emissor fala codificando a mensagem de forma ativa e depois o receptor decodifica, num gesto passivo. Não é o discurso que é colocado em jogo, mas a troca de mensagens cujo conteúdo precisa ser decodificado, para que se estabeleça uma comunicação eficaz. Podemos afirmar que a “Teoria da Comunicação” é uma forma mecanicista de enxergar a comunicação e não leva em consideração o contexto sócio-histórico-ideológico no qual o código (a língua) é posto em funcionamento.

Apesar de entender que a audiência não recebe as mensagens produzidas de maneira passiva e uniforme, certas características do texto jornalístico e do *ethos* profissional, de um telejornal que foi fortemente influenciado pelo modelo americano de jornalismo, tendem a fazer com que o público assimile como representação da verdade os discursos que chegam até ele. Não podemos esquecer que a televisão conta com a imagem, capaz de produzir o “efeito do real”, fazendo ver e fazendo crer no que se vê. Além de informação, entretenimento, cultura, retiramos da televisão projeções que ajudam a construir a nossa identidade, sempre cambiante na pós-modernidade. Por meio de ressignificação de imagens e palavras advindas do passado, os receptores são convocados a reinterpretar símbolos e representações, num movimento interrupto de rememoração e esquecimento.

1.2 A REDE GLOBO DE TELEVISÃO

Atualmente, no Brasil, a Rede Globo de Televisão, criada pelo jornalista Roberto Marinho, é uma das mais impressionantes instâncias de poder. Faz parte de um dos maiores conglomerados de comunicação do mundo, o maior da América Latina e evidentemente o maior do Brasil. Tem padrões orçamentários invejáveis, o que dificulta a concorrência com outras emissoras do país, sendo, portanto, líder de audiência em todos os horários de sua

programação.⁶ Em 2014, a revista *The Economist*⁷ publicou um artigo relatando que 91 milhões de pessoas – o que equivale a um pouco menos da metade da população brasileira – são telespectadores diários da Rede Globo, feito alcançado nos Estados Unidos apenas uma vez no ano, durante a transmissão do *Super Bowl*, final do futebol americano.

No dia 26 de abril de 1965, no Rio de Janeiro, durante o governo do então presidente Juscelino Kubitschek e com apoio de capital estrangeiro, decorrente do contrato firmado com o grupo norte-americano Time/Life, a Rede Globo de Televisão iniciou a sua trajetória de hegemonia e sucesso. O acordo Time/Life e Rede Globo significou a vantagem em relação a outras emissoras quanto à compra de equipamentos sofisticados e à contratação dos melhores profissionais. Iniciava-se então a história de sucesso da emissora que hoje cobre 98,6%⁸ dos 5.043 municípios brasileiros.

A partir de 1960, com o regime militar, a televisão brasileira passou por um intenso processo de desenvolvimento, em grande parte decorrente dos investimentos do governo militar que objetivava promover a integração nacional e cultural, para evitar a fragmentação do território brasileiro, cujos esforços estavam vinculados à Teoria da Segurança Nacional. Após o fim da Segunda Guerra Mundial – período em que o mundo estava dividido em dois blocos antagônicos capitaneados pelos Estados Unidos e União Soviética – se fazia necessário que os países utilizassem estratégias autoprotetivas, algo que ia além do uso de armas. Foi em meio a esse contexto que a Teoria de Segurança Nacional fez com que o Estado se empenhasse em fazer a integração nacional.

A Rede Globo beneficiou-se do incremento da telecomunicação no País, possibilitado pelo Ministério das Comunicações, criado em 1967 com o objetivo era viabilizar o desenvolvimento e expansão dos meios de comunicação – especialmente a televisão – pela ditadura militar. Passava-se para as mãos do Estado o poder sobre os meios de comunicação, e os militares com isso pretendiam que seus feitos (criação das estatais, a rodovia Transamazônica etc.) fossem divulgados por todo o País e que se consolidasse na mentalidade de cidadãos das mais longínquas partes o sentimento de unidade, de nacionalidade. Pretendiam também ganhar a simpatia da opinião pública, assegurando a legitimidade do regime implantado. Para isso, por

⁶ Tem respectivamente nos períodos da manhã, tarde e noite os seguintes índices de audiência: 30,48%, 34,94%, 42,28%, superando a sua concorrente mais próxima, a Record em todos os períodos. Dados obtidos em: http://dados.media/#/app/dashboard/TVA_PARTICIPACAO_AUDIENCIA_REDES>.

⁷ Disponível em: <http://www.economist.com/news/business/21603472-brazils-biggest-media-firm-flourishing-old-fashioned-business-model-globo-domination>>.

⁸ Dados obtidos em: https://dados.media/#/app/dashboard/TVA_COBERTURA_GEOGRAFICA_TV_0>.

meio do ministério criado, garantiram as obras necessárias para a modernização e ampliação do sistema de telecomunicações. O objetivo então era utilizar a infraestrutura implantada para difundir a ideologia do regime militar.

Com a entrada da TV em cores na década de 1970, a Rede Globo fez uso da tecnologia para construir a imagem de um país caminhando a passos largos para a modernidade, onde todos tinham chances de ascender socialmente. Nesse período, a indústria de eletrônicos se expandia e o “crédito direto ao consumidor” era implantado, o que contribuiu decisivamente para aumentar o número de televisores vendidos, ampliando assim o número de telespectadores. Em 1971, sintonizada com o progresso econômico, a emissora lança o *jingle* “Um novo tempo (Hoje é um novo dia)”. Ao promover a imagem do Brasil como a nação do milagre econômico, não apenas atendia aos interesses do governo militar, mas também aos seus próprios interesses, pois dependia cada vez mais da estrutura socioeconômica do país.

Após a criação do Ministério das Comunicações, os militares passaram a determinar quais concessões seriam renovadas ou não. Para que as concessões fossem renovadas, os grupos empresariais deviam mostrar-se afins com a política do governo militar. As sanções iam desde a não aprovação de licenças de importação, o que determinava qual emissora estaria à frente em infraestrutura tecnológica, até a não liberação para funcionamento. Esses são apenas alguns exemplos de como, no início de sua história, os meios de comunicação estiveram atrelados aos interesses do Estado.

Atualmente a Rede Globo possui ramificações em todas as modalidades de mídia, destacando-se em influência em relação a outros conglomerados midiáticos. Aliás, é a única empresa midiática que controla todos os campos da indústria cultural, isso porque, além da televisão, as Organizações Globo têm mais de 100 empresas espalhadas nos mais diversos segmentos: Mercado Financeiro, Mineração, Telecomunicações, Seguradoras e Comunicação (rádio, imprensa gráfica, produção de eventos, de shows, indústria fonográfica, indústria de vídeo, a indústria de cinema e a própria Rede Globo de Televisão). Apesar de seu poderio econômico, a Rede Globo depende do investimento empresarial, dentre estes o publicitário, de modo que detém 75% da verba que a publicidade deposita no setor de telecomunicação.

Com a introdução do videoteipe (fita gravada com imagem e som) na década de 1960, a Rede Globo passou a transmitir para todo o País o que era gravado no Rio de Janeiro e São Paulo, favorecendo mais o que era produzido nesse eixo, em detrimento das produções regionais. De acordo com o Observatório de Direito à Comunicação, a Rede Globo é a emissora aberta com produção de conteúdo regional mais inexpressivo, apenas 7% em média.

Antes da introdução do videoteipe, entre os anos 1950 e 1960, havia uma maior ocupação do regional na programação televisiva. O passo seguinte, e principal consequência, à introdução do videoteipe foi a transformação das pequenas emissoras em afiliadas da Rede Globo, iniciando a transmissão em rede da programação provida do sudeste brasileiro. Sobre isso, Kurth (2006) afirma:

[...] a estrutura de rede, embora estabeleça responsabilidades recíprocas, favorece um sistema que engendra dispositivos técnicos, estruturais e editoriais a fim de garantir a centralidade da programação pela cabeça de rede. Esta hierarquia do nacional sobre o local limita a autonomia das regiões distantes do Sudeste de se autorrepresentarem culturalmente (KURTH, 2006, p. 91).

As afiliadas da emissora produzem notícia que podem ser aproveitadas pela programação nacional, reduzindo os custos da matriz, por não precisar arcar com despesas decorrentes do deslocamento de uma equipe de profissionais para diferentes partes do território. No entanto, apenas 25,5% do que é produzido regionalmente é aproveitada na grade da programação nacional. Em contrapartida, as afiliadas garantem para si uma programação com alto padrão de qualidade (Padrão Globo de Qualidade) capaz de atrair altos índices de audiência. Graças às afiliadas, a programação da Rede Globo consegue chegar a todos os cantos do País.

Por força de contrato firmado, as afiliadas ficam impedidas de alterar a grade de programação nacional fornecida pela matriz. A prioridade é a programação nacional (novelas, Jornal Nacional, filmes etc.). A lógica da empresa é que o que é considerado de interesse nacional sempre deve prevalecer em relação aos interesses locais.

As emissoras próprias da Rede Globo, sediadas no Rio de Janeiro e São Paulo, não são produtoras de conteúdo local. O único programa que produzem e que não é transmitido em nível nacional é o telejornal local, e por isso não se caracterizam como afiliadas. As produções feitas nesses estados ocupam a quase totalidade da programação nacional (70%), sobrando pouco tempo para as afiliadas e suas produções. O resultado disso é que as regiões periféricas do país tiveram que, gradualmente, aprender a se ver pelo olhar do “Outro”, ou seja, tiveram que se reconhecer pela perspectiva do Sudeste brasileiro.

Uma programação com maior presença de conteúdos regionais levaria o telespectador a ter uma maior consciência da diversidade cultural do País e romperia com discursos hegemônicos que, desde a década de 1950, época do início da história da televisão brasileira, domina o nosso imaginário e faz com que o povo brasileiro construa suas percepções a partir

de narrativas do Sudeste. Regionalizar a programação levaria o telespectador a ampliar a sua percepção da diversidade cultural do país, minimizando percepções calcadas em estereótipos e evitaria que os habitantes de partes afastadas do centro Rio - São Paulo sentissem-se moradores de uma região de fundo, cuja cultura é ignorada.

O fato é que a Rede Globo, apesar de ser exibida nacionalmente e ter sido concebida como a emissora na qual os brasileiros poderiam se refletir, tem uma produção concentrada no eixo Rio - São Paulo, o que traz consequência direta na sua produção discursiva. Ao investigar como a identidade baiana baseada em uma memória discursiva é mostrada nas reportagens, poderemos vislumbrar como a alteridade⁹ – neste caso, a identidade baiana – é abordada a partir do grupo de referência, situado no eixo Rio - São Paulo. O esperado é que acabe acentuando diferenças, criando a impressão de que o Brasil que não é o Sudeste é o “Outro”, o exótico.

1.3 O JORNAL NACIONAL: O TELEJORNAL DA NAÇÃO BRASILEIRA

Foi em meio a esse panorama (e com incentivo do governo militar) que a Rede Globo de Televisão veiculou o primeiro programa de televisão transmitido em rede, o Jornal Nacional, em 1º de setembro de 1969. O telejornal que melhor aproveitou todo o aparato tecnológico iniciava a sua transmissão com o objetivo declarado de unir o Brasil de Norte a Sul. Isso pode ser comprovado pela declaração dada pela Rede Globo a revistas e jornais nas vésperas da estreia do programa:

A Rede Globo inicia sua arrancada para unir o país pela TV. Vamos lançar um telejornal para que 56 milhões de brasileiros tenham mais coisas em comum. Além de um simples idioma. A partir do dia 1º de setembro, a Edição Nacional do Telejornal da Rede Globo irá ao ar de segunda a sábado, às 19h40, simultaneamente nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo, Guanabara, Minas Gerais e Distrito Federal (MAIOR, 2006, p. 61).

Os apresentadores Hilton Gomes e Cid Moreira abriram a primeira edição do JN com as seguintes palavras: “O Jornal Nacional, da Rede Globo, um serviço de notícias integrando o Brasil novo, inaugura-se neste momento: imagem e som de todo o país”. Já o encerramento

⁹ A existência da alteridade demanda a existência de um grupo de referência que detém a prerrogativa de conferir conteúdo semântico ao seu diferente, haja vista que não há fronteiras naturais entre “nós” e os “outros”. Refere-se, portanto, a uma construção social e cultural determinada por relações de poder. A alteridade será melhor discutida na subseção 2.2 do presente trabalho.

dessa mesma edição, na voz de Cid Gomes, dirigia-se diretamente ao telespectador: “É o Brasil ao vivo aí na sua casa. Boa noite”.

Assim, o Jornal Nacional nasce imbuído da missão de ser o “telejornal da nação brasileira”, unindo os brasileiros de diferentes partes do país, um país de dimensões continentais, mas que apesar de toda a diversidade (principalmente cultural) inerente a tais dimensões, se viam representados na tela de televisão como um só povo. Segundo Temer (2012):

O país que conhecemos, o Brasil da modernidade, teve seu marco inaugural em 1969, com a transmissão para “todo o país” do Jornal Nacional. [...] a criação de um telejornalismo nacional, ou melhor, transmitido nacionalmente, marca o início da construção de um novo país, se não real, pelo menos um país imaginado e, depois de exposto pelos largos territórios nacionais, desejado e imitado pelos brasileiros de todas as regiões (TEMER, 2012, p. 9).

A emissora foi planejada para ser o “laço social” capaz de unir brasileiros dos quatro cantos do País. Desde o início de sua história, o Jornal Nacional representou o espelho midiático no qual os brasileiros podiam se enxergar. Relativo a isso, Bucci (2000, p. 13) afirma que “o modelo de televisão que vingou no Brasil soube unificar o país no plano do imaginário por cima de um alicerce (o plano do real) marcado por desencontros, rupturas, abismos sociais. Conseguiu que um país desunido (real) se visse (se imaginasse) unido”. Dessa forma, a televisão contribuiu de forma marcante na maneira que brasileiros de regiões distantes e diferentes culturalmente se reconhecem como brasileiros. Bucci (1997) complementa:

No Brasil, ela [a televisão] consiste num sistema complexo que fornece o código pelo qual os brasileiros se reconhecem brasileiros. Ela domina o espaço público (ou a esfera pública) de tal forma, que, sem ela, ou sem a representação que ela propõe do país, torna-se quase impraticável a comunicação - quase impossível o entendimento nacional (BUCCI, 1997, p. 11).

Por ser transmitido na mais importante emissora do País, a Rede Globo, além de ser exibido em horário nobre, de garantir a maior audiência entre os telejornais, e de garantir a posição de telejornal com a maior credibilidade, o Jornal Nacional é responsável por promover a integração nacional por meio da representação de uma nação que, apesar de heterogênea, é coesa. Os *slogans* do referido telejornal evidenciam esse intuito de integrar o país em torno do imaginário de uma identidade coletiva nacional: “A notícia unindo seis milhões de

brasileiros”¹⁰; “Três anos de liderança integrando o Brasil através da notícia”. Ou ainda a frase dita na abertura da primeira edição do Jornal Nacional: “O Jornal Nacional da Rede Globo, um serviço de notícias integrando o Brasil novo, inaugura-se neste momento: a imagem e som de todo o País”.

O atual *slogan* da emissora – “Globo: a gente se vê por aqui” – deixa claro o propósito da emissora em ser uma ferramenta ideológica imbuída do projeto de representação do povo brasileiro. No portal institucional mantido pela emissora¹¹, lê-se o seguinte texto:

Documentar o dia-a-dia da diversidade cultural do nosso povo faz parte do cotidiano da TV Globo. A emissora faz telespectadores se enxergarem numa programação feita para os brasileiros, por brasileiros. É o espelho que reflete nossa cultura, a janela que mostra aos outros povos as cores do Brasil e através da qual se vê o Brasil e o mundo. Tudo isso está consolidado no slogan da emissora: “Globo. A gente se vê por aqui”.

Assim os brasileiros de diferentes partes do país, representados no telejornal Jornal Nacional, têm os contornos de suas identidades definidos discursivamente. Ao serem representados, são significados, pois os meios de comunicação oferecem modelos com os quais o público possa identificar-se. Entretanto, as representações partem da visão do centro (do Rio e São Paulo) que, para muitos brasileiros, são o “Outro”, que tem o poder de caracterizar outras identidades coletivas, como o diferente, o exótico.

1.3.1 Imparcialidade: o mecanismo de funcionamento do JN

Pretendo agora tecer algumas considerações acerca da imagem imparcial que o telejornal Jornal Nacional constrói por meio de uma postura objetiva e que resulta na crença de que tem mais credibilidade que outros telejornais. O objetivo de incluir a teoria jornalística que subjaz o funcionamento desse telejornal, assim como dos mais tradicionais (tele)jornais ao redor do mundo, é por entender que, ao abordar o quadro institucional, como já foi feito, mas também o ideológico, poderemos compreender melhor seu mecanismo de funcionamento.

Tanto a legitimidade do discurso jornalístico do Jornal Nacional, como a credibilidade dos jornalistas como classe profissional está assentada sobre *o mito da imparcialidade*¹². A peça

¹⁰ Esses seis milhões correspondiam aos seis milhões de brasileiros que possuíam pelo menos uma televisão em casa.

¹¹ Disponível em: <http://redeglobo.globo.com/Portal/institucional/foldereletronico/g_identidade.html>.

¹² Os Estudos Linguísticos ajudaram a quebrar uma relação ingênua com a linguagem, material de trabalho do Jornalismo. A possibilidade de uso com total isenção da linguagem é um mito sustentado por cada vez menos

comemorativa dos 50 anos da Rede Globo exibida durante os intervalos apresenta William Bonner, editor-chefe e apresentador do Jornal Nacional, prometendo imparcialidade aos telespectadores. No entanto, parece que a imagem de imparcialidade do Jornal Nacional anda é bastante abalada. Recentemente uma imagem¹³ em que aparece o editor-chefe, William Bonner, em frente a uma apresentação em “slide”, no qual se lê a palavra “isenção” como missão do telejornal, virou motivo de piada entre os internautas. Nesse “slide” (Figura 1), pode-se ler: “O Jornal Nacional tem por objetivo mostrar aquilo que de mais importante aconteceu no Brasil e no mundo naquele dia com **isenção**, pluralidade, clareza e correção” (Grifo nosso).

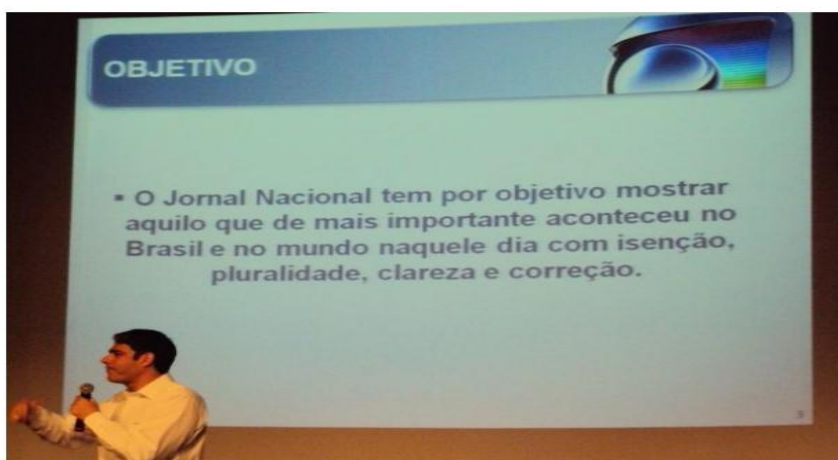


Figura 1: Apresentação de William Bonner

Fonte: <<http://www.polemicabrasil.com.br>>

Em uma entrevista à TV Press, Fátima Bernardes, esposa de William Bonner e que anos atrás compartilhava com este a bancada do Jornal Nacional, assim se posicionou quanto à isenção do Jornal Nacional:

Não há comentários com bordões e frase de impacto, como os que vemos em alguns telejornais. Minha missão não é dizer que achei algo um absurdo e sim dar ao público informação e condições de raciocinar. A opinião eu dou numa mesa de bar, no supermercado. A bancada é um espaço sagrado. O JN, pelo horário, pela carga e pelo público que abraça, deve ser assim. Mais importante do que dizer se eu gostei ou não, e isso a minha cara vai demonstrar, é dar informação (BERNARDES apud BRASIL, 2002, Zero Hora, p. 6).

peças. A seção 1.4 do presente trabalho, discorrerá sobre como a Análise do Discurso contribuiu para a quebra dessa relação ingênua com a linguagem e do mito da imparcialidade.

¹³ Disponível em: <<http://www.polemicabrasil.com.br/foto-em-que-aparece-a-missao-do-jornal-nacional-vira-piada-nas-redes-sociais/>>.

Como se pode observar, o Jornal Nacional, para garantir seu lugar social de autoridade, operacionaliza a sua conduta pautada sobre uma perseguida objetividade que possa dar conta do *apagamento da voz do autor*.¹⁴ Assim, a linha editorial do programa acredita que quanto mais objetivo for o discurso produzido, maior credibilidade será alcançada perante a sociedade.

No entanto, há episódios na história do telejornal comprovando que o Jornal Nacional não cumpre o que promete: ser imparcial. Por exemplo, em 1989, foi acusado de fazer a edição do debate entre os candidatos à presidência Fernando Collor e Luiz Inácio Lula da Silva, em que o primeiro candidato foi visivelmente beneficiado. Collor ganhou as eleições e a Globo mais tarde reconheceu que não houve equilíbrio na edição do debate, abrindo mão até hoje das edições de debate.

Para chegar à compreensão de como constrói a imagem de veículo de informação sério e confiável, considero pertinente tecer algumas considerações sobre a Teoria do Espelho, pois esta, apesar de ser uma teoria bastante criticada, ainda reflete a forma de fazer jornalismo, concebida pelos veículos de comunicação mais confiáveis e tradicionais do mundo, dentre os quais está o próprio Jornal Nacional.

A Teoria do Espelho¹⁵ é a mais antiga das teorias do jornalismo e, embora contestada por diversos estudos mais recentes, ainda é a forma ocidental de se fazer jornalismo, herança de uma atitude positivista do século XIX, momento histórico marcado pela busca da razão. A aplicação de métodos racionais se estendeu por todos os campos do conhecimento humano e não apenas ao jornalismo. Nesse período, com o advento da fotografia, o jornalismo começou a perseguir o ideal de retratar, de forma fiel, os fatos que divulgava ao público.

Segundo essa teoria, seria possível descrever o mundo de forma objetiva e independente do olhar de quem o descreve. Entretanto, a forma pós-moderna de se fazer ciência entende que as ciências são atividades humanas e, como tal, são sempre subjetivas, e isso equivale afirmar que os objetos são sempre interpretados. A suposta capacidade de “ver ou transmitir o real” é conseguida somente após a interpretação dos fatos relatados, conforme apontam Jordão e Martinez (2009):

Só conseguimos perceber as coisas do mundo ao interpretá-las, quer dizer, estamos sempre conferindo sentido às coisas exatamente ao mesmo tempo em que percebemos sua existência. Em outras palavras, não temos acesso ao

¹⁴ Ver nota de rodapé, página 16.

¹⁵ Até os anos 1960 prevaleceu a crença de que os jornais eram capazes de relatar o fato objetivamente como fazia a História. O jornalismo adotou essa forma de encarar o conhecimento herdada sobretudo das ciências biológicas, dominante até pelo menos o início do século XX no Brasil.

“real” absoluto, à objetividade de um olhar sem interpretações; sempre que alguma coisa adquire existência para nós, ela vem “interpretada”, carregada de sentidos e, portanto, de subjetividade. Aquilo a que chamamos de “real” tem, portanto, sua existência materializada na linguagem, em diferentes modos de entender um acontecimento, por exemplo, que se torna real no discurso (JORDÃO; MARTINEZ, 2009, p. 105).

As interpretações são o entendimento do mundo de quem se propõe a debruçar-se sobre um dado objeto, em um dado texto. Partindo desse pressuposto, a Análise do Discurso é determinada como uma disciplina que procura compreender como um texto funciona, como ele produz sentido. Entende a interpretação como atribuição de sentido aos enunciados. O sujeito é levado a atribuir sentido, a interpretar, a todo momento; no entanto “a interpretação se apaga no momento mesmo de sua realização dando a ilusão de que é transparente, de que o sentido já existia como tal” (FERREIRA, 2005, p. 17).

O apagamento da interpretação é reflexo da crença por parte do sujeito na possibilidade do uso neutro da linguagem, o que na verdade é uma utopia, visto que o sujeito está submetido à linguagem e à sua opacidade, conforme nos afirma Orlandi (1999):

A entrada no simbólico é irremediável e permanente: estamos comprometidos com os sentidos e o político. Não temos como não interpretar. Isso, que é contribuição da análise de discurso, nos coloca em estado de reflexão e, sem cairmos na ilusão de sermos conscientes de tudo, permite-nos ao menos sermos capazes de uma relação menos ingênua com a linguagem (ORLANDI, 1999, p. 9).

