

REVISTA
**DIÁLOGO
EDUCACIONAL**

periodicos.pucpr.br/dialogoeducacional



Linguagem e poder: performances identitárias e resistência em dispositivos discursivos contemporâneos

Language and power: identity performances and resistance in contemporary discursive devices

Lenguaje y poder: performances identitarias y resistencia en dispositivos discursivos contemporâneos

Angela Maria dos Santos Rufino ^[a] 

Cruzeiro do Sul, AC, Brasil

Universidade Federal do Acre (UFAC)

Luiz Antonio Gomes Senna ^[b] 

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Como citar: RUFINO, A. M. dos S.; SENNA, L. A. G. Linguagem e poder: performances identitárias e resistência em dispositivos discursivos contemporâneos. *Revista Diálogo Educacional*, Curitiba, PUCPRESS, v. 25, n. 86, p. 1452-1467, 2025. <https://doi.org/10.7213/1981-416X.25.086.AO04>

Resumo

Este estudo tem como objetivo analisar a relação intrínseca entre linguagem e identidade, explorando como o discurso pode atuar como ferramenta de construção identitária e, simultaneamente, de exclusão social. Por meio de uma pesquisa bibliográfica crítica, fundamentada em teóricos como Foucault, Freire, Butler, Rajagopalan e

^[a] Professora no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Acre (UFAC) e líder do Grupo de Pesquisa em Estudos de Equidade e Diversidade, e-mail: angela.rufino@ufac.br

^[b] Professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Líder do Grupo de Pesquisa em Linguagem, Cognição Humana e Processos Educacionais, e-mail: senna@uerj.com

Anzaldúa, investiga-se como a linguagem, em suas múltiplas formas (gestual, digital, oral), modela pertencimentos, hierarquiza saberes e perpetua desigualdades, mas também abre brechas para resistências. Os principais achados revelam que a linguagem é um campo de batalha simbólico: enquanto normas hegemônicas silenciam dialetos e sotaques marginalizados, movimentos periféricos ressignificam palavras, criam neologismos (como o pajubá, LGBTQIA+) e utilizam tecnologias para revitalizar línguas ameaçadas. Além disso, o poder disciplinar, analisado por Foucault, mostra-se presente em instituições como escolas e mídias, que naturalizam exclusões, mas também são palcos de insurgências. Conclui-se que a identidade é performativa, moldada por escolhas linguísticas que oscilam entre a submissão e a subversão, e que a crítica ao discurso é um ato político essencial para desmontar estruturas opressoras.

Palavras-chave: Linguagem. Identidade. Poder discursivo. Resistência cultural. Exclusão simbólica.

Abstract

This study aims to analyze the intrinsic relationship between language and identity, exploring how discourse acts both as a tool for identity construction and as a mechanism of social exclusion. Through critical bibliographic research, grounded in theorists such as Foucault, Butler, Rajagopalan, and Anzaldúa, the investigation focuses on how language, in its multiple forms (gestural, digital, oral), shapes belonging, hierarchizes knowledge, and perpetuates inequalities, while also opening spaces for resistance. The main findings reveal that language is a symbolic battleground: while hegemonic norms silence marginalized dialects and accents, peripheral movements reframe words, create neologisms (such as LGBTQIA+ pajubá), and use technologies to revitalize endangered languages. Furthermore, the disciplinary power analyzed by Foucault manifests in institutions such as schools and media, which naturalize exclusions but also become stages for insurgencies. The study concludes that identity is performative, shaped by linguistic choices that oscillate between submission and subversion, and that discourse critique is a political act essential to dismantling oppressive structures.

Keywords: Language. Identity. Discursive power. Cultural resistance. Symbolic exclusion.

Resumen

Este estudio tiene como objetivo analizar la relación intrínseca entre lenguaje e identidad, explorando cómo el discurso actúa tanto como herramienta de construcción identitaria como de exclusión social. Mediante una investigación bibliográfica crítica, fundamentada en teóricos como Foucault, Butler, Rajagopalan y Anzaldúa, se investiga cómo el lenguaje, en sus múltiples formas (gestual, digital, oral), moldea pertenencias, jerarquiza saberes y perpetúa desigualdades, pero también abre grietas para la resistencia. Los principales hallazgos revelan que el lenguaje es un campo de batalla simbólico: mientras las normas hegemónicas silencian dialectos y acentos marginados, los movimientos periféricos resignifican palabras, crean neologismos (como el pajubá, LGBTQIA+) y utilizan tecnologías para revitalizar lenguas amenazadas. Además, el poder disciplinario analizado por Foucault se manifiesta en instituciones como las escuelas y los medios de comunicación, que naturalizan exclusiones, pero también se convierten en escenarios de insurgencias. Se concluye que la identidad es performativa, moldeada por elecciones lingüísticas que oscilan entre la sumisión y la subversión, y que la crítica del discurso es un acto político esencial para desmontar estructuras opresivas.

Palabras clave: Lenguaje. Identidad. Poder discursivo. Resistencia cultural. Exclusión simbólica.

Introdução

Entre os fios do tempo, como tramas que tecem o humano, desdobra-se este estudo em que a palavra, mais do que veículo de sentidos, transcende sua função comunicativa e converte-se em argamassa primordial na edificação de universos íntimos e na forja das máscaras sociais. Se a identidade emerge como bordado em constante tessitura, urdida nas teias dialógicas dos anos e dos discursos, então ela se constrói em arenas movediças onde se travam silenciosas batalhas pelo direito à existência. Não se trata de mero jogo retórico, mas de ecos de poder que esculpem geografias simbólicas ao demarcar quem pode habitar o centro iluminado e quem permanece nas sombras do indizível.

Longe de cristalizações ontológicas, propõe-se aqui um olhar nômade sobre a linguagem e a identidade, conceitos-camaleão que se recolorem conforme os contextos e urgências do agora. O essencialismo, com suas gaiolas de certezas absolutas, é desafiado por uma epistemologia do fluxo, em que o “eu” se desvela como desempenho polifônico, o que entrelaça vozes herdadas, silêncios impostos e insurgências inventadas.

Cada ato discursivo carrega em si a ambiguidade de uma ferramenta: pode costurar pertencimentos ou esgarçar o tecido social; pode validar narrativas ou apagar histórias sob o véu da normatividade. Ao expandir o horizonte, urge um olhar crítico para as fronteiras da linguagem enquanto rubrica de inclusão e exclusão. Pensemos nas línguas indígenas silenciadas pelo colonialismo, nos sotaques estigmatizados pela elite fonocêntrica, nos jargões acadêmicos que se erguem como muralhas a separar saberes.

