



Diálogos

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v20n2>

ISSN 2177-2940
(Online)

A2

ISSN 1415-9945
(Impresso)

Memória e interdição da palavra proibida macaco em regiões de cangaço

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v20n2.34572>

Francisco de Freitas Leite

Doutor em Linguística. Professor Adjunto do Departamento de Línguas e Literaturas da URCA, Crato/CE. E-mail: freitas_leite@hotmail.com

Maria Regina Baracuh

Doutora em Linguística. Professora Associada do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas e do Programa de Pós-graduação em Linguística da UFPB, João Pessoa/PB. E-mail: mrbaracuh@hotmail.com

Edson Soares Martins

Doutor em Letras. Professor Adjunto do Departamento de Línguas e Literaturas da URCA, Crato/CE. E-mail: edsonmartins65@hotmail.com

Palavras-chave:

História; Cultura; Linguagem;
Análise do discurso

Keywords:

History; Culture; Language;
Discourse analysis.

Palabras Clave:

Historia; Cultura; Lenguaje;
Análisis del discurso

Resumo

Este artigo problematiza, sob o ponto de vista teórico da Análise do Discurso francesa, por que, em algumas regiões do Nordeste brasileiro, há quem evite pronunciar a palavra *macaco* e opte por usar em seu lugar outras palavras, tais como *dezesete*. A hipótese defendida é a de que essa prática cultural-discursiva, entendida aqui como uma forma de interdição, ocorre basicamente em regiões sertanejas onde a memória do cangaço é ainda marcadamente diluída no cotidiano. A partir da análise de discursos presentes no dia a dia, este artigo pretende contribuir para uma compreensão mais acurada de uma particularidade sociocultural brasileira.

Abstract

Memory and interdiction of the forbidden word *macaco* (monkey) in the domains of *cangaço* (banditry)

This article discusses from the theoretical point of view of the French Discourse Analysis why, in some regions of the Brazilian Northeast, some people avoid pronouncing the word *macaco* (monkey) and choose to use other words instead, such as *dezesete* (seventeen). The hypothesis put forward is that this cultural-discursive practice, understood here as a form of interdiction, occurs basically in up-country regions where the memory of *cangaço* (banditry) still is markedly diluted in daily life. From the analysis of discourses present on a daily basis, this paper aimed at providing a more accurate understanding of a Brazilian socio-cultural particularity.

Resumen

Memoria e interdicción de la palabra prohibida *mono* en regiones de *cangaço*

Este artículo discute, desde un punto de vista teórico del Análisis del Discurso francés, por qué, en algunas regiones del Nordeste brasileño, hay personas que evitan pronunciar la palabra *mono* y optan por usar en su lugar otras palabras, como la palabra *diecisiete*. La hipótesis planteada es que esta práctica cultural-discursiva, entendida aquí como una forma de interdicción, se produce fundamentalmente en las regiones del interior del Nordeste brasileño, donde el recuerdo del cangaço sigue marcadamente diluida en el día a día. A partir del análisis de los discursos presentes hoy en día, este trabajo pretende contribuir para una comprensión más precisa de una particularidad sociocultural brasileña.

Considerações iniciais

Em algumas ocorrências discursivas cotidianas e orais frequentes entre muitas pessoas do Nordeste brasileiro, sobretudo aquelas que vivem em zonas rurais ou em cidades interioranas, observamos que a palavra *macaco* é impronunciável porque é tida como azarenta. Em vez dela, essas pessoas usam outras palavras, tais como *dezesete*, *pula-pula*, entre outros curiosos e pitorescos termos regionais.

Atua nessa prática cultural-discursiva tipicamente sertaneja uma interdição que ainda não foi devidamente analisada? Qual o papel da história e da memória nesse efeito de sentido proibitivo da palavra *macaco*? Qual é a formação discursiva dos sujeitos em questão e por que nela a palavra *dezesete* pode substituir sem interdição a palavra *macaco*? Essas são algumas das questões que se apresentam e que nos instigam na realização deste estudo.

Nossa hipótese relativa ao fato de a palavra *macaco*, em algumas regiões do Nordeste brasileiro, ser considerada agourenta e proibida e de em seu lugar ser usada outra palavra (*dezesete*, por exemplo) é que tal prática discursiva e sociocultural ocorre basicamente em regiões sertanejas onde teve influência direta o cangaço e que a razão de tal prática pode ser compreendida seguindo-se a ideia foucaultiana de que:

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2010b, p. 8-9).

Metodologicamente orientados pelo ponto de vista teórico da Análise do Discurso francesa (AD), procedemos às descrições e

análises dos discursos (orais ou escritos) em que se encontram os enunciados *macaco* e *dezesete* para alcançar os seguintes objetivos: identificar o procedimento de controle do discurso denominado interdição; rastrear vestígios de história e de memória constitutivos dos efeitos de sentido desses enunciados; e focar a análise, sobretudo, no enunciado *macaco*, considerando a formação discursiva dos sujeitos em pauta.

Analisamos o enunciado *macaco* a partir de um *corpus* de discursos escritos coletados em cordéis, em *blogs* e na literatura científica com temática sobre o Nordeste brasileiro e/ou sobre o cangaço. Consideramos, porém, o enunciado *dezesete* (entre outros usados no lugar da palavra *macaco*) a partir de ocorrências reconhecidas como tradicionais e típicas de discursos orais de muitos sujeitos do Nordeste brasileiro (independentemente das temáticas), mas que, infelizmente, não encontramos em nenhum registro eletrônico ou impresso.