A Teoria do Espelho fez, durante algum tempo, seus adeptos acreditarem na possibilidade do uso neutro da linguagem. No entanto, não há meios de o jornalista fugir da marca da subjetividade no seu produto, pois não pode não-interpretar, não consegue abster-se de imprimir seu ponto de vista à notícia, ainda que opte por não opinar.

A partir da década de 1930, com o otimismo decorrente do progresso possibilitado pela industrialização, cresceu a vontade de aplicar no jornalismo o que já se fazia em outras áreas do conhecimento: a razão aplicada como técnica a quase tudo. Com o aparecimento da imprensa popular, a objetividade jornalística tornou-se um ideal a ser perseguido. Até então, era prática comum que as notícias tivessem forte apelo partidário e/ou doutrinário. Com a invenção da máquina fotográfica, vista como equipamento capaz de captar o real, começou a crescer o desejo de transpor essa capacidade de captar a realidade para a escrita jornalística. Passava-se a acreditar que qualquer jornal que seguisse uma orientação doutrinária ou partidária limitaria

o número de leitores e, por isso, não poderia ser popular. O objetivo era alcançar lucro por meio de um público das mais variadas camadas sociais e orientações ideológicas.

Traquina (2004, p. 149) reconhece que a Teoria do Espelho é uma explicação pobre e que por isso mesmo tem sido posta em cheque sem, contudo, desejar pôr em dúvida a seriedade dos seus profissionais. Geralmente, os jornalistas se ressentem quando se põe em dúvida a sua capacidade de ser imparcial. É como se defendessem a própria legitimidade de sua profissão. Sobre isso, Traquina (2001, p. 68) afirma que:

[...] a legitimidade e a credibilidade dos jornalistas estão assentes na crença social de que as notícias refletem a realidade, de que os jornalistas são imparciais devido ao respeito das normas profissionais e de que asseguram o trabalho de recolher a informação e relatar os fatos, sendo simples mediadores que ‘reproduzem’ o acontecimento na notícia (TRAQUINA, 2001, p. 68).

A Teoria do Espelho reflete a hegemonia do uso cognitivo da linguagem no jornalismo e a utilização de técnicas capazes de assegurar a legitimidade dos enunciados produzidos por profissionais equilibrados, supostamente imparciais, que evitam emitir opiniões parciais e que se mostram desligados do acontecimento. Na verdade, fazem uso de procedimentos que possa lhes ajudar a construir a impressão de neutralidades, isenção e imparcialidade.

Atualmente, os profissionais da área jornalística, cientes da ingenuidade em se acreditar na capacidade de transmitir mensagens de forma imparcial, começam a esclarecer que a objetividade se refere, na verdade, a um método, dotado de regras e procedimentos, capaz de fazer com que se aproximem o máximo possível da verdade dos fatos. No entanto, as notícias nunca refletem integralmente a verdade, pois são o recorte de uma situação e, por isso mesmo, uma visão parcial do fato. As notícias jornalísticas refletem, na verdade, uma realidade recortada e destacada.

1.4 A IMPARCIALIDADE NUMA PERSPECTIVA DISCURSIVA

O jornalismo foi, pouco a pouco, afastando-se de uma relação ingênua com o seu material de trabalho, por excelência: a linguagem. As postulações teóricas da Análise do Discurso serviram para quebrar essa relação ingênua com a língua. Segundo Pêcheux (1969, p. 82), discurso não é sinônimo de transmissão de informação – no qual predomina o binômio emissor-receptor, estando de um lado o que codifica, e do outro, o que decodifica, respectivamente – mas pressupõe sujeitos duplamente afetados tanto pela língua quanto pela

história. Mas como falar em produção de sentido entre interlocutores, participantes ativos do ato de comunicação, se no campo dos meios de comunicação de massa a participação ativa do interlocutor é tão limitada?

A Análise do Discurso de linha francesa, doravante AD, ciência do estudo de linguagens surgida na França, na década de 60 do século XX e cujas postulações principais se devem a Michel Pêcheux, surge para se (contra) posicionar em relação ao estruturalismo que reinava nas ciências humanas, inclusive nos estudos de linguagens. Paul Henry (parceiro de Pêcheux, vindo das áreas de Matemática e Linguística) chega a afirmar que o projeto funcionaria como “um cavalo de Tróia a ser introduzido nas ciências sociais para aí produzir uma reviravolta” (MALDIDIER, 2003, p. 19).

Ainda com o pseudônimo de Thomas Herbert, Pêcheux dá os primeiros passos para a instauração de uma nova ciência na área das Ciências Humanas entre os anos de 1967 e 1968, publicando textos que posteriormente comporiam o livro *A inquietação do discurso- (Re)ler Michel Pêcheux*, e que visava demarcar a fronteira entre “análise de conteúdo” e a “análise do discurso”.

É num momento fortemente marcado pelo domínio das ideias estruturalistas que surge a Análise do Discurso, extrapolando os limites da Linguística saussuriana e se caracterizando por ser uma disciplina dos estudos linguísticos que é, ao mesmo tempo, conflituosa, exterior e complexa. Acerca desse tema, Orlandi (1999) explana:

A Análise do Discurso, como seu próprio nome indica, não trata da língua, não trata da gramática, embora todas essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento (ORLANDI, 1999, p. 15).

A primeira fase da Análise do Discurso, denominada por Maldidier como “*le temps des grandes constructions*”, que compreende o período entre 1969 a 1975, corresponde ao período em que Pêcheux elabora a sua obra de estreia, a *Análise Automática do Discurso* (1969), promovendo deslocamentos que se tornaram um marco na história das Ciências Humanas. Ao se mostrar contra o estruturalismo, Pêcheux procurou provar o equívoco em crer a linguagem como mero instrumento de comunicação ou suporte de pensamento. A linguagem, até então considerada transparente em seus conteúdos, passa a adquirir certa espessura. Nega-se então a evidência do sentido, considerando este um efeito ideológico capaz de impedir a percepção da historicidade de sua construção. Isso reflete o deslocamento na forma de conceber a língua: não mais como sistema de oposições, tal como propunha Saussure, mas como discurso.

Portanto, não é a língua (suas estruturas fonológicas, morfológicas e sintáticas) o centro do interesse da AD, mas o discurso que reúne em si aspectos linguísticos e histórico-ideológicos. Assim, “qualquer hipótese de uma discursividade enquanto utilização ‘acidental’ dos sistemas linguísticos ou enquanto ‘parole’, isto é, uma maneira ‘concreta’ de habitar a ‘abstração’ da ‘langue’ é rejeitada”. (BRANDÃO, 2004, p. 41).

Para a composição de seu aparato teórico, Pêcheux se valeu das contribuições de Saussure (considerado o pai da Linguística e fundador do Estruturalismo), Lacan (do lado da Psicanálise) e Althusser (do lado do Materialismo Histórico), contribuições reunidas que Pêcheux veio a chamar de *Tríplice Aliança*. Ao re-significar as postulações teóricas de Saussure, Althusser e Lacan, Pêcheux deu início à junção dos processos histórico-ideológicos com a linguagem, inaugurando uma teoria materialista dos processos discursivos. Por “processo discursivo” entenda-se a dinâmica dos sentidos em circulação, não somente os de hoje, mas de toda a história de circulação dos sentidos, construindo o simbólico, produzindo efeitos de sentido. Trata-se de processo sempre inacabado e incompleto, pois há sempre a retomada e atualização de sentidos num *continuum* que incessantemente atualiza tanto o passado quanto o futuro. Funcionando como discurso, a linguagem começa a ser posta em relação à exterioridade, pois somente assim ela passa de mero sistema significante e adquire sentido. Em outras palavras, é por meio da inscrição da história na língua que esta passa a transmitir determinados significados.

A *ideologia* inserida no funcionamento discursivo tem como consequência o descrédito na imparcialidade jornalística, tida como mito, e consequentemente a rejeição da crença na transparência da linguagem e do sentido.

Segundo Orlandi (1998, p.48), a ideologia “é uma prática significativa; sendo necessidade da interpretação, não é consciente – ela é efeito da relação do sujeito com a língua e com a história em sua relação necessária, para que se signifique”. A ideologia, portanto, em AD, refere-se a um sistema de evidências e de significações capaz de interpelar e fornecer a cada sujeito a “sua realidade”. O sujeito é levado a interpretar numa determinada direção e não em outra. Decorre disso que certos sentidos são tomados como naturais. É, portanto, a ideologia que faz com que o sujeito baseie a sua interpretação em um “já-dito” fornecido pelo interdiscurso.

A ideologia passa a ser vista como mecanismo que, ao esconder a opacidade da linguagem, a materialidade do sentido, cria o efeito da evidência, do óbvio, fazendo acreditar que a linguagem é transparente, o que leva à impressão da naturalidade dos sentidos. Ao sujeito

interpelado pela ideologia (como propunha Althusser) e afetado pelo inconsciente (como propunha Lacan) resta acreditar que os sentidos os quais chegam até si e também àqueles que produzem, estavam desde-sempre-lá. Segundo Pêcheux (1997):

É a ideologia que fornece as evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’ o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc., evidências que fazem com que uma palavra ou enunciado ‘queiram dizer o que realmente dizem’ e que mascarem, assim, sob a ‘transparência da linguagem’, aquilo que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados (PÊCHEUX, 1997b, p. 160).

A Análise do Discurso se consolida de uma vez por todas como uma disciplina de entremeio, interdisciplinar por natureza, agregando em seu interior várias áreas do conhecimento. O sujeito proposto pela AD funciona pelo inconsciente, se vê assolado por dois esquecimentos: um de ordem ideológica (o sujeito se vê como origem do dizer) e outro de ordem enunciativa (o sujeito acredita que o que diz só poderia ser dito da forma como faz). É importante deixar claro que os esquecimentos são indícios da ação ideológica sobre os discursos, criando a ilusão nos sujeitos de que as palavras se originam neles próprios. Contudo, as ilusões aqui tratadas não são “defeitos”. Elas são essenciais para que a linguagem funcione produzindo sujeitos e sentidos.

Ao propor uma “*teoria da subjetividade não subjetiva*”, mas psicanalítica, Pêcheux dá início a uma teoria dos processos discursivos que deslocam o sujeito do centro da determinação dos sentidos e que não mais considera o indivíduo como um ser plenamente consciente. Abre-se mão, portanto, de uma concepção adâmica do sujeito. O que propõe a partir de então é que o sujeito, ao ser interpelado, torna-se um ser ideológico (e desde-sempre o é), retirando os sentidos da formação discursiva que lhe prescreve o que dizer e como dizer.

O sujeito discursivo que produz seu dizer a partir da relação transparente entre linguagem-mundo é afastado, abrindo espaço para um sujeito assujeitado à formação discursiva que o domina. O sujeito já não é mais acreditado como a origem dos sentidos que diz. O sujeito histórico-ideológico proposto pela Análise do Discurso é uma entidade situada em um tempo histórico e em um espaço social que lhe determinam o lugar a partir de onde produzirá os discursos. Para referir-se a esse sujeito ideologicamente interpelado, reproduzidor de sentidos preexistentes, Pêcheux cunhou o termo ‘*forma-sujeito*’.

a forma-sujeito (pela qual o ‘sujeito do discurso’ se identifica com a formação discursiva que o constitui) tende a absorver-esquecer o interdiscurso no

intradiscurso, de modo que o interdiscurso aparece como o puro ‘já-dito’ do intradiscurso, no qual ele se articula por ‘co-referência’ (PÊCHEUX, 1997b, p.167).

De acordo com Pêcheux (1997), a formação discursiva representa o lugar no qual os sentidos são construídos, determinando o que “pode” e “deve” ser dito, a partir de uma posição numa conjuntura dada. São as formações discursivas que disponibilizam os sentidos que os sujeitos entendem emanar de si próprios e é do *interdiscurso*¹⁶ que as formações discursivas retirarão para além dos ditos, os não-ditos, os silenciamentos, deixando transparecer a sua incompletude, afinal “todo dizer é uma relação fundamental com o não-dizer” (ORLANDI, 2007, p. 12).

¹⁶ O interdiscurso é algo que fala antes, ou seja, que já foi dito e que tem efeito sobre o que se está dizendo. Isso equivale afirmar que há relação entre a constituição do sentido (a memória) e a sua formulação (atualidade). Também é chamado de memória discursiva. O interdiscurso, que reflete o fato de “que há um já-dito que sustenta a possibilidade mesma de todo dizer, é fundamental para se compreender o funcionamento do discurso, a sua reação com os sujeitos e com a ideologia. A observação do interdiscurso nos permite, remeter o dizer [...] toda uma filiação de dizeres, a uma memória, e a identificá-lo em sua historicidade, em sua significância, mostrando seus compromissos políticos e ideológicos”. (ORLANDI, 2005, p. 32). Ver mais na subseção 3.3 do presente trabalho.

2. SOBRE AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DA AFROIDENTIDADE BAIANA

Pêcheux situa o discurso como produto da história, da linguagem e da ideologia. Ignorar a existência de um saber discursivo retornando na materialidade discursiva é aceitar a ilusão do sujeito como origem do seu próprio dizer, o que levaria o apagamento das determinações históricas dos sentidos e fortaleceria a impressão da transparência da língua. O presente capítulo intenciona resgatar a historicidade do discurso da afrobaianidade, uma narrativa pensada de forma estratégica.

Conhecer as condições de produção do discurso da afrobaianidade significa estabelecer uma relação entre história e discurso e concluir que os elementos que compõem tal narrativa não decorrem apenas de um processo sócio-histórico espontâneo, mas são acionados oportunamente para atender a situações e exigências que as relações sociais, econômicas e políticas demandam. Geralmente os elementos de tal repertório simbólico que são acionados são aqueles os quais, por meio de uma celebrada diferença cultural, possam induzir ao consumo. A formação discursiva da baianidade apropriada pelo Jornal Nacional pode ser compreendida como uma narrativa construída, inventada, não como algo sem existência anterior, mas como um corpo que é constantemente elaborado, reelaborado e adaptado ao contexto, de forma coerente.

2.1 A DIFERENÇA COMO ESTRATÉGIA INDIVIDUALIZANTE DA IDENTIDADE AFRO-BAIANA

“A Bahia tem um jeito que nenhuma terra tem”.

Caymmi

Durante exibição de reportagens no telejornal Jornal Nacional o telespectador se depara com a “típica” personalidade baiana, fortemente relacionada a sentidos que giram em torno da afetividade, familiaridade e comunhão. Essa identidade adquire relevo perante outras formas de ser, justamente por contrastar com outras formas de representação. O paulista, por exemplo, tido como um sujeito inserido numa cultura muito mais pragmática e regida por uma lógica capitalista, é por oposição ao baiano, representado por outras características, tais como distanciamento e individualismo.

As reportagens selecionadas ressaltam o contraste da identidade baiana perante as outras identidades nacionais. Pinho (1998) afirma que a “ideia de Bahia” corresponde a uma prática discursiva cujos elementos simbólicos estão voltados para a lógica do consumo, a partir de uma celebrada diferença cultural. Essa diferença está pautada sobre a ideia de uma “terra onde se praticam certos costumes, cujo povo exercita certo modo de agir e também como um lugar que fisicamente possui certas características” (MARIANO, 2009, p. 49). Essa afirmada diferença serviu de base para que a baianidade se transformasse em um apanhado de referências estereotipadas presentes em representações da música, literatura, artes plásticas e da mídia. Tais estereótipos são construções discursivas que, pela repetição, são naturalizadas.

Os estereótipos são baseados na marcação da diferença, como os que se referem aos habitantes de uma parte do País, como os baianos, em relação a habitantes de outras partes do território brasileiro. Nesse sentido, Pinto (2001) afirma:

A Bahia se inscreve, no plano nacional, como uma unidade simbólica dotada de um caráter fortemente distintivo. O baiano, à semelhança do mineiro e do gaúcho, representando um modelo investido de traços peculiares, reconhecidos pelos brasileiros em geral, diferentemente do paranaense, sul-matogrossense ou do capixaba, por exemplo (PINTO, 2001, p. 5).

Percebe-se durante as reportagens analisadas que o sujeito baiano é caracterizado como um ser apegado às práticas culturais, ao passado, costumes e tradições, o que contribuiria para fortalecer ainda mais no imaginário nacional a originalidade da cultura baiana, e nos próprios baianos uma autoestima baseada na sensação de diferença.

Fortemente valorizada pela sua importância nos primeiros anos da história da nação, a Bahia acabou sendo associada também a sentidos que remetem à maternidade. A Bahia (ou mais precisamente a “Cidade da Bahia”) seria o berço de uma cultura brasileira tida como “autêntica”, gozando do que o escritor Stefan Zweig chamou de “prerrogativa da ancianidade” (apud RISÉRIO, 1993, p. 114), decorrente de sua primogenitura dentre todas as cidades brasileiras, com a importante ressalva de que Salvador é uma das mais antigas cidades das Américas. Gilberto Freyre chegou a referir-se a ela como “cidade-mãe, a cidade-ama-de-leite das cidades do Brasil” (FONSECA, 1990, p. 13). Forte indicativo do poder e atualidade dessa ideia de maternidade está no fato de “Bahia, terra-mãe do Brasil” ser o *slogan* da gestão do atual governo do estado, cujo governador é Rui Costa.

A ideia de maternidade acabou por gerar toda uma filiação de sentidos que vieram posteriormente caracterizá-la como uma terra “tradicional, onde se pratica a tolerância,

acolhedora”. Esses sentidos, que ainda circulam socialmente, servem para ressaltar o caráter “exótico” da Bahia em relação a cidades que desde o século XIX caminhavam a passos largos para a modernização, como o Rio de Janeiro e São Paulo. Esse período, conhecido como o “enigma baiano”, refere-se à misteriosa incapacidade de “um estado com tantas potencialidades (...) ter se mantido tão à margem do desenvolvimento capitalista no século XX?” (MOURA, 2001, p. 113).

Segundo Rubim (2001, p. 16), muito dessa ideia de baianidade tem a ver com esse amor à Bahia, ao orgulho de se afirmar baiano e a uma incorporação consciente e consentida dos elementos que compõem o texto identitário da baianidade, a maioria destes ligados a um passado, e, portanto, a tradições seculares.

Além disso, o texto (da baianidade, *grifo nosso*) configura uma via de acesso privilegiada à tradição, a uma ancestralidade assumida pelos baianos, a um mito de raiz, que encara a “boa terra” como nascedouro da pátria e da brasilidade. A Bahia aqui se reivindica, com orgulho, como um lugar de tradições, sejam elas de suas famílias e elites oligárquicas, sejam elas de seu povo, sertanejo ou afrodescendente (RUBIM, 2001, p. 16).

Segundo Risério (1993, p. 113), o “elemento de significação” de Salvador (ou da Bahia como um todo) é “ter história”, “ser histórica”, característica capaz de individualizá-la quando comparada a outras cidades do país, tão voltadas para a modernização de suas estruturas e de seus hábitos. O “mito baiano” resulta dessa imagem de cidade histórica, tradicional, cuja aura mística é sustentada por uma narrativa de um passado legítimo baseada em “elementos reais”, mas que nem por isso deixa de caracterizar-se como mito (o “mito baiano”).

Segundo Moura, “parece que um dos itens da baianidade é justamente sentirmo-nos diferente. Claro, toda a identidade é contrástica etc., etc. Mas a própria diferença, como módulo, é um valor para os baianos... não?” (MOURA, 2001, p. 68).

A própria ideia que se tem do baiano como indivíduo preguiçoso é defendida por alguns baianos como “uma forma peculiar de estar no mundo” (ZANLORENZI, 1998, p. 31). Assim, a preguiça é ressignificada e positivada dando sustentação a outros sentidos, adaptados ao novo contexto socioeconômico do estado, ajudando a compor o imaginário de um local único, sem igual no território brasileiro: lugar de descanso, despreocupação, lugar em que o corpo não é castigado com as obrigações do trabalho. Zanlorenzi (1998) complementa:

A preguiça também aparece como um discurso elogioso, afirmado por certos segmentos baianos que se regozijam por não serem iguais aos que acusam de indolência. Assumem a preguiça como adjetivo da diferença. Não é uma

preguiça qualquer. É a preguiça baiana, pontual, exclusiva (ZANLORENZI, 1998, p.3-4).

Pinho (1998) também destaca esse sentimento de orgulho, por se achar diferente, que os baianos carregam dentro de si:

1º - o ‘sentimento’ de diferença que nós baianos temos em relação ao resto do país e do mundo; 2º - que este ‘sentimento’ é constituído a partir de narrativas específicas; 3º - que estas narrativas condensam conteúdos positivos particulares; 4º - estes conteúdos são, também, ideológicos – no sentido de que agem como ‘um mapa’ para uma estrutura social tensionada por contradições; 5º - que esta ideologia é base para a construção de um consenso político para a dominação, como é condição de reprodução de uma multiplicidade de bens simbólicos, negociados no mercado internacional de cultura (PINHO, 1998, p. 3).

Esse orgulho de ser baiano também é tratado por Moura (2005):

Fizemo-nos profissionais e militantes de nosso anúncio para nós mesmos e o mundo. Costuma ser especialmente importante, para boa parte dos baianos, elaborar o *ser baiano*. Especializamo-nos no próprio acontecimento de *ser baiano*, em no dizermos baianos; vestimos a nossa fantasia a ponto de tomá-la, muitas vezes, como nosso traje cotidiano. É um narcisismo ativo e criativo. A reiteração desse texto certamente não decorre de que temos “mais” cultura que outras regiões. Trata-se de uma especialização que ao longo do tempo se confirmou, inclusive econômica e empresarialmente, como válida. Seja a partir da curtição narcísica do próprio perfil, seja em virtude da admiração percebida em visitantes singulares [...] que chegam continuamente e ficam, em não poucos casos, para sempre, configurou-se uma pintura da Bahia que vem agradando a ambos os parceiros da dinâmica (MOURA, 2005, p. 86-87).

Apesar da dificuldade em precisar a origem do processo de representação da Bahia, alguns estudiosos, dentre estes Risério (2004) e Bião (2000), acreditam que desde a chegada dos portugueses essa região começou a ser caracterizada com adjetivos capazes de individualizá-la perante as demais áreas do Brasil. De acordo com Bião (2000), a marcação da identidade baiana em contraste com as outras partes do país parece remeter ao século XVI, época em que Salvador ocupava a posição de metrópole colonial e local de trocas comerciais e culturais. Desde aquele período, certas características começam a ser ressaltadas, dentre elas o exotismo e a vocação em assimilar as diferenças, de modo a promover a convivência pacífica entre pessoas de condições sociais e econômicas distintas.

Pinto (2001) converte essa suposta inclinação natural de conviver de forma harmoniosa a interesses de grupos políticos que, visando escamotear uma realidade marcada pela

desigualdade social e racial, reforçam uma “ideia de Bahia”, como um lugar onde se pratica a fraternidade e onde todos convivem harmoniosamente, sem conflitos.

Ainda conforme Pinho (2004), essa ideia de baianidade, como conjunto elaborado de referências, remonta justamente o período de publicação de *Casa Grande e Senzala* (década de 1930), obra-prima dos estudos sociológicos. Segundo a autora, foi nesse período e por meio de tal obra que a apologia à miscigenação racial e cultural do povo brasileiro lançou as bases que permitiram a superação de um discurso que colocava a mestiçagem como empecilho capaz de inviabilizar a constituição de um povo. Pinho (2004) afirma que, a partir de então, determinados símbolos da cultura negra foram incorporados e “desestigmatizados” por meio da posituação dos seus significados, o que levou à substituição de representações negativas e elevação da autoestima dos negros. Paradoxalmente, essa ressignificação conduziu posteriormente ao processo de “reestigmatização”, ao colocar a cultura negra a serviço de interesses de uma elite que, por meio do reforço do caráter “exótico” da cultura baiana, acabou por mercadorizá-la e domesticá-la. O resultado foi a objetificação da cultura negra que conduziu e continua conduzindo a estereótipos que sustentam uma espécie de “racismo cordial”.¹⁷

A natureza, o feminino e o exótico: esta é uma equação reiteradamente associada à construção do outro colonial e à construção da diferença entre o mundo hegemônico: masculino e cultural (em oposição a natural) e o mundo dos Outros subalternos. O que se vê retratado nestas imagens não é um indivíduo X ou Y, mas a presumida cultura baiana, encenada por este ou aquele conjunto de mulheres e homens que dançam por palmeiras, acarajés e frutos do mar, praias tropicais, etc. **Os descendentes africanos representam-se nestas imagens através de estereótipos perfeitos: indiferenciados, generalizantes, em situações típicas, mudos, objetificados (PINHO, 2007, p. 102) (Grifo nosso).**

Sobre essa mercadorização da cultura afro, não há como negar que também os negros se beneficiaram e continuam se beneficiando desse mercado criado. O que dizer dos grupos percussivos Olodum, Timbalada, Cortejo Afro ou do grupo de dança Balé Folclórico da Bahia?