A fala, entrelaçada a marcadores de gênero, raça e classe, revela sua materialidade política, o acesso à palavra é um privilégio demarcado por hierarquias, em um mapa onde certas vozes são expandidas, enquanto outras são reduzidas a sussurros ou apagadas como erros de ortografia. Neste mosaico de vozes e silêncios, não se propõe uma teoria definitiva, mas uma postura de escuta radical. Se a identidade é obra escrita a muitas mãos no pergaminho social, cabe à linguagem, potência criadora e destruidora, ser ao mesmo tempo janela e espelho, labirinto e mapa. Nas dobras de cada sílaba, habita um universo não nomeado, onde ser é existir em resistência.

A proposta central desta investigação é compreender os vínculos profundos entre linguagem e identidade, examinando de que modo os discursos operam tanto na constituição dos sujeitos quanto na marginalização simbólica de grupos sociais. Para iluminar essa teia complexa, lança-se mão da pesquisa bibliográfica como bússola, uma navegação por oceanos de tinta e pixels, onde cada texto é um farol capaz de revelar as cavernas e os clarões do pensamento. Tal método não se limita à coleta passiva de citações; exige do investigador a arte do ourives: saber peneirar preciosidades em meio ao excesso, reconhecer harmonias em dissonâncias acadêmicas e confrontar tempos e epistemologias que dialogam, ou duelam, nas páginas consultadas.

A batalha é imensa: em um mundo onde o conhecimento explode em supernovas digitais, o ato de pesquisar torna-se curadoria crítica. Cada clique pode desenterrar milênios de pensamento, de Sócrates a Freire, de teorias ancestrais a vozes contemporâneas como bell hooks, mas também aciona armadilhas: superficialidades e ideias disfarçadas de verdades prontas para o consumo. Torna-se necessária uma leitura atenta, com olhos treinados para ler nas entrelinhas os rastros das lutas sociais que forjaram tais saberes, enquanto os pés seguem fincados no chão ainda empoeirado da escola pública, onde se aprende a conjugar verbos com o corpo e a negociar sentidos no mundo.

Assim, este trabalho não é apenas uma revisão de literatura, mas a cartografia de um território vivo, onde cada fonte consultada é como um espelho fragmentado que reflete partes da mesma pergunta: como a palavra, em suas múltiplas formas, potências e feridas, constrói (e desconstrói) quem somos e como podemos ser juntos? A resposta, se é que existe, talvez resida na escuta: nas brechas entre teorias, no rumor das vozes reais, aquelas que, entre lições confusas e conflitos de pátio, escrevem a lápis, em cadernos amassados, o rascunho do que ousam ser.

Na tessitura desta análise, adota-se uma perspectiva dialógica crítica, que compreende a linguagem como campo de forças vivas, onde diferentes vozes sociais se entrecruzam, disputam sentidos e se transformam mutuamente. Parte-se do entendimento de que todo enunciado carrega ecos de outros discursos, dominantes ou marginalizados, revelando que nenhum texto é monolítico em essência: mesmo o discurso aparentemente autoritário é atravessado por réplicas invisíveis e vestígios de vozes silenciadas.

Nesse contexto, torna-se central a noção de heterogeneidade linguística, que evidencia a pluralidade constitutiva da linguagem, composta por sotaques, gírias, jargões e registros em tensão permanente. Aplicar essa lente analítica permite compreender como identidades são forjadas no embate entre vozes hegemônicas (como a norma culta) e subterrâneas (como o pajubá ou o funk), reconhecendo que as palavras carregam em si lutas de classe, raça e gênero. Justifica-se, portanto, a escolha metodológica por uma análise dialógica, capaz de mapear não apenas o conteúdo explícito dos discursos, mas também suas camadas implícitas, onde se revelam fissuras e resistências. Toda análise crítica, nesse sentido, é um ato de escuta atenta às brechas por onde o discurso desafia hierarquias estabelecidas.

O trabalho estrutura-se da seguinte forma: Na primeira etapa, mergulha-se na crítica à pré-definição identitária, que, embora muitas vezes celebrada como orientação, pode tornar-se uma jaula dourada. As formas de ser não são moldes rígidos, mas coreografias performáticas negociadas em contextos culturais específicos. Propõe-se, assim, uma epistemologia do entre-lugar, onde hibridismos e contradições não são falhas a serem corrigidas, mas expressões legítimas da condição humana.

A linguagem é abordada, também, não como simples instrumento, mas como espaço performativo onde o sujeito é, ao mesmo tempo, ator, dramaturgo e espectador de si. Analisam-se suas funções comunicativa, expressiva e política sob perspectivas descoloniais: como o verbo coloniza sotaques, como metáforas sustentam hierarquias e como os neologismos podem inaugurar territórios de insubmissão. Explora-se o vínculo alquímico entre léxico e identidade, a forma como escolhemos (ou somos escolhidos por) palavras para nomear dores, desejos e delírios. Seja no grito punk de uma gíria urbana, no sussurro ancestral de um provérbio indígena ou nos códigos cifrados das redes sociais, cada expressão carrega uma posição no mundo.

No segundo movimento deste estudo, adentra-se o território foucaultiano, onde discurso e poder se entrelaçam como fios de uma mesma teia. Descreve-se como os sistemas educacionais, midiáticos e legais atuam como verdadeiras fábricas de subjetividades ao moldar comportamentos e identidades conforme normas pré-fixadas. Identifica-se a exclusão não como acidente, mas como tecnologia de controle, um mecanismo que silencia sotaques do interior, apaga pronomes dissidentes e transforma diferenças em déficits.

A língua que nos veste: a pele da linguagem, a alma do Eu

Entre o bordado das mãos silenciosas que sussurram em Libras e o turbilhão de pixels que dançam nas telas, desvela-se um axioma: linguagem e identidade são fios da mesma teia, um binômio que respira, sangra e se reinventa na carne viva do cotidiano. Não há “eu” sem verbo, nem verbo sem um corpo que sopra sua intenção na direção do outro. Em cada esquina do mundo sensível, somos artesãos de máscaras: combinamos palavras, emojis, gestos, memes e sinais como quem mistura tintas numa paleta infinita, pintando rostos que ora nos protegem, ora nos revelam (Rajagopalan, 2003; Bruner, 1997; Koch, 2002).