Em consonância também com as ideias da Nova História, não nos interessa pesquisar apenas as grandes obras literárias ou os documentos oficiais; interessa-nos sim o cotidiano dos homens comuns, de quem, como diz a linguista Nádea Regina Gaspar, “[...] romances, narrações escritas ou orais, poemas, contos, atas, túmulos, instituições, objetos de uma maneira geral, filmes, cartas, costumes, entre outros, passam a ser considerados, então, documentos históricos” (GASPAR, 2003, p. 72).

Desse modo, enfim, como forma de mais acuradamente compreender nosso cotidiano (tão marcado pela história e pelas tradições) e até mesmo de resgatar parte de nossas memórias, justificamos a relevância dessa temática e destacamos o nosso interesse por investigá-la.

Aspectos teóricos da Análise do Discurso francesa

A Análise do Discurso de linha francesa não é uma área interdisciplinar, para onde

confluem conceitos e teorias de várias outras áreas. Ela é, na verdade, uma disciplina de entremeio, ou seja, a AD constitui-se como uma área teoricamente delimitada que nem é só Linguística, nem só História, nem só Psicanálise, mas onde se encontram conceitos advindos dessas outras ciências que foram ressignificados. O conceito de discurso da AD, por exemplo, não é exatamente igual ao da *parole* saussuriana; o conceito de ideologia na AD é distinto do da ideologia marxista; o sujeito para a AD não é o mesmo da psicanálise freudiana. Neste campo do saber, o discurso é o lugar de entrelaçamento do linguístico (forma material da língua) com o histórico (dimensão social); um espaço em que saber e poder se articulam (quem fala, fala de um lugar social, a partir de um direito reconhecido institucionalmente).

O sujeito, para Pêcheux, é entendido como um ser social que não é livre para dizer o que quer em qualquer lugar. Tal sujeito é estudado pela AD não como um indivíduo, mas a partir das posições (médico, pai, cantor, operário etc.) que pode assumir dentro de um dado discurso, posto que o sujeito é uma construção discursiva. Além disso, é compreendido como um ser assujeitado em três níveis: o simbólico, posto que só pode se comunicar segundo as regras linguísticas, isto é, ele fala e escreve conforme as regras estruturais da língua; o ideológico, pois nenhum dizer é neutro, mas ele se liga a uma dada ideologia; e o nível do inconsciente, vez que, sob a influência de Lacan, Pêcheux acredita que a linguagem do sujeito é atravessada pelo inconsciente, perceptível nos lapsos, ambiguidades, equívocos, constitutivos do discurso.

Sobre a concepção foucaultiana de sujeito, podemos ler em texto de Judith Revel que “[...] o pensamento de Foucault apresenta-se, desde o início, como uma crítica radical do sujeito tal como ele é entendido pela filosofia ‘de Descartes a Sartre’, isto é, como consciência solipsista e a-histórica, auto-constituída e absolutamente livre” (REVEL, 2005, p. 84),

posição crítica esta que, podemos dizer, não era diferente em Pêcheux, para quem a noção de sujeito sempre foi, pois, a de uma construção discursiva, de um lugar social, de um sujeito representante de uma classe e atravessado pelo inconsciente, um sujeito lacaniano (nunca confundido com a ideia de sujeito empírico).

Na terceira época da AD francesa, sobretudo por conta das contribuições de Foucault e dos historiadores da Nova História, Pêcheux passa a se interessar menos pelos conceitos de ideologia e de luta de classes (ligados à ideia de aparelhos ideológicos do Estado e marcadamente marxistas) e se volta para as relações de poder dispersas no cotidiano, seguindo uma tendência marcadamente foucaultiana, interessando-se por uma “[...] história menor feita de uma infinidade de traços silenciosos, de narrativas de vidas minúsculas, de fragmentos de existências” (REVEL, 2005, p. 58).

Em relação ao conceito de formação discursiva (FD), formulado por Pêcheux (que tomou emprestado o termo de Michel Foucault), podemos entender que ele diz respeito ao “[...] que pode e deve ser dito” (PÊCHEUX; FUCHS, 1990, p. 166), sempre se partindo de uma posição numa dada conjuntura, possuindo “[...] ao mesmo tempo um **caráter regional** e um caráter de classe” (MALDIDIÉ, 2003, p. 65, grifo da autora). Entretanto, na terceira época da AD francesa, a ideia de formação discursiva é reformulada sob a égide da heterogeneidade, sendo entendida como um espaço constitutivamente invadido e atravessado por elementos (na forma de pré-construídos e de discursos transversos) de outras formações discursivas.

A relação entre FD e história se dá através da memória, do interdiscurso, dos discursos transversos, dos pré-construídos, das posições-sujeitos diferentes que se confrontam e que, sendo históricas, contribuem também para essa heterogeneidade da FD. Uma FD é, assim, um espaço constitutivamente trespassado por

diferentes discursos oriundos de diferentes momentos na história e de diferentes lugares sociais também, de modo que numa mesma FD coexistem elementos advindos de outras FDs, os quais podem se contradizer ou mesmo se refutarem.

Segundo Michel Foucault, é possível circunscrever uma formação discursiva quando:

[...] se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações) (FOUCAULT, 2010a, p. 43).