Portanto, esse macrodiscurso – cujo cerne está no mito das três raças (o mito da origem da nação) –, resultou da crença utópica, ainda em voga, de que o País, por ser mestiço, estaria livre de preconceitos raciais e que a mestiçagem teria originado um povo diferente de todos os demais:

¹⁷ Espécie de racismo caracterizado por uma “polidez tolerante”, mas que mascara um racismo escondido nas entrelinhas de comentários preconceituosos e comportamentos discriminatórios.

A mestiçagem passou então à condição de fundadora das “características do brasileiro”, um povo “essencialmente” alegre, brincalhão e afeito às coisas do coração, já que o mito da mestiçagem se desdobra, ainda na mesma década na noção de que o brasileiro é um “homem cordial”, no qual “a lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiras que nos visitam, representam, com efeito, um efeito definido do caráter brasileiro” (PINHO, 2004, p. 212).

No entanto, ainda segundo palavras de Pinho (2004), “se Freyre pode ser considerado o mentor da ideia da miscigenação, Jorge Amado foi fundamental nessa empreitada de transformar o que era entrave em impulsos para a formação da nação brasileira” (PINHO, 2004, p. 212).

Os esforços de artistas e a política cultural do estado da Bahia contribuíram para a construção/consolidação da imagem que pessoas das mais longínquas partes do País têm sobre a Bahia, seus habitantes, sua natureza, seus costumes etc., e que hoje veio a culminar em incentivos voltados ao consumo cultural e turístico. A Bahia então se transforma em produto (*trade mark*) cujas características, que remetem à baianidade, são reforçados até se tornarem estereótipos, visando atender aos interesses lucrativos do mercado turístico.

A partir de 1970, foram desenvolvidas estratégias de publicidade, sendo criada a Bahiatursa cujo objetivo era organizar e difundir o turismo da Bahia. Assim, os artistas locais receberam incentivos para popularizarem-se em nível nacional, hotéis foram construídos para hospedar o crescente número de turistas e até hoje festas (lavagens, micaretas, festas de largo, Carnaval, Festival de Verão etc.) são realizadas com o apoio dos governos municipal e estadual. Em uma cidade com forte vocação turística, é inevitável (e bastante lucrativo) a construção de uma imagem que remeta a um “paraíso racial”, criando no “Outro” a ideia de fantasia, do lúdico e de possibilidade de liberdade, local exótico. Enfim, “é preciso sempre estimular a curiosidade sobre a Bahia, o interesse a simpatia, a atribuição de importância, alimentar o desejo de conhecê-la” (MARIANO, 2009, p. 21).

A baianidade, tal como analisada neste trabalho, corresponde a uma prática discursiva resultante de interesses lucrativos de setores econômicos da sociedade baiana que influencia a forma pelo qual os brasileiros enxergam essa realidade sociocultural. Essa prática apropriada pelos veículos de comunicação de massa, notadamente a televisão, por meio de telenovelas, propaganda, desenhos animados e em especial o telejornalismo, confirma cotidianamente certas visões de mundo. A mídia, como uma das instâncias que disputam a representação social na

contemporaneidade, impacta na compreensão da realidade pelo público, tendo um papel importante na reprodução e naturalização dos estereótipos.

Pereira (2002) afirma que nas sociedades modernas os meios de comunicação de massa, ao transmitirem para milhões (ou até mesmo bilhões) de pessoas conteúdos informacionais, valorativos e avaliativos, agem no intuito de lentamente sedimentar um repertório de representações coletivas. Os telespectadores que não têm a oportunidade de vivenciar uma dada realidade e que, muitas vezes, encontram na TV a sua única via de acesso a outras realidades sociais e culturais são facilmente seduzidos a acreditar nos estereótipos transmitidos pela televisão, segundo explana Pereira (2002):

Os estereótipos se formam através da observação dos comportamentos apresentados pelos membros do grupo estereotipado, em especial com padrões de comportamento tipicamente associados com as expectativas em relação ao papel desempenhado pelos membros do grupo estereotipado. Assim, se observadores tiverem poucas oportunidades de observar diretamente o comportamento dos membros de um determinado grupo social, as observações restringir-se-ão aos padrões de comportamento apresentados nas circunstâncias em que eles são retratados pelos meios de comunicação de massa (PEREIRA, 2002, p. 98).

Moroni e Oliveira Filho (2008) realizaram um estudo sobre transmissão e reforço dos estereótipos empreendido pelo telejornalismo. De acordo com esses autores, a estereotipização é mais forte quando envolvem grupos étnicos, regionais ou de nacionalidade.

Os resultados obtidos [...] comprovam que o telejornalismo contribui para que estereótipos já existentes na sociedade sejam reforçados. Para isso, o gênero jornalístico utiliza-se de expressões generalizantes e presentes no senso comum, e tem o hábito de apresentar determinados grupos sociais a partir de um mesmo enfoque. Tal conduta favorece a consolidação dos estereótipos, já que a repetição é uma das maneiras pelas quais esses padrões se constituem enraizados no meio social (MORONI; OLIVEIRA FILHO, 2008, p. 48).

Sobre a tendência de virtualização e mercantilização cada vez mais forte dos elementos simbólicos da baianidade, Albergaria (2015) acrescenta:

O que o baiano é? Predominantemente evangélico. O que o baiano quer? É comer McDonalds, não acarajé. É botar sandálinha no pé? Não, é botar tênis Nike. Mas não interessa dizer isso, porque a imagem da Bahia que vigora é a imagem da Bahia negra, tradicional, da natureza, da mística (ON-LINE, 2015).

2.2 IDENTIDADE E DIFERENÇA

Os sistemas simbólicos de representação, inserindo-se aí a televisão, são sistemas de significação nos quais elementos da cultura adquirem certos sentidos. A identidade, como algo que já se sabe não é natural, mas produzido culturalmente, retira seus sentidos também dos sistemas discursivos e simbólicos no qual são representadas.

Tomaz Tadeu da Silva (2000) analisa os sistemas simbólicos (dentre estes a televisão) como sistemas classificatórios. Os sistemas classificatórios oferecem modelos de identificação por meio da ênfase na diferença, dividindo os grupos em ao menos duas partes, traduzida em um “nós” *versus* “os outros”. Segundo esse modelo de compreensão das identidades, as identidades não são o oposto da diferença, mas dependem destas. Só conseguimos compreender quem somos sabendo quem são os outros.

Segundo Woodward (2000), os sistemas simbólicos de representação fabricam identidades por meio da marcação da diferença. Assim sendo, uma identidade é produzida opondo-a, diferenciando-a de uma outra, sob a forma de oposições binárias. Desse modo, segundo a autora, as identidades, fortemente caracterizadas pelos seus aspectos culturais, demarcam as suas fronteiras recorrendo à diferença, principal recurso em todo sistema de classificação. Seguindo essa linha de pensamento, as identidades podem ser concebidas como construtos relacionais. Isso significa dizer que as identidades dependem de algo que lhes é exterior, de uma identidade que lhe contraste para que possa, dessa forma, ter condições de existência.

Segundo a perspectiva que Silva (2000) vem desenvolvendo, é a diferença (ou mais precisamente, os processos de diferenciação) que está na origem dos movimentos de produção de identidades e da própria diferença. Não se trata de um processo unilateral, mas de um processo mútuo em que tanto a identidade depende para a sua constituição da diferença quanto a diferença precisa da identidade para ser determinada. A diferença deixa de ser vista como produto e assume a função de processo no qual resultam as identidades. Ao falarmos “sou brasileiro”, toda uma rede de expressões negativas baseadas na diferença é suscitada e que acaba por determinar aquilo que somos (nossa identidade) e aquilo que não somos: “não sou argentino”, “não sou chinês”, “não sou japonês”.

Albergaria (2015) cita a oposição simbólica que há entre duas identidades coletivas nacionais: São Paulo e Bahia. São Paulo representa o poder econômico, o trabalho, a civilidade

e discrição; a Bahia, por oposição, representa o passado, a tradição, o exótico, a preguiça e a cordialidade.

Nesse ponto, a pesquisadora Zanlorenzi (1998) questiona:

A alteridade pode (se) conceber de uma sociedade que é insistentemente pintada com essa aura de magia, sensualidade, descanso, exotismo cultural e racial? O que o olhar externo pode enxergar de um local no qual se divulga que a festa é permanente, que o povo dança, canta e cultua seus estranhos deuses, durante três meses ininterruptamente, no meio da rua? (ZANLORENZI, 1998, p. 204).

Dessa forma, segundo a visão de Silva (2000), a identidade não é autorreferenciada. Identidade e diferença se interpenetram. A relevância da perspectiva do autor recai no fato de que essa forma de enxergar as identidades foge de uma tendência de tomar a si próprio como referência para avaliarmos aquilo que o outro é e aquilo que não somos. O objetivo dessa perspectiva é fugir de uma tendência de se excluir o outro de uma suposta normalidade ou normatividade, evitando-se assim enxergá-lo como diferente, como estranho.

O autor ressalta ainda que identidade e diferença são resultados de atos de criação. Isso equivale afirmar que não são elementos da natureza à espera de serem reveladas. Elas não são essenciais. Elas têm que ser ativamente produzidas no contexto das relações culturais e sociais. Por serem atos de criação linguística ou atos de fala, a identidade e diferença estão sujeitas a certas características da linguagem em geral. Segundo o linguista Ferdinand de Saussure, a linguagem é um sistema de significantes que retiram seu sentido por meio da diferença. Por meio de oposições binárias (“ser isto” significa “não ser aquilo”) é que a identidade adquire seus contornos.

Ainda segundo Silva (2000), a identidade brasileira adquire sentido quando confrontada com outras identidades nacionais, que também não são “fixas, naturais ou predeterminadas”, já que a linguagem, a identidade e diferença são produtos de relações sociais. Grupos sociais assimetricamente situados numa relação de poder disputam recursos simbólicos como uma das vias de acesso aos bens sociais. As identidades emergem no meio de uma arena de embates em que grupos sociais tentam garantir para si o poder de definir a identidade e marcar a diferença. Dessa forma, as identidades resultam de relações de poder.

Possenti (2004) também acredita que as identidades são produtos sociais os quais, quando construídos por um grupo (o Outro), por meio de processos como redução e negatização, dão origem aos estereótipos. No que tange ao sentido de identidade e diferença,

Possenti trabalha o conceito de *simulacros* que emergem quando duas identidades são confrontadas. Por exemplo, o simulacro da preguiça baiana corresponde exatamente à atribuição de sentidos para uma identidade pelo seu diferente, pelo Outro. De acordo com Possenti (2004, p. 156), em seu artigo *Estereótipos e Identidade: o caso das piadas*, “o simulacro é uma espécie de identidade pelo avesso – digamos, uma identidade que um grupo social não assume, mas que lhe é atribuída de um outro lugar, eventualmente, pelo seu Outro”.

Essa atribuição de sentidos pelo Outro não raro resulta em estereótipos. Segundo a antropóloga Zanlorenzi (1998), em sua tese de doutorado *O mito da preguiça baiana*, essa ideia começou a ser fortalecida com a intensificação das ondas migratórias para o eixo Rio - São Paulo. A partir desse momento emerge, juntamente em contraste com estereotipo negativo (baiano preguiçoso), o estereotipo positivo (paulista trabalhador). A projeção artístico-cultural da Bahia para o restante do País ajudou a sedimentar esta ideia, por meio de representações diversas, dentre estas a música popular brasileira. A canção *Tarde em Itapuã* (1972), composta por Vinicius de Moraes e Toquinho, é uma das representações que ajudaram a construir essa ideia:

Um velho calção de banho
O dia pra vadiar
Um mar que não tem tamanho
E um arco-íris no ar
Depois na praça Caymmi
Sentir preguiça no corpo
E numa esteira de vime
Beber uma água de côco [...]
(VINÍCIUS DE MORAES; TOQUINHO, 1972)

Entender o estereótipo a partir de uma perspectiva discursiva requer que o concebamos em relação polêmica causado por meio de uma manobra interdiscursiva. Segundo Silva, a diferenciação como processo básico de constituição das identidades reflete a presença de relações de poder na vida em sociedade: incluir/ excluir (“estes pertencem, aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons” e “maus”; “puros e impuros”; “desenvolvidos e primitivos”, “racionais e irracionais”); normalizar (“nós somos normais; eles são anormais”).

Nesse universo de categorizações, o grupo mais forte impõe a sua visão de mundo, pois detém não apenas os recursos materiais da sociedade, mas também os meios de produzir conteúdos simbólicos, definindo identidades e marcando as diferenças. A diferença é situada numa relação de hierarquias que se traduz em um “nós” e “eles”, em que se compreende o

primeiro grupo como o grupo de referência, o grupo que detém o poder de definir. Nesse caso, “nós” e “eles” não são meras distinções gramaticais. O “nós” é o ponto de partida para as classificações nas quais o mundo social é dividido e ordenado em grupos.

As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes nas quais o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados (SILVA, 2000, p. 82).

Conforme refere Silva (2000), Jacques Derrida, ao analisar esse processo de classificação por meio de oposições binárias, concluiu que tais oposições refletem relações de poder, pois os dois termos da distinção não mantêm entre si uma relação simétrica. O “nós” e o “eles” é a típica oposição binária que representa o vetor de força que move as engrenagens das definições de identidade e diferença. Segundo o filósofo francês, um dos termos sempre é privilegiado, recebendo uma carga positiva como se fosse a norma (ou o normal) enquanto ao outro pólo resta assumir a carga negativa, como se fosse o desvio (o anormal). Masculino/feminino; branco/negro; heterossexual/homossexual etc. são exemplos de algumas oposições binárias que definem identidades.

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger - arbitrariamente - uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é "natural", desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marca das como tais. [...] A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade (SILVA, 2000, p. 83).

Dessa forma, ainda segundo o autor, assim como o normal só pode ser definido em oposição ao que lhe é anormal, a identidade tem dependência direta para sua constituição daquilo que lhe é diferente. O outro é parte constitutiva, mesmo que em relação de contraste, ao que somos. Silva (2000, p. 84) diz que “a identidade hegemônica é permanentemente assombrada pelo seu Outro, sem cuja existência ela não faria sentido”. O Outro, segundo o

autor, “é o outro gênero, o outro é a cor diferente, o outro é a diferente sexualidade, o outro é a outra raça, o outro é a outra nacionalidade, o outro é o corpo diferente”.

Para efeito de conclusão, ao enfatizar que a identidade e diferença fazem parte de uma atividade social e simbólica de produção, Silva (2000) ressalta a existência de questionamentos que devem ser feitos: Como as identidades são produzidas? Quais são os mecanismos e as instituições que estão ativamente envolvidos na criação da identidade e de sua fixação? Na visão do autor, deixar de questionar as relações de poder que dirigem a produção da identidade e da diferença significa prolongar a adoção de uma perspectiva que compreende as dicotomias estruturadas da seguinte forma: de um lado está o dominante tolerante, a identidade hegemônica, mas benevolente; e do outro lado, o dominado tolerado, a identidade subalterna, mas “respeitada”. Em vez disso, o que se espera é uma nova teoria voltada para a compreensão das identidades que, mais que reconhecê-las, as questione.

O processo de construção de identidades decorre então do sentimento de semelhança e diferença que os meios de comunicação de massa ajudam a criar no imaginário nacional, resultando num sentimento de pertencimento ou não a um determinado grupo social. Por meio das análises das reportagens do Jornal Nacional acerca dos baianos e seu modo de vida, no presente estudo espera-se justamente desvendar os mecanismos pelos quais a diferença é convenientemente ressaltada e nos quais a porção afro da identidade baiana é ressignificada e positivada.

A próxima seção discutirá a elaboração do discurso da baianidade, tomando a afrodescendência como base para a individualização dessa identidade perante outras identidades brasileiras e incremento da economia do estado.

2.3 A NOVA BAIANIDADE: RESSIGNIFICAÇÃO DA CULTURA AFROBAIANA

Para entender a formação discursiva do Jornal Nacional é importante ter claro em mente que, ao mesmo tempo que ocorria o desenvolvimento da Rede Globo na segunda metade do século XX, a baianidade começa a adquirir novos contornos, potencializando a afrodescendência, refletindo a “valorização do local e da diferença cultural que atinge todas as camadas sociais”, positivizando sócio-culturalmente a afrodescendência, fazendo “a Bahia assimilar, no sentido positivo, a explosão criativa dos negros, sobretudo a dança e a música, como ‘retrato da baianidade’, como marco identificador da sociedade” (CUNHA, 2004). Foi o

momento em que setores dominantes da economia esforçaram-se por incitar a curiosidade e, consequentemente, por incrementar o turismo.

Apesar de ter sido notadamente na década de 1970 que o texto identitário da baianidade incorporou definitivamente a contribuição cultural negra, há de se considerar que, desde a Semana de Arte Moderna em 1922, o Brasil já passava por uma mudança de mentalidade, reflexo da busca de uma identidade nacional que acabou levando ao reconhecimento da importância das três “raças”, especialmente os negros, na formação cultural do país. Artistas como Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral, Mario de Andrade, entre outros, foram cruciais na transformação da imagem da negritude.

Em 1930 chega à Bahia Juracy Magalhães, nomeado interventor por Getúlio Vargas, e eleito governador da Bahia cinco anos depois. A atuação de Juracy Magalhães acabou favorecendo uma abertura à cultura afro-brasileira, como a capoeira e o candomblé. Exemplo dessa abertura foi a apresentação, em 1936, no palácio do governador, de uma sessão de capoeira regional comandada pelo Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado). Um ano após essa apresentação, o costume de lavar o interior da Igreja do Bonfim, proibida desde 1890, é retomado. Em 1937 ocorre o II Congresso Afro-brasileiro, organizado por um grupo de intelectuais, entre os quais estavam Edison Carneiro, Eugenia Anna dos Santos (Mãe Aninha) e o escritor Jorge Amado.

Em 1935, Jorge Amado lançou o romance *Jubiabá*, inspirado na vida de Severiano Manuel de Almeida, capitão do exército e que veio a falecer dois anos após a publicação do romance. Com o passar do tempo Severiano passou a ser conhecido pela gente que ia até sua casa no Alto da Cruz do Cosme, bairro periférico de Salvador, com o nome do caboclo que incorporava Jubiabá. Severiano viveu num período de intensa perseguição aos cultos afro-brasileiros. A cadeira usada por ele durante os rituais foi apreendida pela Delegacia de Jogos e Costumes, numa operação comandada por Pedro Veloso Gordilho, figura que também virou personagem em uma das obras de Jorge Amado, dessa vez no romance *Tenda dos Milagres*, como Pedro Gordo.

Na cidade, o delegado Pedrito Gordo saltara a malta de terror com carta branca: invadir terreiros, destruir pejis¹⁸, surrar babalaôs e pais-de-santo, prender feitas e ialorixás. ‘Vou limpar a Bahia dessa imundice’ Deu ordens estritas aos soldados da polícia, organizou a escolta de bandidos, partiu para a guerra santa (AMADO, *Tenda dos Milagres*, 1969).

¹⁸ Pequeno altar destinado à morada dos santos, local também onde são depositadas as oferendas.

A causa mais da apreensão da cadeira provavelmente foi o fato de ser uma espécie de trono que simbolizava o poder de Jubiabá. O episódio foi registrado na época pelo Jornal *A Tarde* que, sobre o ocorrido, afirmou: “Um raio que tivesse caído na rua, não provocaria tamanho susto”.



Figura 2: Capa do jornal *A Tarde* (1921).
Fonte: Acervo do Jornal *A Tarde* (2015)

Uma das formas que o candomblé encontrou para se proteger das perseguições policiais nos seus primeiros anos de existência em solo brasileiro, e não diferentemente na Bahia, foi edificar seus terreiros nas periferias, longe das zonas mais povoadas da cidade. Os locais escolhidos eram as partes afastadas da cidade de Salvador, em que os parâmetros da religiosidade afrobaiana foi estabelecida, o que perdurou até 1850. A fundação do Terreiro de Candomblé, na Barroquinha, marca o início da centralização dos terreiros na capital.

As obras de Freyre e de Jorge Amado, juntas, contribuíram para que, entre os anos de 1960 e 1970, permeada por um discurso de autoafirmação, a Bahia começasse a orgulhar-se de ser a sede da afrodescendência brasileira e para que a identidade baiana começasse a ser concebida fortemente pelo contraste cultural e étnico em relação às outras partes do País.

Nos anos 1950 inicia-se o desenvolvimento industrial provocado pela descoberta de petróleo e implantação da Petrobrás no Recôncavo e pela implantação da Universidade Federal

da Bahia, esta que provocou uma expressiva agitação cultural na região e que culminou no movimento nacionalmente conhecido como *Tropicália*. O turismo baiano é oficializado legalmente a partir de 1951, período em que:

um outro discurso foi sendo lentamente, delineado pelos veículos de comunicação: a definição gradual da Bahia como local turístico, exótico, místico, misterioso, calmo, um lugar de não trabalho. Por meio de ações promovidas pelo aparelho de estado, a Bahia (particularmente Salvador), começa a transverter-se para se oferecer ao forasteiro, a cultura que ela própria excluiu, ou seja, os afrodescendentes (ZANLORENZI, 1998, p. 6).

Nos anos de 1960, a implantação de algumas indústrias em Aratu e Camaçari dá início ao processo de desenvolvimento urbano-industrial que deixaria a fase pré-capitalista e o “enigma baiano” definitivamente no passado. Isso foi possível graças a incentivos fiscais do governo local, além dos movimentos artísticos *Tropicália* e *Cinema Novo*, e no decênio 1970-1980, com a implantação do Polo-Petroquímico de Camaçari, bem como dos investimentos voltados ao turismo.

Nessa “segunda fase” da elaboração do discurso da baianidade, entre fins dos anos 1960 e início dos anos 1970, a cultura negra começa a ser incorporada como ingrediente fundamental, capaz de alavancar o turismo, atividade tida como a principal oportunidade de desenvolvimento econômico da Bahia. Os elementos da baianidade de então – dentre estes o apego às tradições, a intelectualidade, a alegria manifestada principalmente durante as festas religiosas e cívicas – representavam os símbolos da identidade baiana sustentada pela elite branca local que iria progressivamente perder a sua força representacional. A identidade baiana naquele contexto se consolidava em torno de certos espaços físicos, entre eles a Faculdade de Medicina, o teatro São João, os bairros das elites locais, e girava em torno de certas personalidades ilustres que pudessem bem representar o estado, a exemplo de políticos, intelectuais, poetas, médicos etc.

O negro até então era visto como elemento a ser apagado da cultura baiana, quer por meio de um projeto de miscigenação que levasse ao branqueamento da população local, quer por meio da atitude de ignorar a sua existência social. Suas expressões culturais representavam a incivilidade que distanciava a Bahia do projeto de aproximação cada vez maior da Europa, como já faziam os estados do Rio de Janeiro e São Paulo.

Foi a partir do declínio de poder das elites locais que os elementos representacionais sustentados por ela começaram a perder a sua capacidade representacional e a identidade afro-baiana, até então silenciada, vai pouco a pouco tomando espaço na narrativa identitária baiana.

A partir da década de 1970, a ideia do “exótico” foi finalmente incorporada à propalada baianidade, possibilitando que a Bahia se firmasse como produtor cultural desvinculado do Centro-Sul e sua porção afro fosse reconhecida e ressaltada.

Merecem destaque para o fortalecimento do imaginário da baianidade as adaptações da teledramaturgia e do cinema, baseadas principalmente nas obras de Jorge Amado. A novela *Gabriela, Cravo e Canela*, exibida pela Rede Globo de Televisão no ano de 1976, foi um marco na divulgação em nível nacional de uma “ideia de Bahia”, e que, posteriormente, sobretudo a partir de 1979, provocou a acentuação dos investimentos do governo do estado na área de turismo. O governo se esforçou em relacionar as características da personagem, tida como exótica, natural, espontânea, sensual ao “Produto Bahia”, visando diferenciá-lo no mercado de lazer, de bens culturais e do turismo.

Dorival Caymmi estendeu, pelo viés da música, as representações literárias de seu amigo Jorge Amado, o que possibilitou que outros artistas, dentre estes Pierre Verger e Carybé, continuassem o trabalho de representação simbólica da Bahia, complementando-o com representações visuais. Não apenas continuaram o trabalho de representar a Bahia por meio de suas vertentes artísticas como também passaram a habitar a tão afamada “Cidade da Bahia” e até mesmo se autoproclamarem baianos. O francês Pierre Verger, inspirado pelo romance do escritor Jorge Amado, *Jubiabá*, decidiu fixar-se na Bahia, dedicando a sua arte à cultura afro-brasileira que tanto o impressionou. Além do fotógrafo Pierre Verger, também o argentino Carybé foi atraído para a Bahia pela influência poderosa da produção literária de Jorge Amado, tornando-se um dos maiores retratistas da cultura afro-brasileira, seus orixás, o folclore da Bahia, enfim dos elementos simbólicos da chamada baianidade.