No mercado aberto das relações humanas, a linguagem verte em múltiplas línguas, algumas sacralizadas por cânones ancestrais, outras nascidas nas vielas urgentes da sobrevivência cotidiana. A Libras, com sua sintaxe e poética corporal, desfaz o mito de que só há voz onde há som. Enquanto isso, nas redes digitais, narrativas emergem em GIFs, hashtags e stories: idiomas efêmeros que morrem e renascem em ciclos de algoritmo. Esses gêneros textuais-quânticos, híbridos entre poética e provocação, desafiam a nostalgia do papel e da tinta: um tuíte pode incendiar revoluções, um TikTok pode ressignificar traumas, um meme pode virar hino de resistência (Koch, 2002; Rajagopalan, 2003; Castells, 2018). É justamente a partir

desse caleidoscópio de linguagens e fluxos que Castells (2018) intervém, propondo uma leitura provocadora da relação entre identidade cultural e formas de expressão simbólica no mundo contemporâneo:

Quanto mais as sociedades tentam recuperar sua identidade além da lógica global do poder não controlados dos fluxos, mais precisam de uma arquitetura que exponha a sua realidade sem imitar a beleza de um repertório espacial trans-histórico. Mas ao mesmo tempo, a arquitetura excessivamente significativa que tenta passar uma mensagem muito definida ou expressar os códigos de uma determinada cultura de maneira direta é uma forma primitiva demais para poder penetrar nosso saturado imaginário visual (Castells, 2018, p. 508).

Ao tensionar a estética e o político alerta-se para os riscos de cristalizar sentidos em um tempo que exige porosidade. Nesse laboratório social, a linguagem é ao mesmo tempo trincheira e colo. Por meio dela, negociamos pertencimentos (“entre nós, nordestinos”), disputamos sentidos (“isso é *fake news*”), e até mentimos para sobreviver (“tá tudo bem”). Koch nos lembra que cada escolha lexical é política: dizer “neurodivergente” em vez de “doente”, ou “travesti” em vez de “homem vestido de mulher”, não é mero eufemismo, é revolução semiótica. Nas salas de aula, nos aplicativos de paquera, nos corredores da vida, repetimos e subvertemos *scripts*: experimentamos o “amor” em 140 caracteres, recitamos Drummond em *reels*, dizemos “te amo” com reações de coração (Koch, 2002; Butler, 2003; Spivak, 2010).

A linguagem é também museu portátil de afetos. Memorizamos provérbios da avó, jargões da profissão, bordões de séries de TV, e nesse vai e vem, edificamos uma identidade moldada por vestígios. Em tempos de inteligência artificial, essas memórias são desafiadas: *chatbots* simulam empatia, *deepfakes* forjam sotaques, algoritmos predizem as palavras antes mesmo que as pensemos. Como ser autêntico quando nossa fala pode ser simulada por um modelo treinado em dados comprados na nuvem? (Rajagopalan, 2003; Bauman, 2001; Castells, 2018).

Se antes nossas identidades eram como livros de capa dura, biografias fixas, com prefácios em latim e lombadas definitivas, hoje somos wikis editáveis, abertos a atualizações em tempo real, escritas por nós e por todos. Escolher uma língua, inventar outra (como o pajubá das drag queens), é um ato político. Cada curtida, cada silêncio, cada palavra escolhida ou abandonada, cada gíria adotada são revisões desse manuscrito aberto que chamamos de identidade (Butler, 2003; Anzaldúa, 1987; Koch, 2002).

Assim, seguimos navegando, tradutores de nós mesmos, entre o canto ancestral das narrativas orais e o zumbido elétrico das palavras codificadas. Na encruzilhada entre a tinta e o pixel, o ser não é substantivo fixo, mas verbo em estado selvagem: um verbo que não se conjuga, mas explode em gerúndios infinitos, ser reinventando, ser conectando, ser (con)vocando (Rajagopalan, 2003; Santos, 2006; Bruner, 1997).

Desde a infância, somos alfabetizados em códigos invisíveis. Aprendemos, por exemplo, que chorar em público é sinal de fraqueza, que o sotaque nordestino é motivo de piada, que um rumor precisa pedir licença para virar manchete. Esses *scripts*, entranhados como ritos de passagem, nos transformam em políglotas da sobrevivência, mestres da adaptação disfarçada. Um CEO fala “boardroomês” durante o expediente e canta funk no karaokê; uma mãe solo domina a linguagem jurídica nas audiências e o dialeto do desespero nas filas de espera. A identidade, assim, torna-se um traje de gala costurado com fios de urgência, trocado a cada plateia, a cada expectativa social (Bhabha, 1998; Butler, 2003; Foucault, 1996).

Rajagopalan nos ajuda a desfilar esse véu: a distinção entre língua e dialeto é, em muitos casos, uma disputa de tronos linguísticos. Enquanto o português de Lisboa é entronizado como língua culta, o crioulo cabo-verdiano é tratado como o patinho feio dos dicionários, mesmo carregando, em suas sílabas, a resistência cantada nos porões negreiros e a poesia das quitandeiras. A gramática hegemônica é uma moeda cunhada em ouro colonial: sotaques burgueses valem mais que provérbios quilombolas; normas padronizadas silenciam a musicalidade viva das ruas (Rajagopalan, 2003; Mignolo, 2003; Quijano, 2005).

Mas há insurgentes. Jovens das periferias transformam gírias em escudos e trincheiras: reinventam palavras como “imicar”, usada em comunidades do Norte e Nordeste com o sentido de se meter em confusão ou se comprometer de forma indesejada, embora ausente dos dicionários formais, ressignificam negações. Comunidades indígenas recuperam suas línguas em aplicativos para celulares, fazendo da tecnologia um

campo de resistência. A contraofensiva ao preconceito linguístico é uma guerrilha semiótica. Cada pronome afirmado, cada expressão regional celebrada, é trincheira aberta na guerra pelo direito de nomear o mundo, e, com isso, existir (Anzaldúa, 1987; Santos, 2006).