Assim, destacamos que, em uma FD, há dispersão e regularidade dos acontecimentos discursivos, da memória discursiva com os apagamentos/interdições e esquecimentos, todavia “[...] embora seja passível de descrição por suas regras de formação, por suas regularidades, ela não é una, mas heterogênea, não de forma acidental, mas constitutiva” (GRANGEIRO, 2007, p. 39).

Ademais, lembremos que, para a AD, o sentido, ou melhor, o efeito de sentido nunca é visto imanentemente (como estando na palavra ou no texto *per se*). O sentido, na verdade, é uma construção, sempre visto como efeito de processo discursivo que necessariamente envolve as formações discursivas dos sujeitos e o interdiscurso, este que é da ordem do histórico, do domínio da memória discursiva e que podemos ainda considerar como a exterioridade constitutiva do sentido e que tem a ver com os discursos que se inter-relacionam.

Nas palavras de Pêcheux e Fuchs (1990, p. 169, grifo dos autores), “[...] o **sentido** de uma sequência só é materialmente concebível na medida em que se concebe esta sequência como pertencente necessariamente a esta ou àquela formação discursiva (o que explica, de passagem, que ela possa ter vários sentidos)”, isto é, em outras formações discursivas, uma sequência

(uma palavra, por exemplo) poderá ter outros efeitos de sentido. Analisar, pois, o efeito de sentido de uma sequência (um enunciado, uma palavra) somente é possível se considerarmos antes a formação discursiva a que ela pertença. É assim também que Sírio Possenti chama a atenção para “[...] o caráter necessariamente histórico dos sentidos” (POSSENTI, 2003, p. 42).

Sobre tal questão, podemos ainda destacar que:

O sentido não está nas palavras, preso na linearidade do significante. Ao contrário, ele é móvel, escorregadio, tem realmente **mil faces secretas** que podem ser apreendidas pela formação discursiva em que está inserido, tendo em vista que, para a Análise do Discurso, a linguagem não é neutra, ela apresenta significado através da relação com a História; o sentido é construído no funcionamento discursivo, sendo preciso questionar a evidência do sentido (NASCIMENTO, 2010, p. 44-45, grifo da autora).

Segundo Michel Pêcheux, “[...] todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro” (PÊCHEUX, 1990, p. 53). Esse deslocamento dos sentidos está diretamente relacionado ao fato de que a língua tem uma opacidade constitutiva; é lugar do jogo, do equívoco, da falta, de modo que o sentido de um enunciado qualquer só pode ser analisado em relação à sua exterioridade. Para sintetizar, os sentidos de um texto não são transparentes, não estão ‘prontos’ para serem lidos e entendidos, ao contrário, só podem ser analisados na rede discursiva, no entrelaçamento de vozes que remetem a discursos outros. Assim, a pretensa homogeneidade, unidade de um texto, assim como a evidência dos sentidos são efeitos ideológicos. A ideologia faz parecer que um dado discurso é transparente e homogêneo, mas, na verdade, ele é constitutivamente opaco e disperso, por isso “[...] as palavras, expressões e proposições, etc. mudam de sentido segundo as

posições sustentadas por aqueles que as empregam” (PÊCHEUX, 1988, p. 160).

O sentido, portanto, não se apreende apenas em nível de intradiscurso. Sobretudo, sua legibilidade advém do interdiscurso, ou seja, a exterioridade constitutiva do sentido, que é da ordem do histórico, do domínio da memória discursiva, onde, como diz J. J. Courtine, “[...] ressoa [...] somente uma *voz sem nome*” (COURTINE, 1999, p. 19, grifo do autor).

Em relação ao enunciado, no campo da AD francesa, lembremos que ele é a unidade básica de análise. Embora seja único, pois só produz efeito de sentido na formação discursiva a que se liga, tem uma materialidade linguística (sua estrutura, sua forma) que pode ser repetível. Considerado por Foucault ‘um nó em uma rede’, o enunciado sempre deve ser analisado ‘em relação a’ outros enunciados, que o antecedem e o sucedem, portanto, seu sentido nunca é apreendido se desconsiderada a exterioridade (histórica), que lhe é constitutiva. Como bem diferenciado por Foucault (2010a), enunciado não se confunde com frase, proposição, ou ato de fala, nem seu conceito remete a uma abordagem estrutural de partes constitutivas. Em outras palavras, podemos entender que um enunciado “[...] é justamente a **função enunciativa**: o fato de ele ser produzido por um sujeito em um lugar institucional, determinado por regras sócio-históricas que definem e possibilitam que ele seja enunciado” (GREGOLIN, 2006, p. 89, grifo do autor). A palavra *macaco*, por exemplo, pode ser considerada um enunciado de um discurso maior em que ela se insira; mas, estando isolada, não é possível se dizer se tem o efeito de sentido de xingamento preconceituoso e racista ou o de apelido para insultar soldado de volante. O efeito de sentido só se revela quando consideradas as condições de produção, ou seja, quando se conhecem os elementos que “[...] constituem a instância verbal de produção do discurso: o contexto histórico-social, os interlocutores, o lugar de onde falam e a imagem que fazem de si,

do outro e do referente” (BRANDÃO, 2004, p. 105).