A partir dos anos 1970, por causa de uma tendência de “reafricanização” cultural, ocorreu a emergência de uma “atitude black” marcada pela valorização de elementos que remetem aos padrões étnicos e estéticos de uma África imaginada. Roupas, penteados, maquiagem, acessórios fazem parte dos itens que ajudaram a resgatar entre os afrodescendentes a sua autoestima. A população afrodescendente deixa de ser apenas elemento figurativo da paisagem e é convocada a contribuir para a formação de uma identidade assumidamente com forte influência da cultura negra. Foi em meio a esse contexto que os blocos afros despontaram, sustentando uma estética da negritude que remetia a uma África idealizada.

A entrada na avenida do primeiro bloco afro, o Ilê Aiyê, em 1974, foi um choque para a elite baiana, que não aceitava a incorporação dos elementos afros à identidade baiana, mas teve de suportar, já que era necessário daí em diante se criar a ideia de uma cidade tolerante:

[...] cidade de todos os brasileiros, custódia de nossas mais autênticas tradições e onde se casam, harmoniosamente, passado e presente, história e progresso, culto de fé e crença inabalável na força do homem. Cidade do sincretismo religioso, da miscigenação afetiva, do comportamento cordial e da hospitalidade. Cidade não somente para exigir ao turista extasiado seus valores estéticos, seu exotismo ou seu pitoresco, como ainda metrópole de conforto, lazer e segurança para seus habitantes (MAGALHAES, 1979).

Reforça-se a partir desse momento o mito do “paraíso racial”, criando nas pessoas de dentro e de fora do estado a crença de que a Bahia era símbolo da tolerância racial e cultural e da inexistência de tensões raciais. Esse consenso era a base para a inserção dos elementos da cultura negra (o toque do tambor, cores das roupas, o gingado etc.) entre os bens simbólicos negociados no mercado cultural. Essa inserção, no entanto não “atenua(ra) o racismo que se traduz – na Bahia e no Brasil – em marginalização, violência e até extermínio da população negro-mestiça e/ou pobre” (CUNHA, 2007).

Um claro exemplo de como a baianidade é uma identidade calculada, manobrada é a reconfiguração do mito de que os baianos são preguiçosos. Segundo Zanlorenzi (1998), desde os primeiros tempos da escravidão em solo brasileiro, os negros eram referidos pelos seus senhores como preguiçosos, por oferecerem resistência aos trabalhos forçados ao qual eram submetidos, fazendo “corpo mole para o trabalho” (malemolência), realizando de forma lenta as tarefas que lhes eram impostas, como forma de oferecer resistência. Foi dessa maneira que o estado de maioria negra, como a Bahia, acabou sendo associado como um lugar de pessoas tipicamente preguiçosas.

A Ladeira da Preguiça, localizada no centro de Salvador, por exemplo, reflete a estigmatização da população escrava negra. Segundo a antropóloga, nos tempos da escravidão, os negros carregando mercadorias retiradas do porto que ousassem reclamar da ladeira íngreme e do peso ao qual tinham que suportar, eram chamados de “preguiçosos” pelos brancos que, de suas janelas, gritavam: “Sobe, preguiça!”.

De acordo com Zanlorenzi (1998), a partir da década de 1960, valendo-se desse mito cada vez mais presente no imaginário nacional, o governo da Bahia incumbiu-se de associar o mito da preguiça à ideia da Bahia como paraíso onde os brasileiros poderiam refugiar-se para livrar-se do peso das obrigações do trabalho, o que acabou servindo, como ainda serve, para

aquecer o setor turístico. Como disse Gilberto Gil, “a preguiça é uma especiaria que a Bahia serve em bandeja para todo o Brasil”¹⁹.

Zanlorenzi (1998), ao realizar pesquisa em três jornais distintos – *Jornal do Brasil*, *Estado de São Paulo* e *Folha de São Paulo* –, com o objetivo de analisar de que forma a Bahia e os baianos foram sendo retratados nesses veículos, concluiu que Salvador foi sendo progressivamente associada a sentidos que remetem à magia, ao exotismo, ao espaço do ócio e despojamento, lugar onde se faz festa quase o ano todo, tudo isso possibilitado pela formação mestiça da população. O seguinte trecho do *Jornal do Brasil* é uma comprovação da presença de vários desses sentidos:

Salvador: para além da paisagem turística. Um dos encantos que os outros centros urbanos percebem em Salvador é que não há o ar preocupado e sofrido, o gesto brusco, passo apressado e desatento dos povos dominados pela filosofia do viver para trabalhar... Os que visitam a cidade observam o caráter cordial e cooperativo de sua gente... alguns dizem que é pelo fato do povo ser provinciano e exagerar na hospitalidade. O povo de Salvador é alegre e dança o ano inteiro (*JORNAL DO BRASIL*, 29/3/1977 apud ZANLORENZI 1998).

A incorporação do até então renegado elemento negro na construção de uma identidade coletiva resultou na crença de que o estado era expressão da tolerância racial e convivência pacífica e harmoniosa entre as três raças: brancos, negros e índios. No site da Emtursa é possível ler a seguinte descrição:

As riquezas da cidade podem ser vistas em cada esquina. Alegria, criatividade, musicalidade, riqueza folclórica e cultural são inerentes ao povo baiano, que tirou da mistura das raças e costumes o seu principal tempero. Os visitantes que chegam à Bahia sempre são bem recebidos, porque, neste estado, todos são brancos, negros e índios. Portanto, Salvador é a capital da multiplicidade.²⁰

Segundo Teixeira (1996), a baianidade pode ser compreendida como algo calculado e artificial, posto que os significados podem ser acionados estrategicamente para formar uma imagem da Bahia no cenário nacional capaz de lhe conferir importância cultural. Portanto, é possível concluir que, se interesses econômicos fossem irrelevantes na caracterização cultural baiana, não haveria uma única e privilegiada matriz identitária, mas várias “baianidades” que juntas refletiriam a diversidade e a riqueza cultural da região.

¹⁹Pronunciamento de Gilberto Gil durante o Show “Unplugged”, apresentado em Campinas, em agosto de 1996.

²⁰Disponível em <<http://bahia.com.br/cidades/salvador/>>.

O Jornal Nacional é fundado ao mesmo tempo em que elementos da cultura negra foram convenientemente tomados de “empréstimo”, visando atender aos interesses econômicos do governo: a cor negra, o toque do tambor, o gosto estético (balangandãs, cores das roupas etc.) e uma corporeidade tida como característica dos afrodescendentes (o gingado, a exuberância). A partir de então, o que interessa é afirmar uma identidade que foi historicamente marginalizada, ressaltando ao mesmo tempo sua diferença e seu valor. A exaltação da diferença da cultura negra e posteriormente da cultura baiana será sustentada por um discurso positivo.

3. REFLEXÕES TEÓRICAS EM TORNO DA MEMÓRIA DISCURSIVA

As contribuições teóricas da Análise do Discurso de linha francesa ajudarão a esclarecer como, por meio de um jogo entre memória e esquecimento, as identidades adquirem seus contornos. A identidade (afro) baiana não é uma exceção.

3.1 A IDENTIDADE NUMA PERSPECTIVA DISCURSIVA

Para Bakhtin, é nas relações sociais que a consciência dos homens é engendrada, cuja mediação ocorre via mecanismos da linguagem. A interação social mediada pela linguagem é fundamental, pois “sem ele (o outro) o homem não mergulha no mundo sógnico, não penetra na corrente da linguagem, não se desenvolve, não realiza aprendizagens, não ascende às funções psíquicas superiores, não forma sua consciência, enfim, não se constitui como sujeito” (FREITAS, 1997, p. 320).

Moita Lopes (2003) também analisa a constituição das identidades numa perspectiva discursiva. Para o autor, as identidades são um construto de natureza social formada em práticas discursivas. Cada um de nós é membro de múltiplos discursos, que representa cada uma de nossas múltiplas identidades. As pessoas e suas identidades sociais são definidas “nos e pelos discursos que a envolvem ou nos quais a pessoa circula” (MOITA LOPES, 2003, p. 20).

O ser humano seria então inconcebível fora da relação que estabelece com o outro:

Não tomo consciência de mim mesmo senão através dos outros, é deles que eu recebo as palavras, as formas, as tonalidades que formam a primeira imagem de mim mesmo. Só me torno consciente de mim mesmo, revelando-me para o outro, através do outro e com a ajuda do outro (BAKHTIN, 2003, p. 385).

Melucci (2004, p. 50) não ignora o papel fundamental do outro para a constituição das identidades individuais. O sociólogo afirma que as identidades são relacionais, existe uma tensão entre o “eu-outro” e por isso as identidades são constituídas pela “forma como nos reconhecemos e afirmamos nossa diversidade, como interiorizamos o reconhecimento por parte dos outros e a definição que eles formulam sobre nossa diferença”. Essa dependência do reconhecimento do outro acaba gerando conflitos, pois entre autorreconhecimento e heterorreconhecimento há uma tensão que decorre da forma como nos definimos e como os outros nos definem.

Os conceitos bakhtinianos ajudam a compreender a construção dos discursos, das representações e das identidades numa perspectiva sócio-construcionista que entende o sujeito como ser sempre em construção, pois dialoga constantemente com o outro e com os discursos que chegam a si. As identidades, de acordo com essa perspectiva sócio-construcionista, são construções sociais e discursivas, e isso determina a sua natureza fluida e mutável.

Numa perspectiva dialógica, o sujeito constrói sua consciência pela relação com a alteridade, sendo a sua ação social resultante dos discursos de outrem. O diálogo com o outro seria, dessa forma, algo inevitável para a constituição do “eu” e concomitantemente do “outro”. A alteridade, ou discurso do outro, forma a identidade do sujeito, pois se infiltra no inconsciente, determinando de que forma esse sujeito se relacionará com o outro que eu não conheço (diálogo com outros discursos) e o outro que é diferente de mim (diálogo com outro interlocutor). O sujeito, assim compreendido, é uma entidade sempre inacabada.

Em suma, é pelas relações dialógicas que os sujeitos se inserem no processo ininterrupto de (re)construção de identidades. O diálogo coloca em cena dois interlocutores em um contexto histórico particular, interagindo por meio de enunciados marcados ideologicamente e que deixa transparecer o assujeitamento ideológico de cada um dos parceiros da interação verbal e, conseqüentemente, os delineamentos de suas identidades. A interação verbal, no entanto, é um espaço de conflitos em que os interlocutores, numa relação muitas vezes assimétricas, entram em desacordos, divergências e enfrentamentos, refletindo relações de poder.

Tais considerações levam a inferir que os pontos de identificação estão em constante deslocamento, pois os sujeitos interpelados pelos sistemas de representação estão submetidos a movimentos oscilatórios de “identificação”, “contraidentificação” e “desidentificação”, levando-os a incessantemente interpretar e reinterpretar as mensagens que chegam até si. A partir dos dados que chegam ao sujeito, ele se constrói. Constrói suas formas de pensar, de agir, seus valores etc. Entretanto, apenas uma parte do que chega até si está acessível, pois as representações são construídas por meio de procedimentos como seleção, estruturação e apresentação de apenas alguns aspectos da realidade.

Em Análise do Discurso, identidade é sentido. Isso significa afirmar que, a partir da relação de identificação com os sentidos sustentados por uma formação discursiva, o sujeito se constitui. A interpelação seria então o processo capaz de transformar indivíduos em sujeitos que produzem sentidos. Contudo, vale dizer que toda formação discursiva simula uma completude, mas sempre há a falta, de modo que é numa tentativa de preencher essa lacuna que o sujeito se lança na exterioridade, internalizando sentidos diversos. Isso reflete a

heterogeneidade de toda e qualquer formação discursiva, resultado da resistência do sujeito a uma aparente sistematicidade e da sua busca em preencher algo que falta à formação discursiva à qual se vincula.

Assim, qualquer matriz discursiva agrega uma multiplicidade de sentidos vindos de diferentes direções, capaz de gerar ambiguidades e opacidades. Isso resulta, segundo Milner (1987), na compreensão de um sujeito como produto de atravessamentos “estranhos” e “desconhecidos” a ele mesmo. Em *Semântica e Discurso* (1997), Pêcheux e Fuchs chegam à conclusão de que graças à identificação do sujeito a uma matriz discursiva existe “um ajustamento sempre inacabado do sujeito consigo mesmo” (PÊCHEUX, 1997b, p. 265).

Por estar a formação discursiva fadada à multiplicidade de sentidos (postos à disposição pelo interdiscurso), a identidade discursiva é uma unidade imaginária. Sobre isso, Pêcheux esclarece:

“[...] diremos que a forma-sujeito tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, *ela simula o interdiscurso no intradiscurso*, de modo que o interdiscurso *aparece* como puro ‘já-dito’ do intradiscurso, no qual se articula por ‘co-referência’. Perece-nos, nessas condições, que se pode caracterizar a forma-sujeito como realizando a incorporação/dissimulação dos elementos do interdiscurso: a unidade (imaginária) do sujeito [...]” (PÊCHEUX, 1997b, p. 167).

A heterogeneidade discursiva é, por conseguinte, produto da incorporação/dissimulação do discurso do outro. Isso leva à seguinte conclusão: a identidade discursiva é um engodo no qual temos a impressão de constituirmo-nos a partir da unidade e da transparência. Ao mesmo tempo em que é interpelado, o sujeito apaga as outras formações discursivas, provocando para ele o efeito de unicidade. Mas, na verdade, cada um de nós é “uma incorporação-dissimulação” de outros (discursos, sujeitos).

Apesar de a identidade discursiva ser múltipla pela sua filiação a diferentes matrizes de sentido, ela não é qualquer uma. Segundo Orlandi (2004), a historicidade funciona como uma baliza ao sentido, pois em meio a sentidos dispersos, o sujeito é levado a enveredar por determinados caminhos. Isso significa dizer que é a historicidade que determina a vinculação do sujeito a uma específica formação discursiva. A historicidade é, portanto, determinante para a constituição do sentido e para a configuração discursiva do sujeito (e, por isso mesmo, de sua identidade). Afinal, em cada momento histórico, há fatos reclamando sentidos, sentidos estes

que, a depender do contexto no qual circulam, podem ser promovidos, referendados ou abafados.

É a falta que abre a possibilidade para que o sujeito se constitua. Pelo embate do sujeito com a falta, ele se lança em um labirinto no qual se depara com redes de sentido posto à disposição pela história, refletindo essa busca em “um ajustamento sempre inacabado do sujeito consigo mesmo”, como ensina Pêcheux (1997b). Ainda que a ideologia “dite os rumos”, ou seja, determine por quais caminhos o sujeito deve enveredar, ela não é capaz de impedir que a contradição faça morada na matriz discursiva que rege os dizeres do sujeito. O sujeito, ao se lançar na exterioridade, incorpora “o outro”, que deixa de ser algo plenamente “estrangeiro”.

A identidade, como propõe a AD, não é algo definitivo, pois o processo de identificação é inacabado e ininterrupto: o sujeito, produto histórico, situado num determinado contexto histórico-social e ocupando uma posição específica que reflete a sua interpelação ou assujeitamento, está sempre se desidentificando a certas formações discursivas, se identificando com outras e contraidentificando com outras ainda. A constituição da identidade em Análise do Discurso é marcada pela instabilidade, incompletude, resistência e contradição.

A identidade do sujeito discursivo proposto pela Análise do Discurso é uma unidade imaginária. Lembremos que identidade em AD é sentido. A identidade do sujeito, tal como propõe a AD reflete a movência dos sentidos, já que os sentidos e os sujeitos sempre podem ser outros. Ademais, é consequência dos esforços em silenciar a alteridade e a consequente desordem que o constitui. Sem a ilusão de controle, de onipotência, não há tomada de posição, não há discurso, enfim, não há sujeito. Dessa forma, em Análise do Discurso o sujeito se constitui na relação entre identidade e alteridade. Ou seja, o sujeito só constrói sua identidade na interação com o outro.

3.2 AS IDENTIDADES DIALOGAM COM OS DISCURSOS PASSADOS

Reflexo do diálogo estabelecido entre jornalistas (locutor) e os receptores (interlocutores) é o caráter polifônico do discurso que produzem. Segundo Bakhtin, todo discurso é polifônico. Ou seja, várias vozes constituem uma materialidade textual, na qual se encontram presentes palavras e ideias de outrem, que tanto podem se materializar de forma explícita no próprio discurso quanto podem aparecer de forma disfarçada, transfiguradas em discurso monológico (BAKHTIN, 2003, p. 199-201). Isso equivale afirmar que o discurso jornalístico é o resultado do diálogo estabelecido por diversas vozes. Essas vozes são as vozes

de diversos sujeitos (inclusive de telespectadores de hoje e do passado). Logo, o enunciado não é, dessa forma, de responsabilidade única de quem o produziu, isto é, dos jornalistas.

São o resultado do diálogo constante com o outro e com o passado, em que certos sentidos podem ser rememorados e/ou renovados. De acordo com essa visão dialógica, os sentidos não são fixos, estão em constante movimento. O diálogo é que produz a movimentação dos sentidos, em consonância com as palavras de Bakhtin/ Voloshinov, 1992):

Não existe nem a primeira nem a última palavra, e não há limites para o contexto dialógico. Nem os sentidos do passado, isto é, nascidos no diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis: eles sempre irão mudar no processo de desenvolvimento subsequente futuro do diálogo. Em qualquer momento do desenvolvimento do diálogo existem massas imensas e ilimitadas de sentidos esquecidos, mas em determinados momentos do sucessivo desenvolvimento do diálogo, em seu curso, tais sentidos serão relembrados e reviverão em forma renovada. Não existe nada absolutamente morto: cada sentido terá sua festa de renovação. Questão do grande tempo (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1992, p. 410).

O enunciado (ou, como propunha Pêcheux, o discurso) seria então o resultado de um interminável diálogo com enunciados outros, que o precedem e que inevitavelmente o sucederão na cadeia discursiva. Dessa forma, todo discurso (inclusive o jornalístico) resulta do discurso do “outro”, ou seja, o “já-dito”. Assim “cedo ou tarde, o que foi ouvido e compreendido de modo ativo encontrará um eco no discurso ou no comportamento subsequente do ouvinte” (BAKHTIN/ VOLOSHINOV, 1992, p. 291).

Isso equivale afirmar que é a sociedade e a história que fornecerá os “já-ditos” apropriados pelo discurso jornalístico. O discurso jornalístico é o resultado do diálogo com o outro, com a sociedade. A responsabilidade do que é produzido nos (tele) jornais é, de alguma forma, de todos, inclusive dos telespectadores, pois é produto da visão de mundo da sociedade na qual as empresas jornalísticas estão inseridas. Parafraseando Bakhtin (2003), cedo ou tarde, o que foi ouvido e compreendido pelos jornalistas, em sociedade e pela história, encontrará um eco no seu discurso, e posteriormente no comportamento subsequente do telespectador. É o que ele chamou de compreensão responsiva de ação retardada. O telespectador poderá concordar (identificar-se), discordar (contraidentificar-se), concordar em partes (desidentificar-se) com o que lhe é passado, desligar a TV, mudar de canal etc.

É, pois, possível interpretar o dialogismo como elemento capaz de instaurar a natureza interdiscursiva da linguagem. Acreditar num jornalista como um Adão mítico, seria como crer num sujeito capaz de evitar as relações de sentido, pois seria o primeiro dizendo as primeiras

palavras, modelo de sujeito desconsiderada na concepção bakhtiniana. O que o sujeito faz é resgatar sentidos arquivados na memória, reproduzindo ideologias que confirmam seu assujeitamento discursivo. Essas considerações são extremamente relevantes, para que se possa ter claro em mente o equívoco que é acreditar em um sujeito capaz de controlar os sentidos presentes em seu discurso. Os sentidos da baianidade, ressignificados e presente nas reportagens do Jornal Nacional refletem a falta de controle, cálculo, transparência, imparcialidade como querem acreditar, e fazem acreditar, os (tele) jornais mais tradicionais e mais respeitados do mundo.

3.3 A MEMÓRIA DISCURSIVA NA PERSPECTIVA DA AD

“[...] a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1996, p. 477).

Três anos após a publicação de *Semântica e Discurso (Les vérités de La Palice)*, em 1975, em um dos três anexos da versão inglesa intitulado *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação*, Pêcheux (1997b) confessa que “tudo se abre novamente a questionamentos”. O autor se vê impelido pela necessidade de rever e repensar a noção de sujeito proposto na primeira fase da Análise do Discurso. Sobre essa necessidade, Pêcheux afirma: “Não se deixa jamais um erro dormir impunemente em paz, pois esse será um meio seguro para que ele perdure” (PÊCHEUX, 1997b, p. 299).

A partir da segunda fase da AD, o sujeito deixa de ser visto como resultado de uma interpelação sem falha, sujeito pleno, submetido sem resistência à maquinaria discursiva. A resistência passa a ser concebida como parte constitutiva do assujeitamento, afinal “é preciso ousar se revoltar. (...) é preciso ousar pensar por si mesmo” (PÊCHEUX, 1997b, p. 304). O sujeito passa a ser pensado a partir do exterior e, nesse sentido, tanto “interdiscurso” quanto “pré-construído” são conceitos mobilizados para explicar o primado “do outro” sobre “o mesmo”. A maquinaria discursiva fechada é substituída pelo entendimento de “uma FD (que) não é um espaço estrutural fechado, pois é constitutivamente ‘invadida’ por elementos que vêm de outro lugar (isto é, de outras FDs) que se repetem nela”. (PÊCHEUX, 1997a, p. 314).

Pêcheux, em suas últimas obras, deixa de considerar o sujeito como puro efeito de interpelação ideológica. A formação discursiva (FD) deixa de ser vista como espaço que reflete um assujeitamento total, pois já não é mais acreditada como um espaço fechado, uma vez que

é “invadida” por outras formações discursivas. Já não são mais as formações discursivas e as relações que mantêm entre si que produzem o sentido, mas o interdiscurso é que o faz.

A partir de conceitos como “pré-construído”, “interdiscurso” e “intradiscurso”, Pêcheux vai desenvolver o que ele chamou de “fio discursivo”. Segundo o autor, a discursividade funciona como um “fio discursivo” capaz de ligar o intradiscurso com o interdiscurso, um fio constantemente tensionado pela possibilidade de o mesmo ou o novo se firmarem no processo ininterrupto de significação, mostrando ao sujeito que ele não é início nem fim do dizer. O sujeito é convocado a “andar” nesse fio, retomando discursos produzidos anteriormente, em outros lugares, por enunciadores que desconhece, e que talvez nunca chegue a conhecer, mas que o tocam.

O primeiro dos conceitos que Pêcheux utilizou para desenvolver o que chamou de “fio discursivo” foi o “pré-construído”. O pré-construído é uma “construção anterior, exterior, mas sempre independente, em oposição ao que é construído pelo enunciado. Trata-se, em suma, do efeito discursivo ligado ao encaixe sintático” (PÊCHEUX, 1997b, p. 99). Tanto em Henry quanto em Pêcheux, esse conceito se une à “articulação dos enunciados” que é como o elo entre o discurso recente e o discurso “já-lá”. O pré-construído é assimilado pelo sujeito enunciator no processo de seu assujeitamento ideológico, ou seja, quando é tocado pela ilusão de que é fonte de seu discurso. Ele desconhece que é desde sempre assujeitado à memória discursiva, ao interdiscurso. O pré-construído reflete a presença de sentidos produzidos no passado, mas que se fazem presentes no acontecimento discursivo, refletindo a forma como o sujeito pensa, age e diz.

Daí decorre a necessidade de investigar o funcionamento do interdiscurso, definido por Pêcheux (1997) como:

(n)o fato de que algo fala sempre antes, em outro lugar e independentemente, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas (...), ele é o todo complexo dominante das formações discursivas, esclarecendo que também ele é submetido à lei de desigualdade-contradição-subordinação (PÊCHEUX, 1997b, p. 162).

Orlandi (1999, p. 33), em consonância com Pêcheux, conceitua interdiscurso como “[...] todo conjunto de formulações já feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos”. É o dizível, histórica e linguisticamente definido; o enunciável, o já-dito, exterior à língua e ao sujeito, mas que está no domínio da memória discursiva. Assim, para que algo tenha sentido, é preciso que haja um já-dito sustentando o que é dito pelo sujeito enunciator.

É do interdiscurso que as formações ideológicas proverão as formações discursivas de sentidos que refletem o fato de que alguma coisa fala antes, em outro lugar, de forma independente, mas que, apesar disso, confere ao sujeito a impressão da evidência dos sentidos. A intrincação do funcionamento interdiscursivo com as várias formações ideológicas “fornece a cada sujeito sua realidade, enquanto sistema de evidências e de significações percebidas-aceitas-experimentadas” (PÊCHEUX, 1997b, p. 162).

É ainda o interdiscurso que fornecerá ao enunciador os objetos (já-ditos) de que se apropriará para, em seguida, torná-los objetos de seu próprio discurso coerentemente. Em *Análise do Discurso*, o interdiscurso tem sido identificado como memória discursiva, uma espécie de “memória social” afetada pelo esquecimento e que emerge na materialidade textual, nos gestos de interpretação produzindo efeitos de regularidade na produção dos sentidos. Pêcheux (2002) vem substituir o que chama de interdiscurso por “redes de memória”, o que mais tarde veio a se configurar como “memória discursiva”.