Koch nos lembra que a linguagem não é ferramenta neutra, mas atmosfera vital, tão essencial quanto o ar. Nas zonas rurais, ela é o suspiro que transforma o luto em poema. Em megafones, ela é o sopro que converte a indignação em manifesto. E até no silêncio, a linguagem grita: no olhar que denuncia um amor não correspondido, no corpo que diz “não” sem emitir fonemas. Nas redes sociais, esse fôlego ganha novos pulmões: memes se tornam complexos tratados culturais; emojis, hieróglifos digitais; influenciadores, xamãs modernos que traduzem inquietações em vídeos de 30 segundos. A linguagem é um organismo mutante, que sobrevive à extinção dos pergaminhos e se adapta às savanas digitais (Koch, 2002; Castells, 2018; Rajagopalan, 2003).

Nesse cenário, o dilema do poliglota contemporâneo emerge: quantos “eus” cabem em um único corpo? Como equilibrar o dialeto corporativo com a língua materna do coração? Como ser “profissional” diante das câmeras do Zoom e “autêntico” nas legendas do Instagram? Talvez a resposta esteja em ser tradutor de si mesmo, alguém que navega o fio da meada que nos costura por dentro. Como a professora que ensina a norma culta com rigor, mas celebra nas redações de seus alunos a ginga e a beleza da oralidade viva. Como o rapper que mescla referências do Iluminismo com o “slang” da quebrada, tecendo versos que transitam entre a academia e a esquina (Bhabha, 1998; Rajagopalan, 2003; Santos, 2006).

Assim seguimos, naufragos voluntários num mar de signos, remando entre as ilhas das gramáticas hegemônicas e os arquipélagos dos idiomas proibidos. Sabendo, no fundo, que cada palavra pronunciada é espelho: reflete quem fomos, quem somos, e quem ainda estamos nos tornando (Rajagopalan, 2003; Bruner, 1997; Anzaldúa, 1987). Entre o murmúrio ancestral das palavras e o clarão dos algoritmos que hoje nos traduzem, a linguagem se revela como uma entidade viva, ora armadura, ora ponte, que não apenas tece sons, mas constrói universos nas palmas das mãos humanas. Koch, em sua sabedoria sensível, nos convida a uma dança tríplice: compreender a linguagem como reflexo do pensamento, como palco da comunicação e como tatuagem da cultura. Três faces de um mesmo diamante que se refrata em infinitas possibilidades (Koch, 2002; Bruner, 1997; Rajagopalan, 2003).

A primeira função da linguagem é a de espelho do mundo interior, uma alquimia íntima que transforma o invisível do pensamento em signos compartilháveis. Desde os mitos primevos, quando o homo sapiens riscou cervos nas cavernas, até os poetas que semeiam sentimentos em versos, a linguagem atua como tradução do indizível. Koch nos lembra que ela reflete tanto amores quanto guerras, alegrias ou estados de perda, sempre de acordo com a curvatura do olhar que a aciona. Os Inuit, por exemplo, com suas dezenas de palavras para neve, não descrevem apenas um fenômeno meteorológico, mas codificam nuances de sobrevivência. Um texto científico traduz a gravidade do mundo físico em equações, metáforas matemáticas que revelam mais do que medem. A linguagem, aqui, é um prisma: decompõe a luz bruta da experiência em cores decifráveis (Koch, 2002; Bruner, 1997; Rajagopalan, 2003).

A segunda função é a de ponte entre abismos, a dança da comunicação. Se o pensamento é monólogo, a comunicação é coreografia compartilhada, um jogo de revelar e esconder, onde as palavras se alternam entre máscara e espelho. Koch a define como código, mas ela também é ritual de pertencimento. Um beijo, um contrato, um meme viral: todos são gestos de tradução de si mesmo. Nas favelas, o funk é telegrama de resistência; nos parlamentos, eufemismos disfarçam opressões. No cotidiano, substituímos declarações por olhares desviados ou emojis que dizem “te amo” com corações pulsantes. E quando a fala falha, inventamos novas linguagens: a Libras transforma mãos em vozes, e programadores criam Python para conversar com máquinas (Koch, 2002; Hall, 2006; Castells, 2018).

A terceira função é a de tatuagem da alma coletiva, marcas que moldam identidades. Não apenas usamos a língua, somos por ela moldados. O embiá, língua ritual afro-brasileira, não é apenas meio de comunicação, mas santuário vivo, cada palavra, um passo de dança em honra aos orixás. O dialeto caipira, com seu “r” arrastado, carrega a epopeia dos bandeirantes, a resistência dos sitiantes, os afetos das roças. Para Koch, nesse campo, a linguagem é ação, é martelo que forja mundos. Jovens LGBTQIA+ que

ressignificam “bicha” como insígnia de orgulho, ou coletivos negros que substituem “negritude” por “pretitude”, esculpem identidade em letras vivas. A língua, nesse sentido, é arma de construção massiva (Koch, 2002; Butler, 2003; Anzaldúa, 1987).

Mas o século XXI nos apresenta um novo desafio: essas três funções não apenas coexistem, mas se confundem. Um tuíte pode, ao mesmo tempo, ser espelho do sujeito, ponte de diálogo e brasão de identidade. Uma inteligência artificial que gera textos nos obriga a perguntar: um algoritmo pode ter estilo? E quando os emojis se tornam a língua franca dos millennials, o que se perde, ou se ganha na tradução? Koch, com aguda sensibilidade, nos alerta: a linguagem está deixando de ser apenas código humano para tornar-se um ecossistema híbrido, onde máquinas, naturezas e subjetividades colidem em zonas ainda não nomeadas (Koch, 2002; Castells, 2018; Rajagopalan, 2003).

Assim, a linguagem se revela como um rio de três braços: o primeiro nasce na fonte do pensamento; o segundo irriga os campos da comunicação; o terceiro banha as margens da identidade coletiva. E nós, navegantes da palavra, remamos entre esses braços, sabendo que cada expressão, cada silêncio, cada escolha lexical é um verso no poema infinito de sermos humanos (Koch, 2002; Bruner, 1997; Rajagopalan, 2003).

Entre os véus diáfanos das palavras que vestem a alma e os ecos subterrâneos das sílabas não ditas, desdobra-se uma verdade inquietante: a linguagem é o cinzel que esculpe o eu na argila social. Cada verbo, cada pausa, cada sotaque é golpe de criação na estátua imperfeita do que somos. Rajagopalan, em sua argúcia, nos lembra que não apenas falamos, somos falados. Somos conduzidos pela linguagem como rios que, em seu curso, carregam a memória das fontes que os alimentaram (Bruner, 1997; Rajagopalan, 2003).