Para encerrarmos esta seção concernente aos elementos teóricos da Análise do Discurso francesa mobilizados neste estudo, queremos destacar que, em seu livro *A Ordem do Discurso*, Michel Foucault questiona: “[...] mas o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde afinal está o perigo?” (FOUCAULT, 2010b, p. 8).

Em relação a tais questionamentos, salientemos que:

O filósofo em questão define a interdição como um procedimento de controle e delimitação do discurso. Ele afirma que todo discurso se insere em uma ordem, que é perpassada por coerções de ordem linguística e social. Por isso, o sujeito do discurso não tem o direito de dizer tudo, em qualquer circunstância para qualquer pessoa. Seus dizeres são controlados socialmente e muitos sofrem interdição. Por isso, a Análise do Discurso não restringe suas análises somente ao nível linguístico, mas as amplia para o nível das relações sociais, que incluem os sujeitos e as relações de poder (LEITE, 2009, p. 18).

Sobre tal procedimento social de controle dos discursos, diz o filósofo francês:

Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. **Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições** que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar (FOUCAULT, 2010b, p. 9, grifo nosso).

Um desses três tipos de interdições, o tabu do objeto, ou ‘o que não se pode falar’, é que focalizamos neste estudo, problematizando o porquê de a palavra *macaco* ser frequentemente evitada em alguns discursos cotidianos de sujeitos do interior do Nordeste brasileiro.

Memória do cangaço e interdição da palavra *macaco*

Câncer e *demônio* são algumas das inúmeras palavras consideradas tabus por muitas pessoas, sendo seu uso evitado, em geral, por conta da concepção popularizada de que *nomen est omen* (um nome é um agouro), ou, mais especificamente, por conta de suas referências indesejadas, temidas ou pelo que elas são ou podem trazer a quem as pronuncia. Nosso interesse neste estudo, todavia, não é somente apontar mais um exemplo de palavra agourenta, mas sim perscrutar a gênese da interdição da palavra *macaco* rastreando, sobretudo, história e memória desta prática cultural-discursiva sertaneja.

O uso pelos cangaceiros da palavra *macaco* como alcunha de soldado de polícia (e, por extensão, de militares) é largamente conhecido, inclusive, na literatura científica, como, por exemplo, registra o linguista brasileiro Klebson Oliveira: “As forças formadas por soldados para combater essa manifestação de banditismo eram chamadas de ‘volantes’, porém ‘macacos’ para os cangaceiros” (OLIVEIRA, 2008, p. 226); e o historiador norte-americano Billy Jaynes Chandler: “Um deles [um cangaceiro] queria matar também o carcereiro, mas Lampião não deixou, dizendo que era um civil e não **um macaco**, palavra esta com que os cangaceiros, sarcasticamente, apelidaram os soldados” (CHANDLER, 1980, p. 139, grifo do autor).

A literatura popular e os novos diários *on-line* da *web* (entre tantas outras formas de comunicação escrita ou oral) possuem vários exemplos de como esse uso se mantém vivo na memória, sobretudo, do povo nordestino. Vejamos algumas ocorrências do enunciado *macaco* a partir de discursos escritos em cordéis e em *blogs* cuja temática principal é o cangaço.

No cordel *O cangaceiro Jararaca*, encontramos a seguinte estrofe:

Em São Paulo e Porto Alegre
Lutou pela infantaria
Ao dar baixa regressou
Pra Buíque onde vivia
E dizem que Lampião
Não gostava dele não
Porque foi **macaco** um dia (DEUSDEDIT,
[198-?], p. 5, grifo nosso).

Nesse mesmo cordel, encontramos esta outra estrofe:

Ao lado da de Colchete
U’a sepultura cavada
Jararaca com algemas
E sem poder fazer nada
Foi logo tudo entendendo
E aos macacos dizendo
“Covardia desgraçada...!” (DEUSDEDIT,
[198-?], p. 8, grifo nosso).

Nessas duas ocorrências, o enunciado *macaco* (ou seu plural *macacos*) tem o efeito de sentido de *militar* com perceptível carga de desprezo acrescida, como era comum aos cangaceiros usarem ao se referirem aos soldados.

No cordel intitulado *O encontro do meu pai com Lampião*, encontramos, em duas estrofes, a palavra *macacada*, que também era usada pelos cangaceiros com o efeito de sentido escarnecedor de tropa de soldados (numa espécie de coletivo de *macaco*), como se vê nas estrofes 6^a e 10^a, respectivamente transcritas abaixo:

Quando se aproximou
Do menino a **macacada**
Um soldado exclamou:
“cuidado é emboscada”
o meu pai se avexou
e o burrinho ele puxou
para o canto da estrada.

[...]

O resto da **macacada**
Olhava para o menino
Sorria em gargalhada
Do medo do pequenino
Se ali fosse Lampião

Pensou em meditação
Seria igual o cretino? (FANKA, [199-?], p. 2-3, grifo nosso).

Também no cordel intitulado *A volta de Lampião*, encontramos uma ocorrência da palavra *macacada* com efeito de sentido zombeteiro de coletivo de *macaco* (soldado). Eis a ocorrência, na 3ª estrofe:

Disseram que Lampião
Não morreu na emboscada
Tinha fugido pra longe
Antes da tal enrascada
Sumiu no ôco do mundo
Enganando a **macacada** (SOARES, [200-?], p. 1, grifo nosso).