[...] a memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem re-estabelecer os implícitos (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição legível em relação ao próprio legível. (PÊCHEUX, 1999, p. 52).

Nas palavras de Orlandi (2001):

A memória, nesse domínio de reflexão é o que chamamos de interdiscurso, o saber discursivo, a memória do dizer, e sobre a qual não temos controle. Trata-se do que foi dito a respeito de um assunto qualquer, mas que, ao longo do uso já esquecemos o que foi dito, por quem e em que circunstâncias e que ficam como um já-dito sobre o qual nossos sentidos se constroem (ORLANDI, 2001, p. 180).

De acordo com o que foi dito por Orlandi (2001), a interdiscursividade não se configura como mera repetição de discursos anteriores, mas como uma construção de novos sentidos, sem dúvida atravessado pelos sentidos anteriores, mas cujos efeitos de sentido podem ser outros. Um enunciado nunca se repete de forma idêntica e assim como há deslocamentos espaço-temporais, há deslocamentos semântico-discursivos.

O dizer historicizado remete a uma memória que o estabilizou pela repetição, sem, contudo, nunca ter deixado de ser suscetível a deslizos, podendo transformar-se em um outro, visto que os sentidos não são controláveis. Segundo Orlandi (2001), repetição/reprodução e

repetição/transformação são constitutivos do processo discursivo e dos sentidos. Assim, toda repetição acarreta em uma “mexida nas redes de filiações dos sentidos” dos já-ditos, dos dizeres estabilizados (ORLANDI, 2001, p. 36). Ainda segundo a autora, é entre o mesmo e o diferente, ou dito de outro modo, é “entre o já-dito e o a se dizer que os sujeitos e os sentidos se movimentam, fazem seus percursos, (se)significam”.

3.3.1 A memória abrindo possibilidade para o mesmo e para o novo

Além disso, a memória discursiva é território de lembranças e apagamentos, afinal é uma “memória afetada pelo esquecimento” (ORLANDI, 1999, p. 34). Esse esquecimento é de natureza inconsciente, efeito da interpelação ideológica. É a ideologia que apaga o processo histórico no qual os sentidos se formam e adquirem significado, criando a ilusão de que as palavras têm um sentido imanente e, portanto, estão fixos nas palavras. O sujeito se constitui no/pelo esquecimento, pois é tocado pelo inconsciente e pela ideologia. Além disso, esses apagamentos, ou esquecimentos, refletem a impossibilidade de o sujeito ter controle sobre os efeitos de sentidos provindos do interdiscurso, levando-o a se inscrever numa posição discursiva da memória do dizer. Os apagamentos são necessários, pois dão espaço para as lembranças, a memória efetivamente mobilizada pelo sujeito.

Sobre a reinscrição e posterior ressignificação do já-dito fornecido pela memória, Pêcheux (1999) traz a seguinte afirmação:

A memória tende a absorver o acontecimento, como uma série matemática prolonga-se conjecturando o termo seguinte em vista do começo da série, mas o acontecimento discursivo, provocando interrupção, pode desmanchar essa ‘regularização’ e produzir retrospectivamente uma outra série sob a primeira, desmascarar o aparecimento de uma nova série que não estava constituída enquanto tal e que é assim o produto do acontecimento; o acontecimento, no caso, desloca e desregula os implícitos associados ao sistema de regularização anterior (PÊCHEUX, 1999, p. 52).

Em Análise do Discurso, a paráfrase está do lado da produtividade, é a variação do mesmo, ou, dito de outro modo, “é a matriz do sentido, pois não há sentido sem repetição, sem sustentação no saber discursivo” (ORLANDI, 1999, p. 38). Em relação à constituição das identidades, é a paráfrase que regula, por meio de constantes reiteraões, os sistemas de representação que constituem o conhecimento social capaz de orientar o comportamento dos indivíduos e a forma como é percebido pelo outro. Por outro lado, a polissemia torna possível

que o novo, o inesperado irrompa, “pois se os sentidos – e os sujeitos – não fossem múltiplos, não pudessem ser outros, não haveria necessidade de dizer” (ORLANDI, 1999, p. 38).

De acordo com Pêcheux (1997), há uma relação entre interdiscursividade e paráfrase. Essa relação reflete o apagamento da rede parafrástica exterior a uma FD, o que leva o sujeito a apagar outras possibilidades de formulação, criando nele a ilusão de unicidade na formulação do dizer, como se não pudesse dizer outra coisa e de outra maneira (esquecimento nº 2). O sujeito, comprometido com os sentidos autorizados de sua formação discursiva, desconhece ou não-reconhece sentidos provenientes de outras formações discursivas, provocando para ele o efeito de unicidade. O exterior da formação discursiva é, dessa maneira, por ele esquecida (apagada) e o que faz é reproduzir um discurso-base pré-existente, numa atividade de reformulação de já-ditos, numa relação parafrástica:

Todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e sequências que nela se encontram em relação de paráfrase – um enunciado, forma ou sequência, e não um outro que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada (PÊCHEUX, 1997b, p. 173).

O funcionamento parafrástico e o metafórico estão imbricados na constituição dos sentidos. Orlandi (2005, p. 78) esclarece que “é a paráfrase (pensada em relação à configuração das formações discursivas) que está na base da noção de deriva que, por sua vez, se liga ao que é definido como efeito metafórico”. Para a autora, os limites entre o mesmo e o diferente são bastante tênues. Assim, a metáfora é uma palavra tomada por outra; já a paráfrase é “o uso diferente do mesmo, do outro no um” (ORLANDI, 1990, p. 44).

Em poucas palavras poderíamos dizer que a metáfora é transferência, a polissemia é o movimento de sentido e a paráfrase é a contenção do sentido. Tanto os sentidos quanto os sujeitos se movimentam pelo imbricamento desses processos metafóricos, parafrásticos e polissêmicos.

Portanto, nem todos os dizeres sobre os baianos refletem o retorno ao mesmo, ao já-dito. Há uma tensão entre o mesmo e o diferente, pois a memória que funciona pelo esquecimento tanto pode reproduzir e cristalizar quanto pode tornar possível que o diferente, o inesperado aconteça.

A linguagem funciona ora pela recorrência do mesmo, ora pela possibilidade do diferente. Entender como os discursos funcionam significa considerar um “duplo jogo da memória” que assim como pode cristalizar, estabilizar pela repetição histórica, pode tornar

possível que o diferente, o inesperado venha a emergir no discurso. São as condições de produção (tanto imediata quanto a que se relaciona com a historicidade) que determinam por vezes a repetição de sentidos, por vezes a sua reformulação. Isso significa afirmar que os enunciados produzidos são relativos, errantes e instáveis e estão permanentemente sendo reconfiguradas. Abre-se então espaço para a desregulação que, de acordo com Pêcheux, significa que “todo enunciado é suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro” (PÊCHEUX, 2002, p. 53).

Acontece, por exemplo, que num determinado momento histórico algumas ideias são ressaltadas, enquanto outras são caladas ou até renovadas. Por exemplo, nem sempre a afrodescendência baiana foi algo orgulhosamente enfatizado; ao contrário, houve um tempo em que a elite branca baiana ignorava a existência social do negro. A presença do elemento negro afastava a Bahia de um projeto de aproximação com a Europa, como já faziam o Rio de Janeiro e São Paulo. Hoje, a cultura negra está no centro da identidade baiana.

O funcionamento interdiscursivo opera, segundo Pêcheux (1997), a partir de dois eixos: o da formulação (horizontal) e o da constituição (vertical). Já discutimos o eixo da constituição dos dizeres, que é o interdiscurso. O “intradiscurso”, o eixo da formulação, é exatamente a materialidade discursiva obtida quando o sujeito produz discurso a partir de uma formação discursiva, que lhe fornece a matéria-prima em forma de “já-ditos” provindos do interdiscurso. É o que se afirma nas palavras de Pêcheux (1997):

O intradiscurso, enquanto “fio do discurso” do sujeito é, a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma “interioridade” inteiramente determinada como tal do “exterior”. E o caráter da forma sujeito, com idealismo espontâneo que ela encerra, consistirá precisamente em reverter a determinação: diremos que a forma-sujeito (pela qual o “sujeito do discurso” se identifica com a formação discursiva que o constitui) tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, de modo que o interdiscurso aparece como puro “já-dito” do intradiscurso, no qual ele se articula por “co-referência” (PÊCHEUX, 1997b, p. 167).

Courtine e Marandin (1980)²¹ investigaram uma memória que chamaram de repetição vertical. Ao contrário do que denominaram de “memória cheia, saturada”, que diz respeito à repetição de elementos por extensão, a “memória lacunar ou com falhas” é “uma repetição vertical, que não é aquela da série de formulações que foram enunciados, mas o que se repete a partir disso, um não sabido, um não reconhecido e deslocado, deslocando-se no enunciado”

²¹ Durante colóquio Materialidades Discursivas, realizado em 1980 entre os dias 24 e 26 de abril na Universidade Paris.

(COURTINE; MARANDIN, 1981, p.27-28), que ocorre à revelia do enunciador, sob influência da História, abrindo a possibilidade para que a matéria “esburaque-se”, perfure-se antes de se desdobrar em paráfrase. Courtine (1999, p. 22) coloca a questão da seguinte forma:

Existem, portanto, dois modos de determinação do ato de enunciação pela exterioridade do enunciável, ou interdiscurso: o interdiscurso como preenchimento, produtor de um efeito de consistência no interior do formulável, e o interdiscurso como oco, vazio, deslocamento, cuja intervenção provoca um efeito de inconsistência (ruptura, descontinuidade, divisão) na cadeia do reformulável (COURTINE, 1999, p. 22).

Os autores relacionam esquecimento ao apagamento referencial, apagamento da memória dos saberes históricos e sociais e que resulta numa repetição que é, ao mesmo tempo, presente e ausente: “ausente porque ela funciona aí sob o modo de desconhecimento, e presente em seu efeito, uma repetição na ordem de uma “memória lacunar e com falhas” (COURTINE, 1999, p. 21). Memória e esquecimento são, portanto, essenciais para a investigação dos efeitos de sentido na materialidade textual a que me propus neste trabalho.

É necessário ter em mente que as identidades não são estáveis. Isso se reflete no funcionamento da memória que, assim como rememora, traz o novo, o impensado. Dito isso, será possível observar uma alternância entre a identidade estereotipada da baianidade e sentidos polissêmicos, fazendo emergir sentidos inesperados, refletindo o movimento possível de desterritorialização das identidades.

As análises que serão feitas mais adiante se baseiam na premissa oriunda da Análise do Discurso de que é a ideologia que fornece as evidências capazes de levar todos a acreditarem na naturalidade do que, na verdade, é produzido historicamente.

4. ANÁLISES

Na sociedade contemporânea, a mídia é o principal dispositivo discursivo por meio do qual é construída uma “história do presente” como um acontecimento que tensiona a memória e o esquecimento. É ela, em grande medida, que formata a historicidade que nos atravessa e nos constitui, modelando a identidade histórica que nos liga ao passado e ao presente.

[...]

Esse efeito de “história ao vivo” é produzido pela instantaneidade da mídia, que interpela incessantemente o leitor através de textos verbais e não-verbais, compondo o movimento da história presente por meio da ressignificação de imagens e palavras enraizadas no passado. Rememoração e esquecimento fazem derivar do passado a interpretação contemporânea, pois determinadas figuras estão constantemente sendo recolocadas em circulação e permitem os movimentos interpretativos, as retomadas de sentidos e seus deslocamentos. Os efeitos identitários nascem dessa movimentação dos sentidos (GREGOLIN, 2007, p.16).

A mídia está, incessantemente, retomando memórias, realizando, de forma recorrente, a reinterpretação dessa memória que, apesar de fazer ressoar as vozes de um tempo remoto, oferece novas possibilidades de interpretação. Assim sendo, o discurso midiático não é um fenômeno linguístico indiferente a uma memória do dizer. Não é possível falar a partir de um vazio, mas somente a partir de sentidos historicamente construídos. O sujeito não tem como escapar deles, vez que somente há dizer a partir dessa memória dos sentidos.

Ao analisar as reportagens que se seguem, pretendo observar como o “fio discursivo” é tensionado pela possibilidade de os dizeres serem reatualizados ou renovados. Pretendo, pois, tomar o intradiscurso como reflexo do interdiscurso. Dessa forma, para entender os dizeres do presente sobre a baianidade, materializados nas reportagens do Jornal Nacional, busquei em diversas fontes uma rede de memórias que tenha possibilitado o retorno ou o deslocamento de sentidos na trama enunciativa.

Isso significa afirmar que apenas remetendo os textos do presente aos textos do passado poderemos encontrar uma memória discursiva que determina as enunciabilidades do presente. O movimento analítico pretende mostrar que a materialidade discursiva sobre o qual me debruço é inseparável de sua historicidade. Os dois se fundem, para que os efeitos de sentidos se mostrem.

4.1 Análise I do *Corpus*: A preguiça baiana



Edição do dia 15/10/2011

15/10/2011 21h58 - Atualizado em 15/10/2011 21h58

Horário de verão começa à 0h deste sábado (15) em 11 estados e no DF

A novidade, este ano, é a inclusão da Bahia. Metade dos baianos ouvidos em uma pesquisa concordou com o horário de verão.

[Tweeter](#) 16 [Recomendar](#) 44



Bitencourt.

O horário de verão começa neste sábado (15) à 0h em 11 estados e no Distrito Federal. A novidade, este ano, é a inclusão da Bahia.

Os baianos sempre gostaram dos dias mais longos do verão. Mas quando se fala em adiantar o relógio...

"Só em lembrar que eu vou acordar mais cedo amanhã, dá uma preguiça", avisa a vendedora de acarajé Maria Emília

À 0h deste sábado (15), os relógios deverão ser adiantados em uma hora. No Sul, no Sudeste e no Centro-Oeste, o horário vigora todo ano, durante cinco meses, desde 1985. No Nordeste, a decisão de aderir fica a critério dos estados.

"Eu acho muito ruim a Bahia ficar desacoplada do horário do Brasil central, da capital Brasília", disse o governador da Bahia, Jaques Wagner.

Metade dos baianos ouvidos em uma pesquisa concordou com o horário de verão. Quem mora nos bairros mais distantes e amanhece nos pontos de ônibus já se acostumou a acordar mais cedo para não perder o horário do trabalho. Mas, para muitos motoristas, por exemplo, adiantar o relógio significa acordar no meio da madrugada. Eles dizem que o maior problema é na hora de dormir.

"Vai dormir às 21h, em vez de dormir às 22h. Vai dormir uma hora antes, mesmo sem sono", conta o motorista Jaime Reis.

Nas margens do São Francisco, duas cidades vizinhas terão situações opostas. O horário de verão que vigora em Juazeiro, na Bahia, vai mexer no relógio de quem mora do outro lado do rio, em Petrolina, Pernambuco.

"Eu moro aqui, mas trabalho lá em Juazeiro. Quando a gente acordar aqui eles estarão dormindo lá", diz a representante comercial Sandrine Gomes.

Gostando ou não, os baianos não perdem o bom humor.

"Eu estou achando ótimo. Uma hora a menos para dormir e uma hora a mais para curtir. Nesse verão eu vou curtir muito", brinca a comerciária Laila Freitas.

O horário de verão termina no dia 26 de fevereiro do ano que vem.

Nessa reportagem é possível observar alguns efeitos de sentidos produzidos pela alternância entre sentidos sedimentados e sentidos resultantes de um deslize. Vale ressaltar que toda materialidade discursiva é constitutivamente heterogênea, pois é atravessado por diferentes formações discursivas cujos sentidos se fazem presente nessa materialidade, produzindo certos efeitos de sentido. Sobre isso, Courtine e Marandin (1981) concluem o seguinte:

Uma FD é, portanto, heterogênea a ela própria: o fechamento de uma FD é fundamentalmente instável, ela não consiste em um limite traçado de forma definitiva, separando um exterior de um interior, mas se inscreve entre diversas FDs como uma fronteira que se desloca em função dos embates da luta ideológica (COURTINE; MARANDIN, 1981, p. 41).

Na reportagem acima apresentada, que foi ao ar no dia 15 de outubro de 2011 e que tratou da adoção do horário de verão na Bahia, a opinião dividida da população baiana entre concordar ou não com tal horário reflete a heterogeneidade de sentidos que ora fortalece o mito do baiano preguiçoso e ora desvela para um sentido inesperado ao final da reportagem: o baiano trabalhador que acorda cedo para cumprir com suas obrigações.

Horário de verão começa à 0h deste sábado (15) em 11 estados e no DF
A novidade, este ano, é a inclusão da Bahia. **Metade dos baianos ouvidos em uma pesquisa concordou com o horário de verão.**

No início da reportagem é dito que metade dos baianos concordou com a adoção do horário de verão. Mas por qual motivo a opinião da população baiana se divide? Esse questionamento introduz o desvelamento de sentidos presentes na reportagem. O trecho reflete a natureza da reportagem: dividida entre sentidos que sustentam o estereótipo do baiano preguiçoso e, outras vezes, do baiano trabalhador. Há, pois um atravessamento, que reflete uma relação que o estereótipo da preguiça baiana mantém com um discurso oposto, o do baiano trabalhador.

Sobre isso, Zanlorenzi (1998, p. 7) questiona: “(...) se os baianos trabalham tanto – e inclusive compuseram quase metade da mão-de-obra migrante para o sudeste, nos anos 30 e 40 – como adquiriram o estigma da preguiça?”. Talvez uma possível resposta ao questionamento da autora deva levar em consideração a possibilidade de uma manobra interdiscursiva resultante da combinação de duas condições de produção desse discurso: a escravidão e as ondas migratórias que partiram da Bahia em direção ao Sudeste do País em busca de emprego na metade do século XX. Em ambos os momentos históricos, o baiano perderia a sua condição de

trabalhador e assumiria uma caracterização oposta: a de preguiçoso. O resultado é a sustentação de dois efeitos imaginários sobre o baiano: o baiano trabalhador e o baiano preguiçoso.

O fato de se afirmar que metade dos baianos concordou com o horário de verão, e que outra metade não concordou, reflete sentidos implícitos, mas que, independentemente de sua ausência gráfica como materialidade discursiva, o relaciona ao interdiscurso que, segundo Pêcheux (1999):

[...] seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ser lido, vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível (PÊCHEUX, 1999, p. 52).

Assim, nem todos os sentidos resultantes de uma análise discursiva são o resultado do que se encontra explicitado no texto. Há não-ditos, implícitos que comprovam a incompletude da linguagem, afinal “todo dizer é uma relação fundamental com o não dizer” (ORLANDI, 2007, p. 12).

O discurso jornalístico como um todo, e em particular o discurso do Jornal Nacional, é marcada por um não-dito sugerido a partir do que é dito. Desse modo, os efeitos de sentido resultam da relação entre sentidos que podem ser lidos e outros sentidos que podem ser significados, apesar de não estarem materializados graficamente na superfície de um papel.

- Os baianos sempre gostaram dos dias mais longos do verão. Mas quando se fala em adiantar o relógio...
- Gostando ou não, os baianos não perdem o bom humor.

As afirmações de que “os baianos sempre gostaram dos dias mais longos do verão” ou de que “os baianos não perdem o bom humor” funcionam como um “efeito de evidência”, trazendo à tona uma representação amplamente partilhada. Ambas as afirmações refletem “pré-construídos” os quais confirmam a presença de estereótipos no texto.

Como se pode observar, a linguagem jornalística não é isenta do efeito do interdiscurso que fornece ao enunciador-jornalista “já-ditos”, os quais se apropriarão para em seguida torná-los objetos de seu próprio discurso.

Durante o verão, a cidade entra na “alta temporada”, período em que recebe turistas de todo o País e do exterior e é quando também ocorre a maioria das festas religiosas e populares (a Lavagem do Bonfim, o Carnaval) e de iniciativa privada (o Festival de verão). O verão

sinaliza o início de um período em que turistas procuram a Bahia para temporariamente se sentirem livres das obrigações e responsabilidades do trabalho. Mas para que tudo aconteça a contento, os baianos trabalham muito durante os shows, festivais, ensaios etc. No entanto, o trecho *“Os baianos sempre gostaram dos dias mais longos do verão. Mas quando se fala em adiantar o relógio...”* reflete uma das formas como a personalidade baiana é representada e sua relação com o trabalho: preferindo ócio e festas ao trabalho. Esse caráter festeiro pode ser compreendido como um desdobramento do estereótipo do baiano preguiçoso.

A reportagem continua sustentando o imaginário da preguiça baiana, ao complementar: *“Mas quando se fala em adiantar o relógio...”*. A incompletude da frase proferida pelo repórter, materializada graficamente em forma de reticências, confirma que o texto está estruturado por meio de evidências subjacentes, e cujos efeitos de sentido decorrem da interpretação de implícitos.

Ao mergulhar na exterioridade textual, na história, o sujeito é levado a rememorar o que foi falado antes, em outros espaços e tempos. Isso é efeito do interdiscurso ou memória discursiva. Gostar de dias mais longos não significa necessariamente que se esteja disposto a adiantar o relógio em uma hora, pois isso significa que se terá de levantar mais cedo, às vezes sem o sol ter despontado ainda. Um povo cuja representação construída e fixada no senso comum está fortemente ligada à preguiça dificilmente estará contente em acordar mais cedo. Isso pode ser comprovada na fala de uma das entrevistadas:

“Só em lembrar que eu vou acordar mais cedo amanhã, dá uma preguiça”, avisa a vendedora de acarajé Maria Emília Bittencourt.

A vendedora de acarajé, uma figura tipicamente baiana acaba assumindo o estereótipo do baiano preguiçoso e, tomada por um “efeito de evidência”, acaba expondo uma ideia que lhe é comum. Desse modo, esse trecho da reportagem fortalece o já-dito, um saber estabilizado. A fala da vendedora de acarajé reflete a assimilação de um pré-construído. Um aspecto interessante do processo de estereotipização é que os membros do grupo estereotipado adotam certas atitudes e comportamentos que condizem com as expectativas do outro, reflexo de uma assimilação de normas e outras informações recebidas sobre o seu grupo, ou, dito de outro modo, reflete o seu assujeitamento ideológico.²²

²²Mais adiante, será afirmado que “Às vezes é bastante fácil perceber como alguns (ou muitos) baianos se apropriam da imagem que é feita deles em proveito próprio. Vestem o estereótipo como se fosse uma roupa, pois

Às vezes é bastante fácil perceber como alguns (ou muitos) baianos se apropriam da imagem que é feita deles em proveito próprio. Vestem o estereótipo como se fosse uma roupa, pois sabem muito bem o que o turista quer ver. A baiana de acarajé se enfeita com rendas e seu melhor sorriso, o capoeirista usa dos golpes mais acrobáticos para mostrar a sua destreza nas praças públicas, os vendedores ambulantes fazem gracejos, provocando risos nos clientes. Esses exemplos apontam para a possibilidade de o sujeito, envolvido em relações sociais, manobrar aspectos de sua identidade, de modo a atender demandas situacionais num jogo de empatias e de interesse. Albergaria chegou a afirmar que a identidade baiana “é a reprodução de um padrão imposto pela mídia. A identidade da gente não é um reflexo do que a gente é. É o cruzamento de um jogo de espelhos do que a gente é com o que o outro acha da gente” (ALBERGARIA, 1995, p. 12).

Sobre a internalização dos padrões de comportamento, capaz de validar os estereótipos, Ferrés (1998) diz que a ameaça é uma das bases da estereotipia e fator de sua eficácia. Isso porque, por meio da ameaça de exclusão, a estereotipia garante a submissão dos indivíduos às regras do seu jogo, ditadas pelo discurso dominante. O sujeito acuado pela possibilidade de sua invisibilidade social e diante da possibilidade de “ter que assumir uma identidade minoritária” acaba por integrar-se ao padrão estereotipado (FERRÉS, 1998, p.142). “Quem não segue a visão estereotipada da realidade oferecida pelos meios de comunicação de massas em geral, e mais concretamente, pela televisão como meio socialmente hegemônico, está ameaçado de isolamento social, de marginalização do coletivo, de expulsão da tribo” (FERRÉS, 1998, p. 142).

Logo em seguida a reportagem ressalta que as regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste adotam o horário de verão durante cinco meses no ano desde 1985. Sabe-se que essas regiões são as mais desenvolvidas economicamente do País, enquanto que o Norte e Nordeste são as regiões com problemas sociais que decorrem de seu atraso econômico. Isso induz a pensar que a resistência em aderir ao horário de verão, motivada pela preguiça seria um dos fatores.