A linguagem, enquanto tatuagem pública, transcende a função comunicativa: é emblema identitário cravado na pele social. Mesmo sem intenção explícita, cada interação carrega marcas, um sotaque que traz histórias migratórias, um jargão técnico que se torna segunda língua, uma gíria de periferia que desafia a gramática hegemônica. Tudo isso é vestígio de pertencimento, de resistência e de mundo.

Veja, por exemplo, o advogado que domina o “juridiquês” nos tribunais, mas que, na roda de conversa da obra ou no transporte coletivo, transita com fluência no dialeto das ruas, como quem exibe um duplo passaporte identitário. Ou ainda a drag queen que transforma o português padrão em pajubá, entrelaçando insultos cintilantes e códigos secretos, criando uma língua que é também trincheira, performance e proteção (Butler, 2003; Anzaldúa, 1987; Koch, 2002).

A linguagem, nesse sentido, é tanto prisão quanto libertação. Pode aprisionar sujeitos em estigmas (“insuportável”, “vagabundo”, “problemático”), mas também pode libertá-los em gritos de autonomia e afirmação (“meu cabelo crespo é minha coroa”). Rajagopalan nos adverte: quando um dialeto é relegado à condição de “erro” ou um sotaque é ridicularizado, não se corrige fonema, apagam-se mundos.

Ainda assim, nos interstícios das normas, floresce a revolta criativa: comunidades que resgatam línguas quase extintas por meio de aplicativos; coletivos LGBTQIA+ que reinventam pronomes, desafiando o binarismo gramatical com formas como “elu/delu”, instaurando novos espaços de reconhecimento (Rajagopalan, 2003; Butler, 2003).

A linguagem é, também, uma teia invisível que veste a sociedade. Ela não é um estado: é fluxo, é rio de discursos que atravessam desde os bastidores das instituições até os grupos de WhatsApp. Nesse caldo cultural, as identidades são obras coletivas. Nas letras de funk, por exemplo, o proibido não é apenas ritmo, é cartografia sonora de dor e delírio nas bordas do sistema.

Nos memes que viralizam, ironias encapsulam experiências geracionais que, muitas vezes, só conseguem rir para não chorar. E até nos silêncios, o que não se diz (um tabu familiar, um segredo de Estado), também se esculpem identidades. O não dito molda, reprime ou protege (Foucault, 1996; Hall, 2006; Koch, 2002).

Construir identidade pela linguagem é, então, um ato político de guerrilha semiótica. Cada escolha lexical é uma batalha simbólica. Optar por “pessoa em situação de rua” em vez de “mendigo” não é eufemismo, é restituição de dignidade. Usar “trabalhador sexual” no lugar de “prostituta” desloca o foco do estigma para a pessoa.

Rajagopalan nos convida à vigilância poética: a desconfiar das palavras que naturalizam opressões, das metáforas que disfarçam violências, como “guerra fiscal”, “mercado de trabalho” ou “pacificação”. A linguagem, mal manejada, pode ser censura; bem trabalhada, é alquimia. Um campo minado que, por vezes, floresce em ouro simbólico. Nesse mesmo compasso de inquietação crítica, o autor aprofunda a necessidade de uma atenção contínua aos mecanismos linguísticos que sustentam a desigualdade:

Entretanto uma das maneiras mais eficazes de combater os preconceitos sociais é, de um lado, monitorar a linguagem por meio da qual tais preconceitos são produzidos e mantidos e, por outro, obrigar o usuário, em nome da linguagem politicamente correta, a exercer controle sobre sua própria fala, constantemente se conscientizar da existência de tais preconceitos. Intervir na linguagem é intervir no mundo (Rajagopalan, 2003. p. 102).

É a partir desse horizonte reflexivo que se afirma: a identidade não é uma pérola escondida no fundo do mar do eu: é uma concha aberta, moldada pelas correntes da linguagem. Cada palavra que ecoamos, cada silêncio que cultivamos, é uma respiração nesse tecido invisível que nos define, nos limita e, paradoxalmente, nos liberta. Somos, no fundo, esculturas verbais, esculpidas tanto pelo que pronunciamos quanto pelo que calamos. Uma obra aberta, assinada com os lábios, sem moldura, sem museu, feita para existir na carne viva do humano (Rajagopalan, 2003; Butler, 2003; Bruner, 1997).

Discursos como correntes, palavras como chaves

Entre os fios dourados do poder que atravessam a sala de aula e as teias sombrias dos currículos silenciados, a formação docente emancipadora emerge como um ato de insurgência. Michel Foucault (1996) nos lembra que o poder pulsa nas veias do social, enquanto Paulo Freire (1987), em seu legado radicalmente humanista, ensina que é possível transformar correntes em pontes. Quando o professor, em sua prática transdisciplinar, desvela os códigos ocultos dos manuais que apagam saberes indígenas ou reduzem a história negra a notas de rodapé, ele não apenas questiona as hierarquias epistêmicas, mas irriga o solo árido da educação com sementes de uma sustentabilidade decolonial. Aula após aula, esse educador-artesão não repete discursos: ele os desmonta e reconstrói, mostrando que a “ordem” do conhecimento é rizomática, passível de ser atravessada por vozes quilombolas, LGBTQIA+, ecológicas, vozes que transformam a sala de aula em um terreiro de direitos humanos (Quijano, 2005).

Se o discurso é argamassa invisível que ergue muros, a transdisciplinaridade é o martelo que os derruba, criando frestas por onde respira a utopia. Nas práticas docentes que conectam matemática à poesia marginal, ou biologia aos mitos ancestrais, há um gesto político de ruptura: romper com a disciplina como “grade de ferro” foucaultiana e tecer os saberes como uma rede viva de pesca, aberta ao imprevisível.

Quando um professor de física discute termodinâmica a partir da agricultura sustentável de comunidades tradicionais, ele não apenas ensina fórmulas, mas desloca o eixo do saber científico, mostrando que a sustentabilidade não é um conceito abstrato, mas um corpo que pulsa nas mãos de quem resiste. Essa pedagogia, essencialmente freireana, transforma a sala de aula num espaço onde os mapas do saber são redesenhados a muitas mãos, inclusive aquelas que carregam a terra sob as unhas (Santos, 2006).