Em alguns *blogs* que abordam a questão do cangaço, encontramos também registros do uso pelos cangaceiros da palavra *macaco* para se referir depreciativamente a soldado, tais como este em que entre parênteses aparece uma espécie de aceção do termo:

À noite o delegado João Jerônimo fez um baile para os facinoras dançarem. A cidade transformou-se numa festa. A sanfona roncava, o xaxado comia no centro e os bandidos bebiam e dançavam. Às quatro horas da manhã Antônio Silvino chamou o delegado e disse: – João, eu vou indo e estou sentindo cheiro de **macacos (soldados)** por perto, mas me dê um recado a eles. Diga ao Comandante da Volante que não vão atrás de mim não que eu estou cansado, pois dancei à noite toda e um homem cansado não corre, briga! Disse isso e saiu logo. Depressa como os cangaceiros chegaram depressa se foram (MELO, 2015, grifo nosso).

A palavra *macacada*, com efeito de sentido desprezível de coletivo de *macaco* (soldado), usada pelos cangaceiros também aparece registrada neste mesmo *blog*, como vemos neste trecho:

Os primeiros homens chegaram a quase 10 metros dos primeiros paredões de pedras [...] quando ouviram o grito do Capitão Antônio Silvino: – Fogo na **macacada!** O final de seu comando foi abafado pelo som dos disparos em cima dos **soldados** (MELO, 2015, grifo nosso).

No texto abaixo, há uma reprodução de uma suposta fala de Lampião em que ele usa a palavra *macacos* para se referir pejorativamente aos soldados da polícia:

Lampião fez privinição quiném experimentado cabo de guerra:

“Os **macacos** não vêem todos juntos, não. Antônio Matilde, sustente no fogo os que chegarem no coice. A gente só faz fogo quando os primeiros chegarem na frente da casa. Espere o sinal meu. Não gastar munição à toa. Se a gente tem de fugir é por detrás, pelo rio. Mas esperem eu dar o sinal” (MASCARENHA, 2015, grifo nosso).

Consideramos relevante notar que para os próprios companheiros os cangaceiros usavam também palavras relativas aos animais. O trecho abaixo registra a palavra *cabra* em um depoimento do cangaceiro Ângelo Roque, o Labareda, para se referir a seus homens:

Nóis cheguêmo na caatinga de MARANDUBA, pru vorta di maio dia, i tratemo di discansá i fazê fogo prôs dicumê, i nóis armoçá. Mas a gente num si descôidava um tico, i nóis sabia qui as volante andava pirigosa. Inquanto nóis discansava, botemo imboscada forte, di déiz **cabra** pra atacá us **macaco** qui si proximasse (BARBOSA, 2015, grifo nosso).

A palavra *cabra* também possuía nos discursos dos cangaceiros outra equivalente a seu coletivo, era a palavra *cabroeira* (de largo uso oral ainda no Nordeste brasileiro). A palavra *cabra*, entretanto, não é, em nossos dias, considerada maldita, não sendo, portanto, interdita; pelo contrário, vemo-la sendo ainda largamente usada em expressões, tais como *cabra da peste*, para se referir a alguém valente e destemido, sem nenhuma proibição de seu uso.

Poderíamos pensar que a palavra *cabra* associava-se a cangaceiro, enquanto a palavra *macaco* associava-se a soldado. Os cangaceiros, apesar da violência com que atuavam, ficaram na história como destemidos heróis da resistência contra as opressões dos coronéis que detinham

o poder local e exerciam a justiça de forma arbitrária, enquanto que os soldados das volantes ficaram marcados na história como os traiçoeiros, os mercenários, os paus-mandados do governo nem sempre dignos de serem admirados. Vemos comumente ainda hoje em diversos discursos se dizer com honra, por exemplo, “sou cabra da peste” (ASSARÉ, 2002, p. 322), mas não encontramos quem diga com honra: *Sou macaco do governo* ou algo do tipo. Essa é uma possibilidade de interpretação para que compreendamos as motivações socioideológicas e históricas para que a palavra *cabra* não seja amaldiçoada nem interdita, diferentemente da palavra *macaco* que hoje em dia é tida como agourenta.

Na atualidade, não há mais cangaceiros, como também não há mais soldados de volante, a quem os cangaceiros chamavam de *macacos*. Tropa militar, sem artilharia e sem bagagem, a volante podia, em tese¹, deslocar-se rapidamente, *voando* (daí a ideia de volante, do participio presente – *volans, volantis*: que voa – do verbo latino *volare*: voar), perseguindo os cangaceiros. Ao modo dos caçadores, soldado de volante estava também sempre à espreita de comparsas, coiteiros (protetores), parentes ou amigos (verdadeiros ou presumidos) de cangaceiro. Essas tropas militares, contudo, só existiram em função da existência dos cangaceiros, então, tendo sido mortos ou presos tais bandoleiros, acabaram-se as volantes.

Não podemos, todavia, apressadamente achar que o cangaço no seu todo acabou após a decapitação dos dois principais comandantes de bandos de cangaceiros, Lampião e Corisco, ou após terem sido presos ou assassinados os últimos cangaceiros antes do fim da primeira metade do século XX, nem acreditar que nesse passado tudo que se referia ao cangaço (inclusive as lembranças das atrocidades feitas por

cangaceiros e policiais) tenha sido enterrado e esquecido. Devemos lembrar, por exemplo, que Dadá, cangaceira mulher de Corisco, morreu apenas em 1994; Expedita Ferreira, filha de Lampião e Maria Bonita, ainda é viva; sem falar em tantos outros coiteiros, amigos, parentes ou contemporâneos dos cangaceiros que ainda continuam vivos (octogenários, nonagenários ou centenários) como testemunhas desse passado não tão distante. Não podemos nos esquecer de que ainda hoje, em histórias, causos, anedotas, filmes, músicas, *blogs*, indumentárias, artesanatos, literatura etc., perpetua-se a memória do cangaço no Nordeste brasileiro.