- Gostando ou não, os baianos não perdem o bom humor.
- “Eu estou achando ótimo. Uma hora a menos para dormir e uma hora a mais para curtir. Nesse verão, eu vou curtir muito”, brinca a comerciária Laila Freitas.

sentem muito bem o que o turista quer ver. A baiana de acarajé se enfeita com rendas e seu melhor sorriso, o capoeirista usa dos golpes mais acrobáticos para mostrar a sua destreza nas praças públicas, os vendedores ambulantes fazem gracejos provocando risos nos clientes”, o que reflete exatamente essa posição de Ferrés (1998).

Os dois trechos acima atualizam uma memória discursiva que fortalece no imaginário nacional a ideia que se tem da personalidade dos baianos: alegres, bem-humorados e festeiros. Segundo Mariano (2009), faz parte das características idiossincráticas da baianidade um certo “modo baiano de ser” que corresponde, dentre outros aspectos, aos contornos de uma personalidade típica. Reforça-se, portanto, uma ideia do jeito baiano – dengoso, desinibido, simpático. A autora ratifica:

Os baianos típicos mais marcantes são essencialmente simpáticos, afáveis, sedutores, volúveis, espertos, muitas vezes inteligentes e desinibidos. Nas relações afetivas: o carinho, uma certa passionalidade e inconstância. Nas relações econômicas e profissionais: o despojamento, a esperteza, a inteligência, apesar da condição sempre subalterna. Nas relações sociais, a desinibição e a simpatia (MARIANO, 2009, p.71-2).

Os dois trechos anteriormente mencionados referem-se ao imaginário da personalidade baiana, sempre reforçada por certas práticas discursivas, como a telejornalística, em que é ressaltada a alegria baiana, ou mais precisamente seu “bom humor, disposição para celebrar, entusiasmo, vibração [...]” (MARIANO, 2009, p. 128).

No entanto, a linguagem funciona pela alternância entre a paráfrase e a polissemia. Isso significa afirmar que a linguagem funciona ora pela recorrência do mesmo, ora pela possibilidade do diferente. Entender como os discursos funcionam significa considerar um “duplo jogo da memória” que assim como pode cristalizar também pode tornar possível que o diferente, o inesperado aconteça no discurso.

A reportagem também fala do baiano trabalhador e responsável.

Quem mora nos bairros mais distantes e amanhece nos pontos de ônibus já se acostumou a acordar mais cedo para não perder o horário de trabalho. Mas, para muitos motoristas, por exemplo, adiantar o relógio significa acordar no meio da madrugada. Eles dizem que o maior problema é na hora de dormir. “Vai dormir às 21h, em vez de dormir às 22h. Vai dormir uma hora antes, mesmo sem sono”, conta o motorista Jaime Reis.

O texto refere-se a baianos que moram em bairros distantes e acordam cedo, para não perder o horário do trabalho, ou que vão dormir mais cedo para cumprir com as obrigações do trabalho. Há nessa reportagem uma movimentação de sentidos, deixando claro que os sentidos

não são fixos. Essa movimentação de sentidos reflete o fato de a baianidade ser uma construção simbólica cujos sentidos vêm se adequando ao contexto sócio-histórico. Hoje a baianidade, frente a uma nova realidade urbano-industrial, requer novas características, não combina tanto quanto antes com a ideia de preguiça, que cada vez mais passa a ser um traço a desprezar.

A reportagem deixa claro o caráter heterogêneo de qualquer texto, atravessado que é por diferentes formações discursivas. Segundo Orlandi (2001, p. 115), “todo texto é heterogêneo do ponto de vista de sua constituição discursiva: ele é atravessado por diferentes formações discursivas, ele é afetado por diferentes posições do sujeito, em sua relação desigual e contraditória com os sentidos, com o político, com a ideologia”.

Os sentidos que giram em torno do baiano trabalhador evidenciam que nem tudo é um retorno ao mesmo, a um já-dito, pois a linguagem funciona pela alternância de sentidos cristalizados e sentidos que se renovam, “pois se os sentidos – e os sujeitos – não fossem múltiplos, não pudessem ser outros, não haveria necessidade de dizer” (ORLANDI, 1999, p. 38). É exatamente o esquecimento que permite que os dizeres atualizados por um “duplo jogo da memória” tragam sentidos conhecidos, fixados historicamente e tomados como naturais, ou possa inesperadamente trazer sentidos novos, por meio de deslocamentos, rupturas ou reelaborações.

Os efeitos de sentido apreendidos pela análise permitem concluir que há uma tensão produzida pela memória e que acaba por resultar na instabilidade e dispersão dos sentidos. Pêcheux (2002, p. 56) utiliza o termo “deriva” para referir-se a uma “agitação nas filiações sócio-históricas”, o que levou o autor até mesmo a questionar a validade teórica da Formação Discursiva. Nas palavras de Pêcheux, “a insistência da alteridade na identidade discursiva coloca em causa o fechamento dessa identidade, e com ela a própria a noção de maquinaria discursiva estrutural e talvez também a de formação discursiva” (PÊCHEUX, 1997a, p. 315).

Assim, a contradição (baiano trabalhador *versus* baiano preguiçoso) pode ser compreendida como condição para que qualquer formação discursiva exista e funcione numa incessante tentativa de superação, sem nunca conseguir. É a contradição que abre a possibilidade para que uma formação discursiva possa mudar, transformar-se e garantir a sua perenidade, a sua historicidade.

4.2 Análise II do *Corpus*: O Candomblé

Edição do dia 11/02/2013

11/02/2013 22h44 - Atualizado em 11/02/2013 23h51

Candomblé inspira um dos ritmos mais tradicionais da Bahia

É no calor dos tambores que as tradições africanas na Bahia são preservadas. E é no carnaval que a magia do que é sagrado nos terreiros exhibe toda a sua alegria.



Em **Salvador**, o repórter José Raimundo foi buscar nos terreiros de candomblé as origens dos ritmos mais tradicionais do carnaval da Bahia.

A inspiração da dança veio da África, mas as raízes do ritmo estão nos terreiros de Salvador.

A festividade invade as avenidas, as ruas e becos da capital baiana. É no calor dos tambores que as tradições africanas na Bahia são preservadas. E é no carnaval que

a magia do que é sagrado nos terreiros exhibe toda a sua alegria.

É assim há muito tempo, desde o século XIX, quando os escravos foram libertados.

"Saíam dos terreiros de candomblé, quando

Quando saem, cumprem uma obrigação. Fazem oferenda a Exu que abres os caminhos

"Saíram dos terreiros de candomblé levando suas heranças, sua música, sua dança para ocupar os espaços da rua", explica o historiador Fábio Lima.

Orgulhosos, todos se manifestam: negros, brancos, índios - ordem do cacique Carlinhos Brown.

Este ano, Carlinhos Brown inventou o Afródromo - um bloco representando todas as entidades de raízes africanas. Mas é o Pelorinho a casa de um dos maiores representantes dos terreiros.

Primeiro a comida de Exu, o orixá que abre os caminhos. Só depois de cumprir a obrigação, os filhos de Ghandy começam a desfilar. E quando entram no circuito, espalham a energia do afoxé, o ritmo contagiante da paz.

Para compreender os efeitos de sentidos presentes na reportagem será necessário recorrer ao conceito de interdiscurso. O interdiscurso funciona pelo esquecimento, levando o sujeito a acreditar que os sentidos brotam no aqui-agora. Na verdade, os sentidos têm sua materialidade e independem da vontade do sujeito. O sujeito, para dizer, se esquece do que já foi dito, para reinscrever o já-dito no seu discurso. No entanto, essa reinscrição do já-dito traz a possibilidade da ressignificação da memória, conforme explica Pêcheux (1999):

A memória tende a absorver o acontecimento, como uma série matemática prolonga-se conjecturando o termo seguinte em vista do começo da série, mas o acontecimento discursivo, provocando interrupção, pode desmanchar essa ‘regularização’ e produzir retrospectivamente uma outra série sob a primeira, desmascarar o aparecimento de uma nova série que não estava constituída enquanto tal e que é assim o produto do acontecimento; o acontecimento, no caso, desloca e desregula os implícitos associados ao sistema de regularização anterior (PÊCHEUX, 1999, p. 52).

A imagem abaixo representa a inferiorização das religiões de matriz africana, resultando em um discurso de ódio e não aceitação do que é diferente permeando a sociedade. No entanto, além da possibilidade de regularização pela repetição histórica, o interdiscurso abre possibilidade para a desregulação dos sentidos. Isso porque “todo enunciado é suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro” (PÊCHEUX, 2002, p. 53). Para Pêcheux (1999, p. 56), a memória é “espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e retomadas, de conflitos de regularização [...] Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contradiscursos”.



Figura 3: Frase de intolerância religiosa contra o Candomblé

Fonte: Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/11/1710935>>

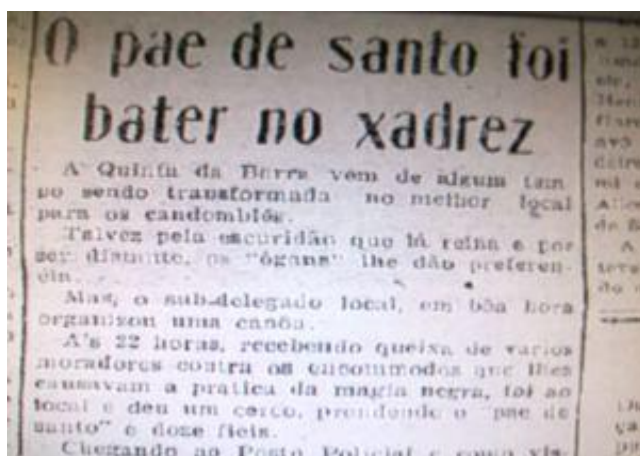
Segundo censo do IBGE do ano de 2000, apenas 22,8% dos adeptos de candomblé se declararam de cor preta. O censo também revelou que os adeptos de religiões de matriz africana têm a segunda maior média de escolaridade, superada apenas pelo espiritismo kardecista. Numa perspectiva marxista, se considerarmos a televisão como um dos Aparelhos Ideológicos a serviço da classe social, econômica e ideologicamente dominante, esses são indícios importantes, para entendermos porque os sentidos em torno do candomblé foram positivados na reportagem. Afinal, representa a religiosidade de um número cada vez maior de pessoas da classe média branca e altamente escolarizada.

Candomblé inspira um dos ritmos mais tradicionais da Bahia
É no calor dos tambores que as tradições africanas na Bahia são preservadas. E é no carnaval que a magia do que é sagrado nos terreiros exhibe toda a sua alegria.

As palavras-chave presentes no trecho acima – “inspira”, “tradicionais”, “preservadas”, “magia”, “sagrado” e “alegria” – refletem uma tendência positivadora e naturalizadora dos elementos da cultura negra baiana posta em prática a partir da década de 1970.

Palavras como essas não estariam em um jornal impresso até meados do século XX, período em que a cultura afro-brasileira ainda enfrentava forte discriminação. Antes desse período, a religiosidade afro-brasileira, que hoje recebe características positivas, foi estigmatizada e tida como caso de polícia, reflexo da incivilidade de um povo primitivo.

Por exemplo, no dia 16 de agosto de 1921 o jornal *A Tarde* publicou uma reportagem intitulada “O pae (*sic*) de santo foi bater no xadrez” (Figura 3), deixando revelar a discriminação e a perseguição policial que sofria o candomblé no início do século XX.



O PAE DE SANTO FOI BATER NO XADREZ.

A Quinta da Barra vem de algum tempo sendo transformada no melhor local para os candomblés. Talvez pela **escuridão** que lá reina e por ser distante os ogãs lhe dão preferência. Mas, o subdelegado local em boa hora organizou uma “canoa”.

Às 22 horas, recebendo **queixa** de vários moradores contra os **incômodos** que lhes causavam a prática da **magia negra**, foi ao local e seu um cerco, prendendo o pai de santo e doze fiéis. Chegando ao Posto Policial e como vissem que tinham mesmo de pernoitar ali, declararam que aquilo era uma injustiça, pois não acreditavam como a polícia perseguia-os se um capitão da Brigada era também ogã e na sua casa fazia batuques (A TARDE, 1921).

Figura 4: Matéria do Jornal *A Tarde*, em 16/08/1921
Fonte: Acervo do Jornal *A Tarde* (2015)

Foram destacadas palavras-chave do jornal *A Tarde* – “*escuridão*”, “*queixa*”, “*incômodos*”, “*magia negra*” – que contrastam com as palavras-chave presentes no texto de abertura da reportagem em análise e que refletem a possibilidade de a memória desmanchar a regularização de uma série, produzindo uma nova série. No entanto, por meio do “efeito de evidência” somos levados a acreditar que o que é dito é fruto do aqui-agora, encobrendo a historicidade dos discursos que giram em torno da religiosidade afro-brasileira, mas o que na verdade ocorre é um “efeito de memória: os sentidos são rememorados, atualizados, ressignificados” (INDURSKY, 2003, p. 103), abrindo possibilidade para que novos sentidos apareçam.

Na reportagem em análise, o candomblé é colocado no centro da cultura tradicional da Bahia, deixa de ser motivo de vergonha e transforma-se em algo inspirador. Reconhece-se seu valor como doador de cultura que marca a maior festa de rua do País: o Carnaval de Salvador.

Apesar de nos colocar na perspectiva do dizível, o dizer não é um retorno infinito a um já-dito, e caso fosse não haveria movimento, transformação. A linguagem é viva, sujeita a transformações, não se resume à repetição. Por meio do apagamento histórico, tudo o que já foi dito sobre o candomblé é substituído por uma nova colocação. Sobre o caráter criativo, inovador inerente aos processos polissêmicos, Orlandi afirma,

[...] a criatividade implica na ruptura do processo de produção da linguagem, pelo deslocamento das regras, fazendo intervir o diferente, produzindo movimentos que afetam os sujeitos e os sentidos na sua relação com a história e com a língua. Irrompem assim sentidos diferentes. (ORLANDI, 1999, p. 37).

O texto de abertura da reportagem reflete exatamente essa possibilidade de os sentidos se transformarem.

É no calor dos tambores que as tradições africanas na Bahia são preservadas.
--

Para entender por que o som dos tambores, dos atabaques, o canto e a dança, presentes na religiosidade afro-brasileira, e tão perseguidos pela elite baiana, são elementos importantes para o candomblé é necessário recorrer ao mito que narra a origem dessa religião. Segundo Prandi (2000), em seu livro *Mitologia dos Orixás*, com a separação da terra e do céu, orixás e homens também foram separados. Saudosos de suas experiências terrenas foram queixar-se a Olodumaré. Este, por sua vez, concedeu-lhes a oportunidade de retornarem à Terra, mas para isso precisariam tomar o corpo material de seus devotos. Esses devotos, que passaram a ser

“cavalos”, precisariam justamente tocar atabaques, entoar cânticos, dançar e fazer oferendas para convidar o orixá.

Em 1857, por meio de Resolução Municipal, os batuques, danças e reuniões de negros, vistas como escandalosas e imorais praticadas por negros “desocupados e desordeiros”, foram proibidas. A intenção era, na verdade, impedir os ajuntamentos de negros que prenunciavam rebeliões. O não cumprimento acarretava em pena de oito dias de prisão. Em 1859, o *Jornal da Bahia* noticiava que em Quinta das Beatas eram presos 4 mulatos escuros, 8 crioulos e 30 africanos fazendo batuque.

Observar como algo adquire sentido significa observar a movimentação dos sentidos, dependentes que são do contexto sócio-histórico. Por isso as análises se atêm sempre aos “efeitos” de sentido. Segundo Orlandi (1999), no processo constitutivo discursivo, o sentido historicizado está sempre suscetível a deslizos, pois não pode ser controlado. Esse descontrole abre possibilidade para deslizamentos. A positivação é uma das formas de deslize/deslocamento, possibilitando a atribuição de novos sentidos ao que outrora era considerado negativo, como é o caso do som dos tambores presentes em celebrações do candomblé. Antes, caso de polícia, considerado imoral e ilegal; hoje, parte da cultura tradicional da Bahia e que merece ser preservada. Os sentidos atrelados aos tambores são positivizados, assim como veremos mais adiante o que ocorreu com a magia dessa religiosidade.

E é no carnaval que a magia do que é sagrado nos terreiros exhibe toda a sua alegria.

Com a Proclamação da República, em 1889, vieram as reformas sanitárias que pretendiam reorganizar o espaço público e os costumes que tanto incomodavam as elites baianas. Logo no início da República, a feitiçaria ou “magia-negra” (nome dado aos rituais mágico-religiosos) se torna oficialmente um caso de polícia. Mesmo com a Constituição Republicana assegurando a liberdade de culto a todas as religiões, a promulgação do Código Penal da República, de 11 de outubro de 1890, permitiu ao Estado regular, por meio de três artigos, o combate à feitiçaria. O Artigo 156 tratava sobre a prática ilegal da medicina, o Artigo 157 tratava sobre a prática da magia e o Artigo 158 tratava da proibição do curandeirismo. Apesar da vitória conseguida com o decreto, os jornais eram importantes ferramentas de estigmatização dos candomblés, usando adjetivos pejorativos para referir-se a tudo que se relacionasse com a religião, como associar terreiro a “templo de bruxaria” (*A TARDE*, 20/08/1928).

A magia até hoje está fortemente atrelada a cultos tidos como “degenerados”, a exemplo dos realizados na umbanda e no candomblé. Vale lembrar que outras religiões fizeram e ainda fazem uso da magia. O que seria a “água benta” e os incensos que não magias presentes nas cerimônias católicas? E as sessões de “descarrego” nos cultos pentecostais? No entanto, a magia estigmatizada é a da religiosidade afro-brasileira, o que dá importante indício de que a estigmatização da magia do candomblé está diretamente ligada ao racismo.

Sobre o medo que a magia do candomblé provocava na sociedade branca baiana, Nina Rodrigues (2005, p. 10) explica: “O medo do feitiço como represália pelos maus tratos e castigos que lhe eram infligidos, em primeiro lugar; o temor supersticioso de práticas cabalísticas de caráter misterioso e desconhecido...”. Esse trecho é bastante significativo para compreendermos como a magia, algo desconhecido e fora do controle dos poderosos, foi um dos motivos que levou à perseguição dos terreiros e praticantes do candomblé, mesmo durante a República, a despeito do Decreto n.º 119, de 189, que garantia a liberdade de culto.

Maggie (2007, p. 82) narra uma história curiosa e ilustrativa sobre o poder da feitiçaria através do medo. Refere-se à história de Manuel Paulo dos Santos, um curandeiro que ameaçara com feitiçaria um cliente que se negou a cumprir o acordado. O cliente, se sentindo ameaçado e amedrontado, acabou matando o curador. O advogado, usando como defesa a alegação de que a crença na feitiçaria é algo que, de fato, determina uma maneira de agir, conseguiu restituir a liberdade de seu cliente, alegando “legítima defesa”. A autora conclui a história relatando que o réu, mesmo depois de solto e com o suposto feiticeiro morto, ainda se mostrava temeroso, pois chegou a perguntar ao advogado, após ser posto em liberdade: “Doutor, e se a alma dele voltar?”. Enfim, livrou-se da cadeia, mas não conseguiu livrar-se do medo do feitiço.

Esses fatos são importantes para evidenciar como no trecho “*E é no carnaval que a magia do que é sagrado nos terreiros exhibe toda a sua alegria*” há um deslize de sentido. O trecho evidencia o que Pêcheux (1999) propôs como uma espécie de desmanche de uma regularização no acontecimento discursivo, deslocando e desregulando um sistema de regularização.

A retomada do termo magia deve ser analisada sem esquecer que essa retomada tem relações com a história, é um dizer historicizado suscetível a deslizes. Essa retomada é tratada por Orlandi (1990, p. 40) como paráfrase, ou seja, “o uso diferente do mesmo, do outro no um”. Isso pode ser observado na mudança de sentidos em relação à magia dos cultos afros. A magia do que é sagrado nos terreiros sempre esteve presente na cidade, mas sempre foi mal vista. A magia é deslocada e abandona a sua posição de magia=medo para transformar-se em

magia=sagrado e magia=alegria. Importante ressaltar que o terreiro nunca se limitou ao seu próprio espaço físico. Sempre precisou ir além de seus muros, alcançar matas, rios, praias e encruzilhadas, locais onde os orixás são cultuados, mas provocavam temor e perseguição.

“Saíam dos terreiros de candomblé, quando saem, cumprem com uma obrigação. Fazem oferenda a Exu que abre os caminhos.

Dentre os orixás do panteão, o mais estigmatizado, por ser interpretado sob uma ótica judaico-cristã, que tende a compreender o mundo através de dualidades como bem *versus* mal, é Exu. Essa forma de enxergar o mundo, pautada na existência de dois pólos antagônicos, não existia na África. O sincretismo associou os santos cristãos aos deuses afros. Iemanjá foi associada à Nossa Senhora. Iansã foi identificada como Santa Bárbara. Oxalá correspondia a Jesus Cristo. Faltava o Diabo, e o orixá com as características mais próximas foi Exu. Vale ressaltar que, apesar de ser o Exu identificado como o Diabo, nas religiões de matriz africana não há a ideia de bem e mal como coisas inconciliáveis. O bem e o mal fazem parte da personalidade humana e isso reflete o modo de ser dos orixás. Mas como conciliar a visão de um Exu-diabo, quando ele é o núcleo do culto aos orixás?

Capone (2004) analisa a transformação da percepção de Exu como estratégia de legitimação dos cultos afros. Segundo a autora, foi necessário percorrer um duplo caminho: negar a presença de Exu, identificado ao Diabo para, em seguida, reinseri-lo na sociedade, de forma aceitável. Como a magia e a feitiçaria eram proibidas por lei, e Exu era peça-chave para os rituais mágicos, fez-se necessário ressignificar sua presença.

Aos poucos, as características originais do orixá – que nas palavras de Pierre Verger é “susceptível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente” e cuja função era também promover conflitos – sofreu uma releitura, fazendo com que o orixá, aos poucos, assumisse a função pública de ligar homens e deuses. Essa transformação da percepção de Exu para melhor aceitação social pode ser ilustrada na passagem acima. A reportagem naturaliza a presença dessa figura tão polêmica, focando apenas no lado aceitável da entidade. O orixá não prejudica, não provoca confusão. Ao contrário, ele “abre os caminhos”. Há novamente um deslocamento de sentidos, pois o pré-conceito em torno da entidade é transformado em sentido aceitável socialmente, naturalizando sua presença em um ritual público.

Podemos considerar, a partir do que foi exposto, que o candomblé teve um longo histórico de perseguição por parte do poder instituído de diferentes épocas. Sentidos depreciativos foram associados ao negro e à sua religiosidade. São sentidos que até hoje

circulam, visto que foram estabilizados em forma de senso comum na mentalidade de grande parte dos não-adeptos do Candomblé.

A reportagem ora em análise poderia refletir o retorno a esses sentidos depreciativos tão arraigados na mentalidade de muitos brasileiros, mas se baseia principalmente em processos polissêmicos, conferindo sentidos positivos. A reportagem desestabiliza, transgredindo fórmulas fixas.

A mudança dos sentidos em torno do candomblé reflete um processo de mercantilização, no qual elementos da cultura negra foram incorporados à autoimagem não apenas baiana, mas nacional, antes profundamente estigmatizados, a exemplo do samba, que de “música negra”, passou a ser caracterizada como “música nacional”, assim como a capoeira, que de “luta de negro” foi transformada em “esporte nacional”.

Para garantir a coerência do discurso identitário da baianidade, vista como expressão da mistura e tolerância racial e religiosa, o Jornal Nacional é impelido a dizer coisas que não coloquem em risco a lógica da baianidade. Além da preocupação de não ir de encontro à lógica discursiva da baianidade, esse deslocamento de sentidos é reflexo de uma profunda mudança que ocorreu no candomblé nas últimas décadas do século XX, quando deixou de ser uma religião étnica, comunidade fechada, e se universalizou, incorporando adeptos de outras etnias que não afrodescendentes, provindos inclusive da classe média.

4.3 Análise III do *Corpus* – A Capoeira

Capoeira nas praças de Salvador

Um festival internacional de capoeira reúne em Salvador representantes de 39 países. Eles participam de oficinas em vários lugares da capital baiana.

Tamanho da
letra
A- A+



Um festival internacional de capoeira reúne em Salvador representantes de 39 países. Eles participam de oficinas em vários lugares da capital baiana.

Em cada praça da cidade, uma roda de capoeira. O mestre ensina os movimentos, os golpes. Todos entendem. “Todo aluno começa a estudar português e capoeira juntos. Ele vai se graduando na capoeira e também no português pra entender a nossa arte, a nossa cultura. Tem coisas que não dá pra traduzir”, explica Mestre Camisa, instrutor de capoeira.

As aulas de formação são em um forte do século XVII. Nem todos os alunos tem ginga, molejo. Muitas vezes, alguns parecem meio perdidos. Mas todos repetem exaustivamente os movimentos. Afinal, disciplina, respeito e obediência ao mestre são fundamentos da capoeira.

A capoeira como dança ou ritual teve origem em algumas tribos da África. Mas foi no Brasil, nas senzalas que os negros escravos transformaram a capoeira em um jogo, em uma luta pela liberdade.