Nas dobras do cotidiano escolar, onde algoritmos de plataformas digitais buscam padronizar o ensino, a formação docente emancipadora constitui-se como um gesto de rebeldia coreografado com precisão política e sensibilidade poética. Foucault (1996) alerta que o poder molda até os sistemas tecnológicos; mas os professores que utilizam essas tecnologias para amplificar vozes periféricas, ao gravar *podcasts* com estudantes sobre memórias da favela ou mapear crises ecológicas locais, transformam ferramentas de controle em lanternas de autonomia. Essa prática, ao mesmo tempo dialógica e transdisciplinar, não se contenta em “incluir” direitos humanos no currículo: ela os encarna. Enfrenta a lógica que reduz sustentabilidade a projetos de reciclagem, mas ignora o grito sufocado dos rios envenenados

pelo agronegócio. Nessa perspectiva, a educação deixa de ser uma ilha de neutralidade e torna-se um rio que arrasta, com força, tanto a lama quanto o ouro das lutas sociais (Mbembe, 2018).

O professor emancipador é um funâmbulo que dança sobre o abismo entre a norma e o possível, entrelaçando em seus planejamentos os fios invisíveis da micropolítica. Ao questionar por que a literatura “clássica” é majoritariamente branca e europeia, ou por que a história da África é tratada como um capítulo secundário, ele pratica uma desobediência epistêmica, conforme ensina Paulo Freire (1987). Sua aula torna-se um laboratório de utopias concretas: ao abordar a crise climática a partir de narrativas indígenas, ele não apenas trata de sustentabilidade, mas descoloniza o futuro. Nessa travessia, a transdisciplinaridade revela-se menos um método e mais um modo de existir. A formação docente deixa, então, de ser um treinamento técnico e passa a ser um ritual de passagem, onde se aprende a ler o mundo com os olhos dos excluídos e a escrevê-lo com as mãos dos que ainda ousam sonhar (Anzaldúa, 1987).

O poder, longe de ser monopólio de reis ou presidentes, é rizoma: uma geografia sem centro, um ecossistema de micropolíticas. Ele se infiltra na sala de aula, quando um sotaque é ridicularizado; no hospital, quando um diagnóstico se torna sentença; nos aplicativos de namoro, onde algoritmos decidem quem é desejável. Foucault insiste: não há “lá” ou “cá”, apenas fluxo. Somos todos atravessados por essa rede, ora replicadores do controle, ora resistência que questiona as gramáticas do mundo (Foucault, 1996; Bauman, 2001; Mbembe, 2018).

Stuart Hall nos ensina que identidades não nascem, são performadas em palcos discursivos. Cada pronome, cada silêncio, cada adjetivo é estratégico. Quando se diz “bandido”, não se nomeia apenas: sentenciam-se, criminaliza-se uma vida. Quando se fala em “liderança comunitária”, muitas vezes se disfarça a resistência sob o verniz da gestão da miséria. O discurso é fábrica de símbolos: pode coroar heróis ou apagar histórias, consagrar colonizadores ao banir línguas indígenas e forçar povos a esquecer quem são (Hall, 2006; Foucault, 1996; Spivak, 2010).

A exclusão, nesse contexto, não é acidente, é método. É a arte sutil de apagar existências. Ela se manifesta pela linguagem, quando dialetos são classificados como “erros” e sotaques como “atraso”; pela invisibilização, quando manuais apagam as mulheres das ciências e estatísticas reduzem pessoas trans a margens numéricas; pela naturalização, quando se aceita que as favelas “não têm” direitos ou que certos corpos “não são” compatíveis com os espaços acadêmicos. Mas Foucault nos alerta: onde há poder, há resistência. Toda exclusão gera seus anticorpos: movimentos negros que ressignificam “preto” como orgulho; comunidades LGBTQIA+ que transformam xingamentos em bandeiras elevadas agora como marcas de potência (Foucault, 1996; Butler, 2003; hooks, 2013).

A identidade, no contexto das dinâmicas sociais contemporâneas, configura-se não como uma essência fixa, mas como um processo performativo marcado por tensões entre normatização e subversão. Nas periferias urbanas, por exemplo, jovens negociam diariamente expressões culturais marginalizadas, como o *funk*, associado a estereótipos de violência, pobreza e estratégias de integração a sistemas hegemônicos, como o acesso à educação formal ou empregos institucionalizados. Esse hibridismo identitário revela-se não apenas simbólico, mas corpóreo: o corpo periférico torna-se um território onde se materializam conflitos entre autonomia cultural e pressões assimilacionistas (Bauman, 2001; Mbembe, 2018).

Nas redes sociais, observa-se fenômeno semelhante. Influenciadoras digitais que celebram a diversidade corporal, como o movimento *body positive*, frequentemente recorrem a filtros ou aplicativos de edição para adequar-se a padrões estéticos dominantes, ainda que parcialmente. Essa contradição, longe de ser mera incoerência individual, reflete as operações micropolíticas do poder que atuam sobre corpos e subjetividades, incentivando simultaneamente a autoaceitação e a conformidade (Foucault, 1979). Nesse cenário, a resistência emerge não como negação total das estruturas, mas como tática de ressignificação. Se o poder estabelece coreografias normativas, como a valsa da respeitabilidade ou o soneto da produtividade neoliberal, grupos marginalizados improvisam passos dissonantes: apropriam-se de códigos hegemônicos para subvertê-los, como ocorre no passinho carioca, que transforma dança de rua em crítica social, ou em discursos online que expõem as fissuras do empoderamento superficial (Butler, 2003; Hall, 2006).

Assim navegamos, naufragos e capitães, por um oceano onde os discursos são as correntes, as identidades os barcos, e o poder, o vento que tanto pode nos levar a portos de dignidade quanto nos arrastar para abismos. Resta-nos, talvez, aprender a ler as estrelas da resistência e remar, mesmo sem bússola, sabendo que o mar nunca é só mar, e o sertão nunca é só solidão (Foucault, 1996; Santos, 2006; Castells, 2018). Entre as mantas invisíveis que regem os corpos e as palavras que tecem o destino, desvela-se o enigma foucaultiano: o poder não é sol único, mas galáxia difusa, uma luminosidade que não emana de um centro fixo, mas pulsa em cada conversa, em cada gesto social, em cada rede em movimento. Não há tronos nem pirâmides, há rizomas de influência que conectam o suspiro de um poeta marginal ao decreto de um parlamento, o algoritmo que dita tendências de consumo à voz silenciada de um professor. O poder é, assim, uma constelação viva (Foucault, 1996; Castells, 2018; Bauman, 2001).