A estrofe seguinte integrante de uma *poesia matuta*, sugestivamente intitulada *Coisas do meu sertão*, ilustra como essa memória do cangaço e de Lampião vive como uma das *coisas* presentes na cultura e no cotidiano nordestino:

Bila de aço, pinhão
 Jarra, caneco e caneca
 Palmatória na lição
 Bola de pano e peteca
 Barrica, taxo, ancoretta
 Carabina e baioneta
 Lampião, Muié rendêra
 Manzapo e bolo de massa
 Gingibirra na cachaça
 Santo feito de madêra (FRANÇA, 1985, p. 67).

Ainda hoje também vemos referências a Lampião, o maior e mais famoso dos cangaceiros, tais como: *Surge um novo Lampião no Nordeste*, para se falar de um novo bandido audacioso, ou violento ou famigerado, ou por causa de qualquer outro adjetivo que o associe àquele célebre cangaceiro.

A despeito de existirem diversas imagens idealizadas, devemos não nos esquecer, todavia,

1 Dizemos ‘em tese’ porque, “[...] apesar do nome, a rapidez não era uma de suas características, pois, como os bandidos, andavam a pé” (CHANDLER, 1980, p. 58).

de que, nas regiões de cangaço², viver entre os embates de cangaceiros e soldados era para a população sertaneja, no mínimo, aflitivo, conforme anota Billy Jaynes Chandler:

De um modo geral, pode-se dizer que a população rural cooperava com Lampião, porque, recusar-lhe um favor era um convite a uma represália certa. Agindo assim, estavam arriscando atrair o descontentamento da polícia, e muita gente sofreu nas mãos das **volantes**, que eram tão temidas quanto os cangaceiros (CHANDLER, 1980, p. 60, grifo do autor).

Foram muitas, de diversas maneiras e sob várias alegações que soldados cometeram atrocidades contra a população sertaneja, um pouco das quais podemos, por exemplo, vislumbrar nesta passagem recolhidas pelo historiador Frederico Pernambucano de Mello a partir de anotações do árabe Benjamin Abrahão, que, na década de 1930, conviveu com cangaceiros, inclusive, filmando-os:

Na divergência entre a polícia e os cangaceiros, os soldados que têm inimigos no interior, matam-nos e dizem que eram amigos dos cangaceiros. Os soldados levam as armas do povo, boas armas, e as vendem para outros. Os soldados vestem-se como cangaceiros. Compram punhais grandes, fiado, e não pagam. Comem gado, carneiro, e a maioria não paga. Os soldados ordenam aos parentes dos cangaceiros que abandonem suas terras e sumam. Os soldados matam diante do povo (MELLO, 2012, p. 201).

Por tais atos de terror e desmando, sobretudo, contra sertanejos inocentes, os soldados (que, em tese, deveriam reprimir o crime) eram, sem dúvida, odiados e sua presença (real ou mnemônica) era indesejada tal qual a de uma *persona non grata* em muitos rincões do interior do Nordeste.

Não podemos negligenciar, portanto, a

razoabilidade da hipótese de a interdição da palavra *macaco*, nessas regiões de cangaço, ter sua gênese (sociocultural e histórica) no temor (daquela ‘gente que sofreu nas mãos das volantes’) de se ver associado aos cangaceiros – os que usavam aquela palavra para xingar militares – e de atrair sobre si a fúria de algum policial ‘sempre à espreita’.

Dessa forma, podemos responder a uma questão inicial acerca da formação discursiva dos sujeitos envolvidos na interdição da palavra *macaco* tendo como parâmetro um certo número de enunciados que possibilitam determinar um sistema de dispersão (FOUCAULT, 2010a), com perceptível regularidade de inter-relações entre intradiscursos e um interdiscurso associado ao cangaço, às volantes, à violência e ao sertão nordestino. Em outras palavras, são sujeitos sertanejos de regiões com influência do cangaço que, em geral, interditam a palavra *macaco*, produzindo enunciados tais como: *O dezesete come banana* (em vez de: *O macaco come banana*), visto que o temor de ver seu discurso associado ao cangaço e ao banditismo e/ou a repulsa das desagradáveis lembranças das dores e sofrimentos de um tempo não muito distante que a palavra *macaco* possa trazer à tona só existe em termos desta FD.