Hoje, a capoeira incorpora esporte, música, dança, acrobacia e luta. É praticada por oito milhões de pessoas. “A gente não tem a luta e a violência na capoeira. A gente tem o jogo, que independe de condição, de tamanho físico. Depende muito mais de fundamento e conhecimento das suas próprias tradições”, ensina o capoeirista Mestrando Duende.

O haitiano Joseph Williamson começou a jogar capoeira porque tinha atrofia na musculatura das pernas. Hoje é instrutor em Paris e toda vez que joga, dá espetáculo. “Hoje em dia eu estou vivendo de capoeira. E eu sou estrangeiro. Legal, né?” se diverte o capoeirista.

A mídia opera num retorno constante de memórias, ao mesmo tempo em que realiza uma renovação de sentidos. Nem sempre o que ocorre é um retorno idêntico de um já-dito, pois a língua funciona por meio de uma tensão entre o mesmo e o diferente. O esquecimento, parte constitutiva da memória discursiva, permite que um sentido ceda seu lugar para que outro se estabeleça. Nesta análise, procurei estar atenta à memória discursiva em torno da capoeira e seus efeitos na discursividade da reportagem, buscando compreender como as articulações em torno da capoeira são muitas vezes subvertidas por efeitos polissêmicos. Esse efeito polissêmico é o resultado de deslocamentos, de reelaborações e rupturas.

Tanto a imagem congelada quanto o título da reportagem são atravessados por uma memória que os constitui e que produz determinados efeitos de sentido. Somente remetendo o discurso à sua constituição histórica é que se torna possível entender o funcionamento discursivo, o qual, por meio da memória discursiva, tanto pode apagar quanto pode recuperar sentidos. E quando recupera, quase sempre, transforma-os.



Figura 5: Aquarela de Augustus Earle: Negroes fighting. Brazils

Fonte: <<http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais>>.

A obra de Augustus Earle, “Negroes fighting. Brazils”, uma aquarela datando de 1821 a 1823 (Figura 7) nos ajudará a remeter tanto ao título da reportagem (“Capoeira nas praças de Salvador”) quanto à própria imagem congelada que acompanha o texto, a uma memória discursiva que nos mostrará que os sentidos não estão irremediavelmente fixados, mas que, ao contrário disso, se deslocam. Os elementos articulados em torno da capoeira, dentre estes a prática da luta em lugares públicos (principalmente praças), a ginga, a forma de aprendizado da

capoeira, a transformação do sentido da capoeira de luta para jogo, são ressignificados produzindo sentidos renovados e que se fazem presentes na reportagem.

Na pintura, podemos perceber a imagem de negros praticando capoeira, enquanto um policial sorrateiramente se aproxima, com o provável intuito de prendê-los. Essa pintura nos remete a uma historicidade indispensável para que possamos compreender os efeitos de sentidos presentes na reportagem e que também nos sinaliza a ocorrência de um processamento discursivo permeado por deslizamentos de sentidos. Descrever como ocorreu esse processamento discursivo é uma das responsabilidades do analista do discurso.

Como se sabe, a capoeira foi uma forma de resistência à escravidão, da qual fizeram uso os negros para cá transplantados. Como não dispunham de armas para se defender, desenvolveram uma luta em que o próprio corpo passava a ser a arma utilizada contra o inimigo. A prática sofreu forte perseguição policial, porque os praticantes, quase todos negros, eram tidos como criminosos ou desordeiros.

Capoeira nas praças de Salvador. Em cada praça da cidade, uma roda de capoeira.
--

Hoje a capoeira é uma importante atração turística de Salvador, praticada nos principais espaços públicos da cidade. É também uma das principais referências imagéticas de baianidade, presença constante nas brochuras turísticas. Ao lado da cozinha baiana, da baiana do acarajé, bem como do candomblé, a capoeira tornou-se mercadoria para consumo do turismo cultural. Entretanto, nem sempre a capoeira foi uma prática incentivada pelas autoridades e nem sempre foi orgulhosamente proclamada como algo próprio da cidade.

A história da capoeira é marcada pela perseguição feita pelo poder instituído em diversas épocas da história do Brasil. Essa história de perseguição começa oficialmente após a chegada da Família Real no Brasil, com o intuito de garantir a segurança do rei, de sua corte e da cidade como um todo. Para isso foi criada a “Intendência Geral de Polícia”, principalmente pelo temor que se tinha de que capoeiristas, revoltados com sua condição de escravos, praticassem algum ato violento contra o rei D. João VI. O Alvará de 10 de maio de 1808 permitiu que no ano seguinte o Decreto de 13 de maio de 1809 criasse a “Guarda Real de Polícia”. A partir de então, começava a caçada aos capoeiristas pela polícia.

Durante o Império, algumas “decisões” foram firmadas, com o intuito de coibir a prática da capoeira. A primeira delas, com data de 31 de outubro de 1821, decretava que os capoeiristas

presos seriam expostos a castigo corporal em praça pública. Em 1830, o Código Criminal do Império do Brasil não citava a palavra capoeira, mas dava a entender que a prática se enquadrava no Capítulo III, sobre os ajuntamentos ilícitos, já que muitos capoeiristas andavam em grupos, e no Capítulo IV, que versa sobre vadios e mendigos, devendo-se considerar que a maioria dos negros capoeiristas era vista como vadios, pois não tinham profissão definida.

A disseminação da prática, sobretudo no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, ensejou a inclusão no Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1890, da capoeira como um crime de vadiagem. Em seu Capítulo XIII, pode-se ler:

Dos Vadios e Capoeiras / Artigo 402: Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação de capoeiragem; andar em correrias com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal: / Pena: de prisão celular de dois a seis meses. / Parágrafo único: é considerada circunstância agravante pertencer a algum bando ou malta. Aos chefes ou cabeças se imporá a pena em dobro (...).

Como se vê, a história da capoeira é marcada pela perseguição e proibição de sua prática em locais públicos, a exemplo das praças da cidade, dado o fato de ser considerada prática perigosa para a ordem e para a “moral”.

A reportagem representa uma ruptura no processo de atribuição de sentidos negativos provenientes da relação capoeira-praças. Assim como ocorreu um deslocamento temporal entre a reportagem analisada e os documentos e momentos históricos citados, houve também um deslocamento semântico-discursivo que possibilitou que a relação capoeira-praças fosse ressignificada.

A perseguição sofrida pelos negros capoeiristas não faz parte de um passado tão remoto. Nas primeiras décadas do século XX, os capoeiristas ainda eram perseguidos pela polícia, conforme relato do Mestre Bimba²³:

²³Manoel dos Reis Machado, também conhecido como Mestre Bimba criou um estilo de capoeira chamada de Luta Regional Baiana, mais tarde chamada de capoeira regional com a característica de ter movimentos mais rápidos e de ser acompanhada de música. Mestre Bimba foi um dos principais responsáveis para que a capoeira saísse da marginalidade. Disponível em: <<http://www.capoeiradobrasil.com.br/bimba.htm>>.

Naquele tempo, capoeira era coisa para carroceiro, trapicheiro, estivador e malandros. Eu era estivador, mas fui um pouco de tudo. A polícia perseguia um capoeirista como se persegue um cão danado. Imagine só, que um dos castigos que davam a capoeiristas que fossem presos brigando era amarrar um dos punhos no rabo de um cavalo e outro em cavalo paralelo. Os dois cavalos eram soltos e postos a correr em disparada até o quartel. Comentavam até, por brincadeira, que era melhor brigar perto do quartel, pois houve muitos casos de morte. O indivíduo não aguentava ser arrastado em velocidade pelo chão e morria antes de chegar ao seu destino: o quartel de polícia.

A capoeira como dança ou ritual teve origem em algumas tribos da África. Mas foi no Brasil, nas senzalas que os negros escravos transformaram a capoeira em um jogo, em uma luta pela liberdade.

Hoje, a capoeira incorpora esporte, música, dança, acrobacia e luta. É praticada por oito milhões de pessoas.

Com a Guerra do Paraguai (1864-1870), a capoeira se tornava uma arte marcial, visto que este é um título obtido quando um estilo de luta passa pela experiência de guerra. Com o fim do conflito, há o fortalecimento do movimento abolicionista que culmina na assinatura da Lei Áurea, pela Princesa Isabel, libertando os negros da escravidão no Brasil. As preocupações daquele momento em diante se concentrariam na formação do Estado Nacional, no entanto a mestiçagem era considerada um empecilho para a formação de um povo que impusesse respeito perante as outras nações.

Mais adiante, com a Proclamação da República, e com a ascensão do Exército Brasileiro ao poder, estabeleceu-se como uma das prioridades do governo o fortalecimento do nacionalismo e valorização de seus símbolos. Iniciava-se um projeto civilizador no País, período em que a capoeira começou a passar por uma espécie de “branqueamento”.

Os higienistas eram um grupo de pensadores que acreditavam que a única forma de tornar o Brasil um país com povo forte seria por meio da intervenção do governo em setores cruciais como Educação e Saúde Pública. A partir de então, certos setores da sociedade começaram a questionar qual modalidade de exercício físico deveria ser eleita como genuinamente nacional. A capoeira era a escolha mais provável, mas para isso precisaria passar por um processo de esportivização, capaz de adaptá-la ao processo civilizador em curso. A capoeira vai paulatinamente deixando de ser uma luta e se transformando em jogo. Segundo Bourdieu (1990):

A imagem do jogo certamente é menos ruim para evocar as coisas sociais [...] pode-se falar de jogo para dizer que um conjunto de pessoas participa de uma

atividade regrada, uma atividade que, sem ser necessariamente produto da obediência à regra, obedece a certas regularidades. O jogo é o lugar de uma necessidade imanente, que é ao mesmo tempo uma lógica imanente. Nele não se faz qualquer coisa impunemente. E o sentido do jogo, que contribui para essa necessidade, e essa lógica, é uma forma de conhecimento dessa lógica. Quem quiser ganhar este jogo, apropriar-se-á do que está em jogo (BOURDIEU, 1990, p. 83-84).

Iniciava-se uma nova fase na história da capoeira, agora vista como um esporte nacional e associada à educação física. Como símbolo brasileiro, e após passar por um processo civilizatório em curso no Brasil no decorrer do século XX, a capoeira recebe a denominação de jogo. É a partir desse momento histórico que o sentido da capoeira enquanto luta começa a deslizar para capoeira enquanto jogo. Acredita-se que foi o pintor Johann Moritz Rugendas o primeiro a descrever a capoeira (1835), enfatizando a sua característica de luta violenta:

Os negros têm ainda um outro folgado guerreiro, muito mais violento, a capoeira: dois campeões se precipitam um contra o outro, procurando dar com a cabeça no peito do adversário que desejam derrubar. Evita-se o ataque com saltos de lado e paradas igualmente hábeis; mas, lançando-se um contra o outro, mais ou menos como bodes, acontece-lhes chocarem-se fortemente cabeça contra cabeça, o que faz com que a brincadeira não raro degenera em briga e que as facas entrem em jogo ensanguentando-as (RUGENDAS, 1940, p. 197).

O antropólogo Frigerio (1989, p. 85) refere-se a esse momento histórico como a variação da capoeira de “arte negra” para um “esporte branco”, comprovado na transformação da capoeira de luta em jogo. Há uma relação polissêmica na atribuição de sentido à capoeira, fazendo deslocar o que foi posto anteriormente. Ocorre assim uma ruptura na forma negativa pela qual a capoeira é vista pela sociedade. Há um novo olhar perante a capoeira, pois lhe é retirado qualquer sentido que gire em torno da violência, deslocando os sentidos para outro pólo, mais próximo da esportivização da prática.

“A gente não tem a luta e a violência na capoeira. A gente tem o jogo, que independe de condição, de tamanho físico...”, ensina o capoeirista Mestre Duende.

A fala do Mestre Duende reflete o seu assujeitamento ideológico, contudo ele não sabe disso, pois é levado a acreditar que é origem de seu dizer. O modelo de sujeito proposto na primeira fase da Análise de Discurso traz à tona o modelo de um sujeito tocado pela ilusão de ser o dono absoluto de suas palavras, de não ser desde sempre assujeitado. O que o Mestre

Duende faz, na verdade, é se apropriar do discurso do outro (setores dominantes que conferiram novos sentidos à capoeira) inscrevê-lo no seu domínio de saber, em sua própria formação discursiva. Sobre esse deslocamento de sentido, Pêcheux (2002, p.53) afirma: “Um enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, de deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro”. A capoeira, cujos sentidos originais giravam em torno da luta, é esvaziada, retirada da posição de luta e deslocada para a de jogo. O sentido da capoeira enquanto luta desliza, perdendo seu efeito de sentido de ação violenta, única forma de defesa da liberdade dos negros, e é reatualizado a novas condições de produção, passa para a formação discursiva do Mestre Duende que então rejeita o caráter violento e aceita apenas o caráter lúdico, de jogo, de dança, de esporte. Esse efeito semântico em que ocorre a substituição de uma palavra por outra é chamado, por Pêcheux (1969), de efeito metafórico no qual os sentidos de x são transferidos para y , possibilitando o deslize de sentidos.

A criação de regras teve como objetivo apagar o caráter violento da prática, o nivelamento dos praticantes por meio de cores distintas de cordões e sua uniformização. O que era “coisa de preto” passa a ser patrimônio de todos os brasileiros. Fato refletido na edição do ano seguinte, que foi ao ar no dia 15/07/2008, em que é informado que a capoeira é transformada oficialmente pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio imaterial do País.

O objetivo da capoeira passa a ser, agora convertida oficialmente em esporte, disciplinar o caráter dos jovens brasileiros ao mesmo tempo em que disciplinava seus corpos. No *Registro da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil*, documento do IPHAN, a capoeira como esporte em que é possível retirar ensinamentos de moral, civilidade e ética poderia ser vista como:

/ edição do dia 15/07/2008

15/07/08 - 20h20 - Atualizado em 15/07/08 - 22h20

Capoeira é patrimônio de todos os brasileiros

A decisão foi tomada nesta terça pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Tamanho da letra
A- A+



roda de capoeira, no das Expressões Culturais.

A capoeira foi reconhecida nesta terça-feira oficialmente como patrimônio cultural brasileiro. A decisão foi festejada por grupos da Bahia, de Pernambuco e do Rio de Janeiro em frente ao Palácio Rio Branco, em Salvador.

A mistura de dança e luta foi trazida para o Brasil no século XVIII pelos escravos, que jogavam capoeira como forma de resistência e foi proibida por muitos anos.

A decisão do Iphan incluiu ainda o ofício de mestre no Livro dos Saberes; e a

[...] uma filosofia de vida, uma visão de mundo e um código de ética implicados nas cantigas e nos movimentos que acontecem na roda: reverenciar os mais velhos, respeitar os mais novos, não se aproveitar dos mais fracos, lembrar-se que a roda gira, que a sorte muda e que para agir é preciso se colocar no ângulo do outro, ver o mundo de diversas posições, de cabeça para cima e de cabeça para baixo, colado ao chão ou saltando por sobre os outros. E saber que, muitas vezes, o melhor jeito de ir é fingir que não vai (IPHAN, 2016, p.15).

O haitiano Joseph Willianson (...) é instrutor em Paris e toda vez que joga dá espetáculo.

Com o incremento do turismo, a capoeira passou por um processo de espetacularização. O trecho “O haitiano Joseph Willianson começou a jogar capoeira porque tinha atrofia muscular das pernas. Hoje é instrutor em Paris, e *toda vez que joga dá espetáculo*” reflete a mercantilização da capoeira, em que cada vez mais o que interessa são os movimentos vistosos (golpes e acrobacias), espetaculares, que possam agradar ao público.

Nem todos os alunos tem ginga, molejo. Muitas vezes, alguns parecem meio perdidos. Mas todos repetem exaustivamente os movimentos.

Transformada em jogo e em espetáculo, a capoeira necessita, então, de uma sistematização do treinamento, e isso de fato aconteceu, por meio da repetição de movimentos, e que acabou gerando uma espécie de “mecanização” do jogo, o que pode ser comprovado com a passagem acima. A forma de aprendizado atual é bastante diversa da primeira forma de aprender a capoeira, quando se aprendia “de oitiva”, ou seja, observando, internalizando e depois reproduzindo os movimentos, da forma mais natural possível.

Por se inscrever na história, os sentidos nem sempre são os mesmos; ao contrário, têm a possibilidade de se renovarem. Segundo Pêcheux, todo discurso se constitui a partir de uma memória e do esquecimento de outros discursos. “A construção de sentido advém, pois, desse jogo entre memória e atualidade. Atualidade de um já-dito que, virtualizado, é ressignificado...” (DIAS, 2012, p.116-117). É, pois, a memória que regula dialeticamente tanto os sentidos que convêm ser retomados quanto aqueles que entendem que o melhor a fazer é transformar, renovar.

Existe, por exemplo, um deslocamento de sentido em relação à ginga, que é a movimentação básica da capoeira. “Até os anos 40, mostrar a ginga (balanço identificado como algo típico dos negros) poderia significar problemas com a polícia, que a classificava como forma de mau comportamento” (SANSONE, 2000, p. 93). Essa forma de se movimentar estava fortemente vinculada à vadiagem. Carmem Miranda foi certamente a primeira artista a se apropriar dessa forma de se movimentar, dando-lhe uma nova embalagem: “Desse momento em diante, ficou claro que o gingado e o rebolado, como tais, não constituíam um obstáculo à mobilidade social, mas talvez fossem uma contribuição brasileira para a cultura moderna – quando adequadamente apresentados e embalados” (SANSONE, 2004, p.109).

Ainda na década de 1940, mais precisamente em 1943, o magnata da área do entretenimento, Walt Disney, após uma visita ao Brasil, lança o filme *Alô, Amigos*. Na película aparece o personagem animado Zé Carioca, um papagaio falante e desenrolado. Para compor as características do personagem malandro, a ginga foi incorporada à sua forma de se movimentar. A ginga mais uma vez é atrelada a sentidos negativos, antes sinal de vadiagem, agora de malandragem. Aliás, o filme explora bastante o universo afro. O papagaio se vê inserido em um local onde as danças, as músicas, a corporeidade e as vestimentas pertencem ao universo afro.

Com o passar do tempo, a ginga começa a ser associada a um jeito brasileiro de jogar futebol, capaz de diferenciar e pôr em vantagem os jogadores brasileiros em relação aos jogadores do restante do mundo. A receita de sucesso do futebol brasileiro passa a ser progressivamente associada a um molejo, uma malandragem, um balanço de corpo capaz de confundir o adversário. A ginga se transforma em habilidade corporal típica do brasileiro, uma vantagem em relação a outros povos, habilidade para poucos, alcançada por estrangeiros apenas por meio de repetições exaustivas. Isso pode ser constatado na passagem “*Nem todos os alunos tem ginga, molejo. Muitas vezes, alguns parecem meio perdidos. Mas todos repetem exaustivamente os movimentos*”. Esse e muitos outros efeitos de sentido presentes na reportagem provêm de deslizamento de sentidos que resultam em novas possibilidades de interpretação, evidenciando relações polissêmicas.

Concluindo, pudemos perceber que a capoeira mudou: de costume bárbaro de negro impedindo o progresso da nação, passível de punição em praça pública, tornou-se patrimônio digno de preservação como símbolo de brasilidade. A reportagem reflete exatamente a quebra da atribuição de sentidos sobre a capoeira como algo negativo, criminoso e passível de perseguição das autoridades. Agora, ela é amplamente propagada, faz parte dos incentivos do

estado para o incremento do setor turístico da cidade. O fato de haver “*em cada praça da cidade, uma roda de capoeira*”, já não é mais um problema a ser resolvido pelas autoridades policiais. As praças públicas deixaram de ser o lugar onde o corpo negro é açoitado, mutilado, para se transformarem no local onde o corpo negro exhibe as suas habilidades. “A triste ironia é que, como nos tempos da escravidão, corpos negros são mais uma vez selecionados, de acordo com tamanho, silhueta e habilidades, para estarem no centro da cidade da Bahia e da sua imagem pública” (PINHO, 2004, p. 217).

4.4 Análise IV do *Corpus* – A sensualidade

21/02/09 - 21h32 - Atualizado em 22/02/09 - 00h52

Muitos beijos no carnaval de Salvador

Em Salvador, os números impressionam: 110 trios elétricos por noite, cada um com mais de três mil foliões. Difícil é contar os beijos que eles trocam.

Tamanho da
letra

A-

A+



Um trio elétrico, a multidão e lá, no meio do povo, por onde você olhe, beijos - muitos beijos. "Baiano não para de beijar", brinca um folião.

E não são só os baianos. O advogado Rodrigo Pedreira veio de Brasília brincar. E beijar. Mas nem sempre dá certo. "Eu sou de família. É para casar", diz a jovem.

"Sogrão, um abraço!", brinca Rodrigo.

A top Isabelli Fontana foi para o chão, mas não quis saber da brincadeira. "Não.

Eu guardo para o meu príncipe encantado que daqui a pouco chega", garante.

Os beijos podem durar um segundo e acabar em casamento. Acontece com foliões anônimos e também com gente famosa.

"Ela me conquistou com muitos beijos no carnaval", conta o cantor Rogério Flausino.

Tem gente que conta, tem gente que só tenta. Mas, mais do que uma competição, que às vezes até existe, o beijo tem principalmente o significado de paquera e também de paz.

"Aqui você beija, você é feliz, é amado e dá muito amor", filosofa o folião.

E não basta só beijar. Tem que contar. "Ontem foram 93, hoje foram 18", calcula outro.

Mas existe algum critério para a escolha de quem será beijado?

"Vale a mais simpática, não importa a beleza", explica um rapaz.

"A gente tem que ver se o cara é bonito, tem que conversar, perguntar nome, saber essas coisas", conta a moça.

Um casal entrou no clima. De casamento marcado, os dois foram fazer a despedida de solteiro em Salvador e beijando muito. "Aqui a energia contagia", comenta ela.

E entre um beijo e outro, todos brincam, fazem festa, se divertem no carnaval da Bahia.

Sentidos que remetem à caracterização da Bahia como “terra do prazer”, como local que sugere a possibilidade de ser livre, estão presentes na reportagem acima, em cujo texto o principal efeito de sentido é a Bahia como lugar da liberdade. A reportagem trata do carnaval de Salvador e da prática comum de beijar uma ou várias pessoas a cada dia de festa.

Segundo Mariano (2009):

Liberdade é um ingrediente fundamental do que se considera prazeroso no discurso da baianidade e muitas são as formas de dar vida a essa insubmissão às regras, restrições e autocensura, sendo o exagero a medida exata, ou seja, a comprovação efetiva da desmensura e desrepressão (MARIANO, 2009, p. 182).

O carnaval torna-se o momento ápice em que as pessoas se rebelam de convenções sociais que lhe prescrevem como agir e determinam o que é aceito ou não. O exagero é a demonstração de uma total liberdade dos instintos. A Bahia, principalmente durante essa festa popular, seria o local em que as pessoas exercitariam sua plena liberdade, liberando seus desejos e impulsos sexuais, inclusive por meio dos beijos. Afinal, é o que traduzem as palavras do próprio folião: *“Aqui você beija, você é feliz é amado e dá muito amor”*. DaMatta (1986) traz a seguinte explanação sobre o carnaval brasileiro:

Sabemos que o carnaval é definido como “liberdade” e como possibilidade de viver uma ausência fantasiosa e utópica de miséria, trabalho, obrigações, pecado e deveres. Numa palavra, trata-se de um momento onde se pode deixar de viver a vida como fardo e castigo. É, no fundo, a oportunidade de fazer tudo ao contrário: viver e ter uma experiência do mundo como excesso – mas agora como excesso de prazer, de riqueza (ou de “luxo”, como se fala no Rio de Janeiro), de alegria e de riso; de prazer sensual que fica –finalmente –ao alcance de todos. A “catástrofe” que o carnaval brasileiro possibilita é a da distribuição teórica do prazer sensual para todos. (...) No carnaval, trocamos o trabalho que castiga o corpo (...) pelo uso do corpo como instrumento de beleza e de prazer. No trabalho, estragamos, submetemos e gastamos o corpo. No carnaval, isso também ocorre, mas de modo inverso. Aqui, o corpo é gasto pelo prazer. Daí por que falamos que nos “esbaldamos” ou “liquidamos” no carnaval. Aqui, usamos o corpo para nos dar o máximo de prazer e alegria (DA MATTA, 1986, p. 71).

Para melhor entender como o imaginário sobre a sensualidade e a disponibilidade sexual do baiano foi sendo construída, é necessário recorrer ao interdiscurso. Com isso espera-se acompanhar trajetos históricos que acabaram resultando num movimento de fixação dos sentidos que giram em torno da sensualidade baiana por agências discursivas, dentre as quais se insere o Jornal Nacional.