Para Foucault (1996), o poder é a respiração do corpo coletivo, não se possui, não se concentra, apenas flui. É como a brisa que tanto embala a bandeira de um Estado quanto o lenço de um manifestante. É a corrente que desce das antenas para dentro dos sistemas prisionais, que escoia pelos corredores das escolas, que transborda nas redes sociais. Sua genialidade está em compreender a ubiquidade. Nas escolas, o poder pode moldar currículos que glorificam certas histórias e silenciam outras, ensinando crianças a venerar heróis brancos e a esquecer revoluções negras. Nos hospitais, decide quem merece escolha e quem será patologizado: corpos trans tratados como “casos”, pessoas negras sujeitas a negligência e anestésias simbólicas.

Nos aplicativos de namoro, o algoritmo privilegia corpos eurocentrados, travestindo o racismo de “preferência pessoal” (Foucault, 1996; Mbembe, 2018). Sob esse mesmo horizonte de exclusões estruturais, emerge a constatação de que a desigualdade de oportunidades educacionais não se dissolve por esforços individuais ou ajustes pontuais. Como formula Bauman: “A desigualdade de oportunidades educacionais é uma questão que só pode ser confrontada em ampla escala por políticas de Estado. Até agora, porém, como já vimos, as políticas de Estado parecem estar se afastando, e não se aproximando, de um enfrentamento sério da questão” (Bauman, 2001, p. 15).

Dessa constatação amarga, contudo, brota também uma convocação ética e discursiva. Se o poder é ar, o discurso é a tempestade que esculpe montanhas. Foucault nos revela que as palavras não descrevem o mundo: elas o fundam. Cada enunciado é um ato de criação. Quando lemos “Ordem e Progresso” na bandeira brasileira, não vemos apenas um lema, mas o projeto histórico de apagamento dos quilombos e a exaltação dos latifúndios. “Guerra às drogas” não é uma política, é um eufemismo que transforma jovens negros em inimigos do Estado. Ainda assim, o discurso também muda de curso. Movimentos sociais ressignificam palavras: “queer” torna-se insígnia de orgulho, “favela” vira símbolo de resistência. Artistas periféricos rompem os cânones literários, escrevendo poesia marginal em muros, *slams* e telas de celular (Foucault, 1996; Hall, 2006; Anzaldúa, 1987).

Os intelectuais, nesse cenário, são tecelões muitas vezes enredados na própria trama que criticam. Professores, juízes, jornalistas, todos participam da engrenagem do discurso, ora alimentando a máquina, ora tentando sabotá-la. O sociólogo progressista que publica em revistas elitistas pode, sem perceber, reforçar os acessos restritos à reflexão. A influenciadora feminista que vende camisetas de “empoderamento” feitas em *sweatshops* terceiriza o próprio discurso. Foucault nos ensina que não há pureza. O intelectual crítico não é um ser neutro, mas alguém que talvez consiga, nas brechas do sistema, costurar fugas. Como aquele professor que, durante aulas preparatórias para o ENEM, insere Paulo Freire entre fórmulas de Bhaskara (Foucault, 1996; Freire, 1987; Giroux, 2013). Direito, mídia e educação funcionam como caixas de ressonância do poder. O tribunal não julga apenas crimes, ele julga corpos: um traficante negro é “perigoso”, enquanto um banqueiro corrupto é “empreendedor”. A novela das nove fabrica afetos: romantiza a branquitude e reduz a empregada doméstica a uma coadjuvante sem nome. As universidades, por sua vez, santificam saberes que vêm do Norte: filosofias europeias são chamadas de “clássicas”, enquanto conhecimentos indígenas são relegados à categoria de “folclore” (Foucault, 1996; Quijano, 2005; Spivak, 2010).

Assim, navegamos num oceano onde poder e discurso são maré e sal, inseparáveis, imponderáveis. Somos ao mesmo tempo peixes que bebem essa água e naufragos que tentam descrevê-la, sem perceber que a língua que usamos já está encharcada pelas correntes que pretendemos criticar. Resta-nos dançar na corda bamba: usar as palavras que nos prendem como cordas para nos libertar, cientes de que até mesmo os fios mais sutis podem virar redes, ou pontes (Foucault, 1996; Hall, 2006; Anzaldúa, 1987).

Nas teias do mundo, onde as palavras urdem o invisível, o discurso revela sua essência multifacetada. Ele é como um rio que carrega, em suas correntes, não apenas símbolos e sons, mas a argamassa que edifica os entendimentos humanos. Mais que um simples veículo de comunicação, o discurso se desdobra como campo de disputa simbólica, tramado por códigos invisíveis, convenções silenciosas e rituais de linguagem que moldam e solidificam sentidos, atravessando culturas e épocas com sua respiração histórica. Não é neutro, tampouco fixo; é uma chama dançante, sempre à beira de si, cruzada por labaredas que iluminam e queimam. É a realidade tensionada, debatida, sentida entre os pescadores de sentido. Foucault, 1996; Hall, 2006; Rajagopalan, 2003).

Foucault, nos lembra que o discurso é como o vento, não se vê, mas tudo move. Em cada sociedade, ele é submetido a um cerimonial de domesticação: filtrado por orientações de controle, peneirado por hierarquias invisíveis, ajustado à lógica da autoridade. Tais procedimentos atuam como guardiões do templo do saber, assegurando que as palavras não profanem o altar do *status quo*. “Toda produção discursiva”, diz o filósofo, “é vigiada, podada e redistribuída como um jardim de bonsais.” Cada galho tortuoso representa uma ameaça, cada silêncio contido, um eco perigoso. No entanto, nesse mesmo solo onde se poda, também se aduba: o discurso fertiliza e naturaliza crenças, legitimando estruturas, suavizando coerções, dissolvendo o dissenso sob a aparência de ordem (Foucault, 1996; Spivak, 2010).

Aquilo que chamamos de “verdade” muitas vezes é apenas o reflexo de um espelho disciplinado. O discurso se institui com aura de harmonia, como se respirasse o mundo com neutralidade. Mas sob sua superfície pulsa a exclusão. Ele escolhe, detalhadamente, quem pode habitar o reino do dizível, quem será canonizado como legítimo, e quem será condenado ao exílio do silêncio. Sua força está na capacidade de eufemizar a coerção: transforma regras arbitrárias em leis naturais, opressões em tradições, desigualdades em hierarquias “inevitáveis”. É um teatro em que as elites encenam sua permanência, disfarçando o aço das correntes sob o brilho retórico do ouro (Foucault, 1996; Quijano, 2005; Mbembe, 2018).