Comprendemos, assim, que o efeito de sentido de palavra maldita e a própria interdição da palavra *macaco* não é uma manifestação fortuita, subjetiva ou resultante de uma concepção introspectiva – como poderiam pensar alguns apressados. É certo que muitos sujeitos do Nordeste brasileiro que não pronunciam a palavra *macaco* – em geral, os que ainda produzem discursos orais tais como: ‘Menino, não fala esta palavra (*macaco*), que dá azar; diga dezesete!’ ou ‘Aquele rapaz pula como um dezesete’ – não sabem ou dizem não saber explicar a origem dessa prática cultural de

2 As regiões de maior atuação dos cangaceiros eram o Cariri cearense, o sertão paraibano, o sertão pernambucano e o agreste alagoano

considerar agourenta a palavra *macaco*. Podemos, contudo, apontar esse detalhe como um exemplo de como o sujeito é atravessado pelo inconsciente, visto que, para a AD francesa, seu discurso é carregado de já-ditos onde ecoam as vozes sem nome, à semelhança de uma conjeturável explicação de que algumas pessoas talvez perpetuem tal prática cultural-discursiva por tradição, isto é, porque inveteradamente ouviram seus pais e avós dizerem isso.

De fato, quando um sertanejo diz: ‘Aquele rapaz pula como um dezessete’, a interdição da palavra *macaco* está materializada neste enunciado, pois entre os não-ditos existe a concepção de que a palavra *macaco* é maldita. Somos do entendimento de que essa maldição existe ainda hoje porque se mantém para alguns sertanejos, ainda que inconscientemente, vestígios socioculturais e históricos do temor de que alguém associe o sujeito que fala a palavra *macaco* a um cangaceiro ou a um séquito seu, o que poderia atrair sobre si uma desconfiança ou mesmo uma possível ira dos policiais de hoje; e/ou porque persiste sutilmente associado a essa palavra um triste histórico de ódio, crueldades, covardias, crimes, rivalidades e perseguições, de que se esquivam (inclusive discursivamente) muitos.

Destaquemos, a propósito, que a palavra *dezessete* não traz uma memória associada ao cangaço, pois ela está, na verdade, associada ao jogo do bicho, em que 17 é o número do macaco (o animal). Já *pula-pula* e *chimpanzé*, entre outras palavras comuns em discursos orais de sujeitos que evitam falar a palavra *macaco*, têm associação direta com a memória simiesca e não com o cangaço (e com o que ele possa trazer de reminiscências: violência, crueldade, morte etc.). Esse é um exemplo de como numa formação discursiva são produzidos discursos com elementos advindos de outras formações discursivas que, neste caso específico, são mobilizados à guisa de um estratagema dos sujeitos que, usando de enunciados carregados de memória discursiva e/ou social advindas de

outras formações discursivas (*dezessete*, *pula-pula* e *chimpanzé*, por exemplo, em vez de *macaco*), desviam-se de (ou evitam) associações interdiscursivas indesejadas e/ou repulsivas.

O argumento mais forte para a comprovação da nossa hipótese é o de que essa interdição da palavra *macaco* é observável em várias regiões do Nordeste brasileiro, entretanto basicamente ela predomina em regiões onde os cangaceiros e as volantes foram mais atuantes, que é onde a história, a cultura, a tradição e a memória do cangaço são mais evidentes ainda hoje; ou seja, sobre a palavra *macaco* ficou o estigma de um tabu e perdura sobre ela uma regra social ‘interditiva’ por evocar um passado de terror – restrita a uma formação discursiva própria do sertão nordestino influenciado pelo cangaço –, como que ecoando tacitamente no inconsciente dos sujeitos.

Queremos chamar a atenção para o fato de que, mesmo para os sertanejos nordestinos que vivem em regiões onde predominou o cangaço, não é em toda situação enunciativa que a palavra *macaco* é interdita porque tida como portadora de azar. Como parte integrante de ditados populares – tais como, por exemplo, estes apanhados entre os versos de poesias do poeta Patativa do Assaré: “Água é água e fogo é fogo / cada macaco no seu gaio” (ASSARÉ, 2002, p. 177) e “macaco véio não mete / a mão na cumbuca, não” (ASSARÉ, 2002, p. 292) – que são comuns não só na literatura popular mas também nos discursos orais do cotidiano, não há interdição da palavra *macaco*, aparentemente, por ser o ditado uma expressão estereotipada, geralmente de natureza impessoal, cuja autoridade é raramente questionada pelas classes populares (OBELKEVICH, 1997).

Nessa e em outras situações enunciativas, em que (de alguma forma) tendo sido obliterada uma potencial memória repulsiva do cangaço, não ocorre normalmente, nos discursos cotidianos e orais dos sertanejos nordestinos, a interdição da palavra *macaco*.

Considerações finais

Para a AD francesa, como vimos, o efeito de sentido de um enunciado não pode ser analisado sem levar em consideração sua exterioridade constitutiva; de modo que, por exemplo, só podemos examinar as minúcias da interdição e o efeito de sentido proibitivo da palavra *macaco* quando consideradas as suas condições de produção (situação enunciativa, ideologia, sujeitos, relações de poder, formação discursiva).

Não há mais os *macacos* das volantes que perseguiam cangaceiros, entretanto ainda há o enunciado *macaco* – em zonas rurais ou em cidades do interior do Nordeste brasileiro, carregado de história e de memória associadas ao fenômeno social do cangaço – e o medo e/ou a ojeriza que algumas pessoas têm de pronunciar-lo, posto que ainda há, no inconsciente de sujeitos sertanejos, memórias de um velho tempo de represálias por parte dos soldados (que a palavra *macaco* evoca) contra quem seja cangaceiro ou contra quem fosse ou tenha sido (mesmo que presumidamente) ligado a eles, por afinidade, por obrigação ou por admiração.