O interdiscurso, conforme abordado neste trabalho, é o conjunto de formulações feitas ao longo dos tempos, esquecidas, mas atualizadas na “memória” social, determinante sobre a forma pelo qual os sujeitos pensam, dizem ou fazem. Assim, falar em memória social, mais precisamente em memória discursiva, implica em falar em interdiscurso. A atualidade do dizer (intradiscurso) é atravessada por algo que foi falado antes, alhures (interdiscurso). Isso porque o discurso não funciona de forma isolada, mas, ao contrário, é convocado por outros discursos históricos. Os discursos sempre apelam para outros discursos e esses discursos-outros emergem na materialidade discursiva sob a forma de pré-construídos, produzindo efeitos de sentido. Desse modo, apesar de o interdiscurso se apresentar de forma oculta, é possível, a partir de um recorte, apresentar elementos pré-construídos que evidenciam a possibilidade de o interdiscurso linearizar-se no intradiscurso.

Determinados trechos da reportagem em análise deixam transparecer certos pré-construídos baseados numa memória discursiva que, desde tempos coloniais (as cartas dos primeiros viajantes) até os romances amadianos, constroem uma imagem sensualizada do baiano. O resultado é o estabelecimento de uma memória saturado de sentidos que giram em torno da sensualidade, promiscuidade, malícia e exagero.

Segundo Orlandi (1990), alguns efeitos de sentido decorrente do discurso fundador elaborado por colonizadores europeus, missionários e viajantes ainda reverberam na forma como a população negra é representada discursivamente, retomando a relação escravizador/escravizado. Esse efeito é tão duradouro que ainda hoje, “a marca de nascença [do afrodescendente] se reproduz toda vez que se instalam, nas relações, as condições para que esse mesmo [discurso racista] se realize. (ORLANDI, 1990, p.46)

Desde o desembarque dos primeiros colonizadores, nos relatos dos primeiros viajantes, nos poemas do “boca de inferno” Gregório de Matos, na obra-prima da sociologia de Gilberto Freire que os baianos são associados a uma sensualidade capaz de diferenciá-los de outros grupos identitários. Não foi Jorge Amado o criador da identificação da Bahia a uma sensualidade notável, única. Sua importância inegável está assentada na repercussão dos seus personagens sensuais, principalmente os femininos, tornando-o o principal responsável pela popularização desse perfil.

Gregório de Matos, poeta barroco do século XVII, já associava negros e mulatos a uma sexualidade exacerbada, característica que será reproduzida na literatura dos séculos posteriores. No romance oitocentista, a negra, ou melhor dizendo, a mulata será representada como fator de desagregação do lar e corrupção moral. Descrita como volúvel, dona de uma

sensualidade animalizada e sem princípios morais, a mulher negra é tratada como inimiga da família nas páginas de ficção. O perfil mais bem acabado desse tipo de personagem é encontrado nas páginas do romance *O cortiço*, de Aluísio de Azevedo. A personagem Rita Baiana é descrita como uma mulata de comportamento extremamente libidinoso, avessa ao matrimônio e à constituição de família.

[...] viu a Rita Baiana, que fora trocar o vestido por uma saia, surgir de ombros e braços nus, para dançar. A lua destoldara-se nesse momento, envolvendo-a na sua cama de prata, a cujo refulgir os meneios da mestiça, cheios de uma graça irresistível, simples, primitiva, feita toda de pecado, toda de paraíso, com muito de serpente e muito de mulher (AZEVEDO, 1997 p. 67).

A personagem Rita Baiana é descrita quase como uma serpente fazendo o homem branco, neste caso o português Jerônimo, cair em tentação. Ao sucumbir, o português teria se transformado em amante dos prazeres carnavais, de toda espécie de vícios e da preguiça. Teria se abasileirado.

O português abasileirou-se para sempre: fez-se preguiçoso, amigo das extravagâncias e dos abusos, luxurioso e ciumento: fora-se-lhe de vez o espírito da economia e da ordem: perdeu a esperança, e deu-se todo, todo inteiro, à felicidade de possuir a mulata e ser possuído só por ela, só ela, e mais ninguém (AZEVEDO, 1997, p. 175).

Esse discurso remete à máxima preconceituosa produzida nos anos quinhentista que posicionava as mulheres “de cor” dependente ao seu tom de pele: “Branca para casar, negra p’ra trabalhar, mulata p’ra fornicar”. Desse discurso surgiu o mito de que a mulher “de cor” era mais “quente” sexualmente. O corpo negro passou a ser descrito na literatura de períodos subsequentes como instrumentos de sedução e sensualidade. Tanto o homem quanto a mulher negra foram demonizados e uma das muitas faces desse processo de “demonização” foi associá-los à uma sexualidade exagerada, animalizada, enquanto que as mulheres brancas estavam sempre associadas a qualidades celestiais.

Gilberto Freyre (2006), em sua famosa obra *Casa Grande e Senzala* (1933), traz a representação da mulher negra ora como corpo procriação, ora como corpo objeto de prazer. E como objeto de prazer, a negra está presente “desde a fase da mama, do andar, da fala, do canto de ninar, em tudo que é expressão sincera da vida”. O autor complementa sobre a influência da negra “da mulata que nos tirou os primeiros bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem” (FREYRE, 2006, p. 367).

Muitos beijos no carnaval de Salvador

Em Salvador, os números impressionam: 110 trios elétricos por noite, cada um com mais de três mil foliões. Difícil é contar os beijos que eles trocam.

Um trio elétrico, a multidão e lá, no meio do povo, por onde você olhe, beijos-muitos beijos. “Baiano não para de beijar”, brinca um folião.

A reportagem é aberta com a frase “*Muitos beijos no Carnaval de Salvador*”, já advertindo ao telespectador que a reportagem tratará da liberdade sexual do carnaval da capital baiana. Em seguida, a afirmação de que “*Em Salvador, os números impressionam: 110 trios elétricos por noite, cada um com mais de três mil foliões. Difícil é contar os beijos que eles trocam*” produz o seguinte efeito de sentido: exagero, sexualidade aflorada e descontrole. Os números são altos: 110 trios elétricos, cada um seguido por uma média de três mil foliões. Esses números, apesar de altos, estiveram dentro da possibilidade de uma contagem matemática, o mesmo não acontece com a quantidade de beijos que os foliões trocam.

Esse texto de abertura nos remete a uma memória formada por discursos que caracterizaram a Bahia, primeiro local de contato entre os povos portugueses e indígenas, como local de total desregramento sexual. Segundo Freyre (2006):

O ambiente em que começou a vida brasileira foi quase de intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne [...]. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelhos (FREYRE, 2006, p. 161).

Podemos concluir que as primeiras índias a se “esfregarem” nos brancos foram as baianas. A mulher baiana do século XXI, não mais indígena, mas agora predominantemente negra, continua a ser associada às índias nuas de Freyre, dispostas sexualmente aos desejos libidinosos do forasteiro branco.

No seguinte trecho da reportagem: “*E não basta só beijar. Tem que contar. ‘Ontem foram 93, hoje foram 18’*”, fica claro que a reportagem constrói sentidos que giram em torno da permissividade da maior festa de rua brasileira – o carnaval de Salvador – em que não basta beijar, tem que exagerar. Mariano explana sobre o Verão e o Carnaval baianos (2009):

O verão-período quente, tempo de férias, pouca roupa e muito lazer- é a estação símbolo enquanto o carnaval- a festa que coincide com o seu término- é a celebração mais permissiva. Como momento pleno dessa primazia do

prazer sobre todos os outros princípios, “festa da carne”, justifica-se inclusive a transgressão ou supressão temporária das regras sociais (MARIANO, 2009, p. 183).

A afirmação de um folião de que “*Baiano não para de beijar*” traz à tona a questão do excesso sexual como parte de uma memória que acabou por estabilizar certos sentidos sobre uma suposta libido diferenciada dos brasileiros como um todo, e dos baianos em específico.

Um dos três pilares proposto por Moura acerca do *ethos* da baianidade se refere exatamente à sensualidade. O autor associa a sensualidade baiana à etnicidade, uma vez que a baianidade está fortemente atrelada à negritude. A sensualidade faria parte de um “jeito típico” da Bahia. Nas palavras do autor:

A sensualidade diz respeito a um jeito peculiar do baiano, ligado diretamente à herança étnica da negritude enquanto referência de uma sexualidade aflorada. Este aspecto estaria presente no modo de se vestir, no falar, na forma de caminhar, de dançar. Trata-se de uma produção de sentido, e tal como a familiaridade, serve como elemento identificador internamente, mas que também é maciçamente apropriado como chamariz turístico, portanto, que constrói uma imagem da Bahia para fora (MOURA, 2001, p. 32).

E não são só os baianos. O advogado Rodrigo Pereira veio de Brasília brincar. E beijar. (...) O beijo tem principalmente o significado de paquera e também de paz.

As passagens acima remetem a uma memória cujos sentidos atravessam a história discursiva do Brasil. Nesses discursos, é dito quase invariavelmente que forasteiros recém-chegados em terras baianas depararam-se com o erotismo do nativo e por vias eróticas travaram com estes relações descritas como “de paz”.

Em *Retratos do Brasil*, Prado (1928) afirma que as condições que possibilitaram o “erotismo exagerado” do brasileiro são: o clima, a terra e a mulher (primeiro as indígenas e logo após as africanas). O excesso sexual, marca da identidade brasileira cujas primeiras manifestações aconteceram na Bahia, seria, segundo o autor, o resultado que se teria de uma colonização feita por degredados postos em contato com a lascívia da mulher indígena, contrastando com a cultura civilizada da qual eram originários e na qual os excessos eram reprimidos. O brasileiro seria então o resultado da sensualidade aflorada indígena com o desregramentos desses “maus colonizadores”. Segundo as próprias palavras de Prado (1928):

À sedução da terra aliava-se no aventureiro a afoiteza da adolescência. Para homens que vinham da Europa policiada, o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes, a ausência do pudor civilizado – e toda a contínua

tumescência voluptuosa da natureza virgem – eram convite à vida solta e infrene em que tudo era permitido. O indígena, por seu turno, era um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnavais. [...] do contato dessa sensualidade com o desregramento e a dissolução do conquistador europeu surgiram as nossas primitivas raças mestiças. Terra de todos os vícios e de todos os crimes (PRADO, 1928, p. 37).

Esse estrangeiro à procura da lascívia típica do nativo é representado pelo brasileiro Rodrigo Pereira, o estrangeiro, ou mais precisamente, o turista, vindo de uma cultura em que os excessos sexuais não podem ser extravasados como no carnaval de Salvador.

Sobre a relação por vias eróticas travada de forma pacífica, Gilberto Freyre, em artigo publicado no *Jornal do Commercio* de Recife, em 1942, já se referia à Bahia como “sociedade híbrida de culturas que se interpenetram, de antagonismos sociais e raças que se harmonizam”. Segundo o antropólogo, a Bahia seria a matriz dos processos miscigenatórios que vieram a formar o povo brasileiro. Por meio de relações interétnicas, principalmente por via eróticas, formou-se um povo com certas características, tais como lascividade, sensualidade etc. A Bahia seria, segundo o autor, um lugar capaz de seduzir o estrangeiro, precisamente os europeus, atraí-lo por meio da curiosidade que provocaria por ser um espaço tido como exótico.

Aqui você beija, você é feliz, é amado e dá muito amor”, filosofa o folião.
“Aqui a energia contagia”, comenta ela. (uma moça).

Costume da Bahia ou dos baianos, o fato é que o efeito de sentido nuclear da reportagem é o envolvimento dos turistas numa energia que os contagia e os convida a experimentar os prazeres que a “Boa Terra” tem para lhes oferecer.

Como já dito em outra parte deste trabalho, a identidade é produzida por meio de oposições binárias que inauguram um sistema de diferenças marcadamente relacional. Dessa forma, interpretando onde ou o que seria o ‘aqui’, pode-se conceber onde ou o que seria o ‘lá’. A identidade baiana fortemente caracterizada pelos seus aspectos culturais demarca sua fronteira recorrendo à diferença.

Concluindo, pode-se afirmar que a reportagem analisada está repleta de efeitos de sentido que revelam uma Bahia como terra da liberdade dos instintos, da sensualidade aflorada dos seus habitantes e que contagia a todos, da permissividade quase sem limites. Esses efeitos de sentido advêm de já-ditos que formaram e fixaram representações que foram se fixando no decorrer do tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há de se considerar o poder da mídia na determinação da maneira pelo qual atribuímos sentido a aspectos culturais e sociais. Esse poder advém da sua posição de instância ideológica em contato direto com a memória discursiva, sendo capaz de afetar a forma pelo qual os sentidos são rememorados, ressignificados ou simplesmente relegados ao esquecimento. Portanto, assim como os elementos que compõem a memória discursiva são suscetíveis a deslocamentos, a ressignificações, as identidades, objeto desta pesquisa, são também propensas a mudanças.

Os efeitos de sentido presentes nas reportagens analisadas são, pois, o resultado da função ambígua da memória discursiva que, como um pêndulo, ora recupera o passado, trazendo à tona já-ditos, pré-construídos, ora o apaga para em seguida transformá-lo. O certo é que a memória, de uma forma ou de outra, sempre se faz presente na atualidade do dizer, produzindo certos efeitos de sentido nas representações identitárias que se instauram no discurso midiático. Foi pensando nesses aspectos que o presente estudo procurou observar como o Jornal Nacional constrói efeitos identitários referentes à baianidade. Ao afirmar que a mídia constrói é porque ela é capaz de manter ou modificar os discursos identitários.

A partir da introdução do videotape, ocorre uma hierarquização na qual o nacional passou a sobrepor o regional, limitando a autonomia de regiões afastadas do centro de se representarem culturalmente. O resultado foi que os habitantes do Brasil que não são do Sudeste passaram a ser o “Outro”, o exótico e foram obrigadas a construir suas percepções identitárias a partir desse olhar. Daí a pergunta que motivou a pesquisa: como a identidade baiana é mostrada no principal programa da maior emissora do País, sediada no centro?

Os novos interesses em voga permitiram uma apropriação e ressignificação dos bens simbólicos da parcela afrodescendente, processo acentuado principalmente a partir da década de 70 do século XX. A partir de então, a identidade baiana passa, cada vez mais, a ser também marcada por uma intersecção da tradição afrodescendente com a cultura do consumo. Uma identidade estrategicamente elaborada, perfil moldado a partir de interesses políticos e econômicos que resultou em um quadro de referências estereotipadas, sustentado até hoje por certos agentes sociais (cantores, escritores, artistas plásticos etc.), sendo capaz de induzir a curiosidade e promover o turismo.

Coube à mídia reforçar traços considerados emblemáticos, ajudando a construir uma imagem da Bahia e dos baianos como diferentes dos outros estados. A produção discursiva do

Jornal Nacional, produção também midiática, é marcado pela potencialização dessa afrodescendência cada vez mais orgulhosamente ressaltada.

É num jogo de alternância entre os mesmos sentidos e sentidos diferentes que a identidade afro-baiana foi mostrada nas reportagens do Jornal Nacional, evidenciando que os sentidos se movimentam condicionados às novas condições de produção, aos novos interesses em jogos.

Como afirmou Moura (2001, p.165), a identidade baiana é “um todo complexo de contornos relativamente definidos, e por outro lado, suficientemente flexíveis para permitir reparos e reformulações”. Portanto, foi possível constatar, por meio das análises, que a identidade baiana não é imutável, os seus sentidos têm a capacidade de serem ressignificados.

Por fim, o trabalho permitiu concluir que, apesar de basear a sua legitimidade profissional sobre uma suposta neutralidade, a discursividade jornalística se reflete no trabalho de um sujeito que não é a origem do dizer, mas funciona pela “ideologia” e pelo “inconsciente” na construção dos sentidos. Por intermédio do jornalista fala uma voz sem nome. Cabe ao jornalista, portanto, colocar em funcionamento uma prática discursiva operada por redes de memórias produzindo determinados “efeitos de sentido”.

REFERÊNCIAS

ALBERGARIA, Roberto. **O que é identidade cultural**. Disponível em: <<http://www.sbpccultural.ufba.br/identid/semana1/alberga.html>>. Acesso em: 10 de maio 2015.

_____. **Praia vira palco no teatro do prazer**. Entrevista ao jornal *Linha Direta*, n.51. Salvador: outubro de 1995.

ALTHUSSER, L. P. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

AZEVEDO, Aloízio de. **O cortiço**. São Paulo: Moderna, 1997.

BAKHTIN M. (Voloshinov, V.N.-1929). **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo, Hucitec, 1992.

_____. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BIÃO, Armindo. Matrizes Estéticas: o espetáculo da baianidade. In: BIÃO, Armindo (Org.). **Tema em contemporaneidade, imaginário e teatralidade**. São Paulo: Annablume, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BRANDÃO, H. N. **Introdução à análise do discurso**. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2004.

BRASIL, Roberta. Delicado Equilíbrio. **Zero Hora**, p.6, 14 abr. 2002.

BUCCI, Eugênio. Prefácio: Por que falar de televisão? In: _____. **Brasil em tempo de TV**. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2000.

_____. **Brasil em tempo de TV**. São Paulo: Boitempo, 1997.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

CHAUÍ, Marilena. **Simulacro e poder: uma análise da mídia**. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.

COURTINE, Jean-Jaques. O chapéu de Clementis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: INDURSKY, Freda. **Os múltiplos territórios da Análise do Discurso**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999. p. 15-22

_____. MARANDIN, J. M. **Quel objet pour l'analyse du discours**. Lille: Press Universitaires de Lille, 1981.

CUNHA, Eneida L; “Dentro e fora da nova ordem mundial: a cor da paisagem da cidade”. In: GOMES, R.C; MARGATO, I. **Espécies de espaços**. Belo Horizonte: Editora UFMG (prelo), 2007.

CUNHA, Eneida L; BACELAR, Jéferson; ALVES, Lizir A. Bahia: colonization and cultures. In: VALDEZ, M. e KADIR, D. Bahia: colonização e culturas. New York: Oxford Univ. Press, 2004. p. 551-565. Vol. II (versão em português fornecida pelos autores).

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** São Paulo: Rocco, 1986.

DIAS, C. P. **Sujeito, sociedade e tecnologia**: a discursividade da rede (de sentidos). São Paulo: Hucitec Editora, 2012.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. **Glossário de termos do discurso**. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

FERRÉS, Joan. **Televisão subliminar**: socializando através de comunicações despercebidas. Porto Alegre: Artmed, 1998.

FONSECA, Edson Nery da (Org.). **Bahia e baianos** / Gilberto Freyre. Salvador: Fundação das Artes; Empresa Gráfica da Bahia, 1990.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

FREITAS, M. T. de A. Nos textos de Bakhtin e Vygotsky: um encontro possível. In: BRAIT, B. **Bakhtin, dialogismo e construção de sentido**. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**; volume 4; n.10. 1989.

GONTIJO, S. **O livro de ouro da comunicação**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

GREGOLIN, M.R.V. Análise do discurso e mídia: a (re)produção de identidades. **Comunicação, mídia e consumo**. São Paulo, 4, n. 11, nov. 2007, p. 11-25

IPHAN. Registro da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil. Processo nº 01450.002863/2006-80 Parecer nº 031/08. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parecer%20Capoeira.pdf>>. Acesso em 10 de janeiro de 2016.

INDURSKY, Freda. Discurso, língua e memória: estrutura e acontecimento. **Organon**, v. 17, no. 35: 101-122, 2003.

JAKOBSON, R. **Linguística e Comunicação**. 20 ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

JORDÃO, Clarissa Menezes. MARTINEZ, Juliana Zeggio. **Fundamentos do Texto em Língua Inglesa II**. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2009

KURTH, Estela. Representação das emissoras regionais na grade nacional de programação das redes de televisão. **Estudos em Jornalismo e Mídia**. Vol. 3. Nº 1 (2006). Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br>>. Acesso em: 23 set. 2015.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: _____. **História e memória**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. O discurso do novo governador. **A Tarde**, 16 de março de 1979.

MAGGIE, Ivonne. O feitiço da antropologia. In: BACELAR, Jéferson, PEREIRA, Cláudio (Orgs.). **Vivaldo da Costa Lima: um intérprete do Afro-Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2007.

MAIOR, Marcel Souto. **Almanaque Tv Globo**. São Paulo: Globo, 2006.

MALDIDIER, Denise. A **inquietação do discurso**: (re)ler Michel Pêcheux hoje. Tradução de Eni Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MARIANO, Agnes. **A invenção da baianidade**. São Paulo: Annablume, 2009.

McLUHAN, Marshall. Aula sem paredes. In: CARPENTER, Edmund & McLUHAN, Marsall (orgs.). **Revolução na Comunicação**. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

MELUCCI, Alberto. **O jogo do Eu**: a mudança de si em uma sociedade global. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2004.

MILNER, Jean-Claude. **O amor da língua**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. (Org.) **Discursos de identidades**: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2003.

MORONI, Alyohha de Oliveira e OLIVEIRA FILHA, Elza Aparecida. **Estereótipos no telejornalismo brasileiro**: identificação e reforço. Biblioteca on-line de ciências da comunicação, 2008. Disponível em <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/moroni-alyohha-oliveira-elza-estereotipos-no-telejornalismo.pdf>>. Acesso em: 10 de abril de 2015.

MOURA, Milton. Identidades: construção de identidades, identidade local, regional, nacional, baianidade, brasilidade, identidade e militância. In: RUBIM, Antonio Albino (org.). **Cultura e Atualidade**. Salvador: EDUFBA, 2005.

_____. **Carnaval e baianidade**: arestas e curvas na coreografia de identidades no carnaval de Salvador. (Tese de Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas). Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: Página 555, 2005.

ORLANDI, E. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. (Org.). **Michel Pêcheux e a análise do discurso**: uma relação de nunca acabar. São Carlos: Claraluz, 2005.

_____. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. **Interpretação**: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. 4. ed. Campinas: Pontes, 2004.

_____. **Discurso e texto**: formulação e circulação dos sentidos. 4 ed. Campinas: Pontes, 2001.

_____. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

_____. **A leitura e os leitores**. Campinas: Pontes, 1998.

_____. **Terra à vista!** discurso do confronto: velho e novo mundo. Campinas, Editora da Unicamp, 1990.

PÊCHEUX, Michel. **Discurso**: estrutura e acontecimento. 3. ed. Campinas-SP: Pontes, 2002.

_____. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre [et al.]. **Papel da Memória**. Campinas, São Paulo: Pontes, 1999.

_____. Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, Francoise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de M. Pêcheux. Campinas: Editora da Unicamp, 1997a.

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução Eni Orlandi. Campinas: UNICAMP, 1997b.

PEREIRA, Marcos Emanuel. **Psicologia social dos estereótipos**. São Paulo: E.P.U., 2002.

PINHO, Osmundo S. de Araújo. Só se vê na Bahia: A imagem típica e a imagem crítica do Pelourinho afro-baiano, p. 102. In: Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. UFBA, 2007

_____. A Bahia no fundamental: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. In: **Rev. bras. Ci. Soc. [online]**. Feb. 1998, vol.13, no.36 [Acesso em 19 abril 2015]. Disponível na <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000100007&script=sci_arttext>.

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. Annablume, 2004.

PINTO, Roque. **A Bahia reimaginada**: como transformar um velho entreposto comercial em um novíssimo produto de tradições. Congresso Virtual de Turismo (NAYA), 2001.

POPPER, Karl. **Televisão**: um perigo para a democracia. Lisboa: Gradiva Publicações, 1995.

POSSENTI, Sírio. Estereótipos e identidade: o caso nas piadas. In: _____. **Os limites do discurso**: ensaios sobre discurso e sujeito. Curitiba/PR: Criar Edições, 2004.

PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo, D.P.&C., 1928.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

RISÉRIO, Antonio. **Uma história da Cidade da Bahia**. 2. ed. Rio de Janeiro: VERSAL, 2004.
_____. **Caymmi**: uma utopia de lugar. São Paulo: Perspectiva. Salvador: COPENE, 1993.

_____. Bahia com “H”. In: Reis, José João (org.). **Escravidão e invenção da Liberdade**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988, p. 146.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. **ACM**: poder, mídia e política. Salvador, 2001

RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem pitoresca através do Brasil**. Livraria Martins, São Paulo, 1940.

SANSONE, Lívio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. **Mana** [online]. 2000, vol.6, n.1, pp.87-119. ISSN1678-4944. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132000000100004>>.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

TEIXEIRA, Cid. Entrevista. In: **Pré-textos para discussão (Baianidade)**. Salvador. UNIFACS, 1996, v.1, n.1, p.9-13.

TEMER, Ana Carolina Rocha Pessoa. A importância histórica da televisão e do telejornalismo na padronização cultural no interior do Brasil. **Comunicação & Mercado/UNIGRAN** - Dourados - MS, vol. 01, n. 02 – edição especial, p. 8-23, nov. 2012.

TRAQUINA, Nelson. **Teorias do jornalismo**. Porque as notícias são como são. Florianópolis: Insular, 2004.

_____. **O estudo do jornalismo no século XX**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In. SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.p. 7-72.

ZANLORENZI, Elisete. **O mito da preguiça baiana**. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: USP. 1998.