Para furtar-se dessa associação indesejada e/ou para olvidar lembranças ruins, muitos sertanejos amiúde não pronunciam a palavra *macaco* e, em vez dela, usam uma outra que não seja carregada de memória e história associadas ao cangaço (por exemplo: *dezesete*).

Neste estudo, colocamo-nos como deve fazer o analista do discurso que se coloca “[...] em posição de **entender** a presença de não-ditos no interior do que é dito” (PÊCHEUX, 1990, p. 44, grifo do autor). Dessa forma é que buscamos rastrear os não-ditos (e também os já-ditos) que se escondem sub-repticiamente a um enunciado – tal como: *Aquele menino pula como um dezesete* – até enxergarmos aí uma interdição e suas razões socioculturais e históricas.

Compreender os efeitos de sentido que são produzidos nos discursos do cotidiano,

sobretudo aqueles efeitos que revelam peculiaridades da história de grupos sociais ainda pouco estudados, como é o caso de muitos grupos sociais do Nordeste brasileiro, é relevante à compreensão da própria história do ordinário (referente ao que está na ordem do uso) dos brasileiros. Dessa forma, entendemos que este estudo – sobre a interdição da palavra proibida *macaco* em regiões de cangaço – pode contribuir para uma compreensão mais acurada de uma particularidade do nosso cotidiano, sem perdermos de vista a memória social que nos constitui enquanto sujeitos no/do discurso.

Referências

- ASSARÉ, Patativa do. *Cante lá que eu canto cá*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BARBOSA, Manoel Severo. *Maranduba por Ângelo Roque*. Disponível em: <<http://cariricangaco.blogspot.com.br/2012/02/maranduba-por-angelo-roque.html>>. Acesso em: 15 fev. 2015.
- BRANDÃO, Helena Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 2. ed. rev. Campinas: Unicamp, 2004.
- CHANDLER, Billy Jaynes. *Lampião, o rei dos cangaceiros*. Tradução de Sarita Linhares Barsted. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. (Coleção Estudos brasileiros, v. 46).
- COURTINE, Jean Jacques. O chapéu de Clémentis: observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. (Org.). *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999. p. 15-22.
- DEUSDEDIT, Jota. *O cangaceiro 'Jararaca'*. Juazeiro do Norte: [s.n.], [198-?].
- FANKA. *O encontro do meu pai com Lampião*. Juazeiro do Norte: [s.n.], [199-?].
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. *A ordem do discurso*. 20. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2010b.
- FRANÇA, José Helder. *Acorda meu Brazil: poesias matutas e outras poesias*. Fortaleza: UFC, 1985.
- GASPAR, Nádea Regina. Das trilhas da história aos trilhos da central. In: GREGOLIN, Maria do Rosário;

BARONAS, Roberto (Org.). *Análise do discurso: as materialidades do sentido*. 2. ed. São Carlo: Claraluz, 2003. p. 71-78.

GRANGEIRO, Cláudia Rejanne Pinheiro. Foucault, Pêcheux e a formação discursiva. In: BARONAS, Roberto Leiser (Org.). *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2007. p. 33-45.

GREGOLIN, Maria do Rosário. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso – diálogos & duelos*. 2. ed. São Carlos: Claraluz, 2006.

LEITE, Maria Regina Baracuhy. A interdição como dispositivo constitutivo na produção midiática de identidades nordestina. In: MILANEZ, Nilton; SANTOS, Janaina de Jesus (Org.). *Análise do discurso: sujeito, lugares e olhares*. São Carlos: Claraluz, 2009. p. 17-22.

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

MASCARENHA, Raul Meneleu. *O Guerreiro que corria atrás do vento*. Disponível em: <<http://cariricangaco.blogspot.com.br/2014/10/o-guerreiro-que-corria-atras-do-vento.html>>. Acesso em: 27 jan. 2015.

MELLO, Frederico Pernambucano de. *Benjamim Abrahão: entre anjos e cangaceiros*. São Paulo: Escrituras, 2012.

MELO, Clodoaldo. *Antônio Silvino visitou Pedra Lavrada, PB*. Disponível em: <<http://lampiaoaceso.blogspot.com.br/search?q=delegado+jo%C3%A3o+jer%C3%B4nimo>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

NASCIMENTO, Maria Eliza Freitas do. *Sentido, memória e identidade no discurso poético e Patativa do Assaré*. Recife: Bagaço, 2010.

OBELKEVICH, James. Provérbio e história social. In: BURKE, Peter; PORTER, Roy (Org.). *História social da linguagem*. Tradução de Álvaro Hattnher. São Paulo: UNESP, 1997. p. 43-81.

OLIVEIRA, Klebson. Ajuntamento de fontes para a história do português popular brasileiro: amores, desamores e outras espécies de dores. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, v. 50, n. 2, p. 217-230, jul.-dez. 2008.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Unicamp, 1988.

_____. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 1990.

PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualizações e perspectivas. In: GADET, Françoise; HAK, Tony (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Tradução de Bethania S. Mariani et al. Campinas: Unicamp, 1990. p. 163-252.

POSSENTI, Sírio. Ainda sobre a noção de efeito de sentido. In: GREGOLIN, Maria do Rosário; BARONAS, Roberto (Org.). *Análise do discurso: as materialidades do sentido*. 2. ed. São Carlo: Claraluz, 2003. p. 37-46.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SOARES, Paulo. *A volta de Lampião*. [S.l.: s.n.], [200-?].