No entanto, o discurso não é um bloco monolítico. Em suas fissuras, entre as brechas das palavras, germinam rebentos de resistência. Ele é, paradoxalmente, campo de batalha e sementeira. O poder se afirma através dele, mas só pode existir porque é desafiado. Cada enunciado carrega em si uma centelha de ambiguidade, uma promessa que pode ser torcida, desviada, reapropriada. Foucault nos convida a perceber essa materialidade tensa: o discurso como corpo político, sujeito técnico, veículo de febres coletivas, palco de golpes semânticos. Sua “pesada e temível materialidade” não reside na solidez, mas na fluidez: ele é frágil e potente, porque está sempre à beira de um novo léxico que irrompe, desestabiliza, desentroniza (Foucault, 1996; Hall, 2006; Butler, 2003).

Repensar o discurso é adentrar um laboratório alquímico, onde significados são fundidos e refundidos. Cada escolha lexical, cada metáfora evocada, cada silêncio estrategicamente mantido é um ato político. Não há neutralidade nesse processo: nomear uma flor de “erva daninha” revela uma cosmovisão; transformar um território em “vazio” impõe uma hierarquia. O discurso não descreve o mundo, ele o funda, em diálogo com as estruturas que o sustentam e com os impulsos que o corroem. Nessa dança entre organização e rebeldia, compreendemos que toda produção de conhecimento é parcial, e essa parcialidade não é fraqueza, mas condição de possibilidade. Estamos sempre situados em um ponto do labirinto, lendo a realidade pelas frestas que temos. A crítica, então, não é uma busca por objetividade absoluta, mas a cartografia das coordenadas que definem o que se pode ser, dizer e sonhar (Foucault, 1996; Spivak, 2010; Santos, 2006).

O discurso, em sua glória imperfeita, é simultaneamente cela e chave. Ele aprisiona pelo que cala, mas também liberta pelo que insinua. Assim, nas entranhas do verbo, ecoa uma lição dialética: o discurso é organismo em perpétuo devir, tensionado entre a ordem e o caos, entre a voz do mestre e o murmúrio das

multidões. Seu poder não está apenas no que afirma, mas, sobretudo, no que deixa por dizer. É um convite à reeleitura, à revolta, à reinvenção. Fragmentado como um espelho quebrado, cada pedaço dele reflete uma luta, e todos juntos formam o mosaico de uma humanidade que jamais será completa e, por isso mesmo, continua criando (Foucault, 1996; Hall, 2006; Anzaldúa, 1987). Nas frestas do palco simbólico, onde máscaras dançam ao ritmo do poder, desenrola-se uma coreografia de engodos. É uma política que se infiltra nos poros da liberdade discursiva, vestida com o manto diáfano da pluralidade. Nesse teatro de sombras, os principais atores se ocultam, suas identidades diluídas em névoas estratégicas, como fios de uma narrativa cuidadosamente tramada para parecer espontânea.

É uma farsa meticulosa: sob o manto da diversidade, os senhores da mente arquitetam destruições silenciosas. Os interesses se camuflam em sussurros coletivos, em rumores que ecoam como folclores; em piadas que carregam estereótipos; em melodias que naturalizam hierarquias. Todos esses elementos são instrumentos de um engenhoso mecanismo de *soft power*, inoculado na corrente sanguínea da cultura popular. Grupos subalternizados, em estado de vigília sonâmbula, assimilam essas narrativas como se fossem frutos silvestres, colhidos sem questionar o solo envenenado que os nutriu (Foucault, 1996; Spivak, 2010; Mbembe, 2018).

Em *A Ordem do Discurso*, Foucault identifica três grandes portões que censuram a palavra, erguendo muros entre o permitido e o interdito. O primeiro é a interdição sagrada, que recai sobre temas envoltos em véus morais, como a sexualidade ou a política, tratados como tabus cuja transgressão aciona os alarmes do sagrado. O segundo portão é a cisão entre razão e loucura, uma fronteira que enclausura determinadas vozes no manicômio do inaceitável. O terceiro, talvez o mais insidioso, é o regime da verdade: uma organização epistemológica que compartimenta o mundo em dicotomias rígidas, verdadeiro versus falso, científico versus supersticioso, racional versus herege. Esses três sistemas não apenas filtram o que pode ser dito, mas moldam o que pode ser acreditado. Transformam a liberdade discursiva em uma prisão moldada pelas expectativas do aceitável (Foucault, 1996; Quijano, 2005; Mignolo, 2003).

Para além dessas barreiras evidentes, Foucault desvela mecanismos mais sutis, que atuam como vírus na própria estrutura do discurso. O comentário, por exemplo, não é mera repetição: é um ritual de controle interpretativo. Nas entrelinhas dos textos sagrados, sejam eles jurídicos, científicos ou filosóficos, tecem-se novas camadas de sentido, mas sempre sob a vigilância do cânone. O novo não brota do inédito, alerta Foucault, mas do eco de uma voz antiga, revisitada sob novos olhares. O discurso, assim, é um rio que corre sobre o próprio leito, reciclando-se continuamente sem jamais transbordar (Foucault, 1996; Hall, 2006).

A figura do autor, por sua vez, adquire um estatuto quase mitológico. Sua assinatura opera como delimitação: transforma textos em territórios, cercas intelectuais cuja função é legitimar hierarquias. Citamos nomes como se fossem chaves mágicas, esquecendo, muitas vezes, que esses nomes também são construções estratégicas. A disciplina acadêmica, por fim, atua como grade de ferro. Dentro de cada campo do saber, só é considerado válido aquilo que se alinha aos métodos e axiomas estabelecidos. Toda ideia que ousa escapar dessas fronteiras é tachada de “amadora” ou “imatura”, empurrada para as margens do debate (Foucault, 1996; Santos, 2006; Spivak, 2010).

Contudo, mesmo em meio a essas restrições, há frestas por onde escapa o imprevisível. O comentário, aparentemente submisso, pode tornar-se cavalo de Troia: ao recontar uma narrativa, insere um grão de areia no mecanismo, uma nuance que desvia o sentido original. Nenhuma disciplina, por mais rígida, consegue sufocar todas as heresias. A história do conhecimento está repleta de santos que um dia foram considerados loucos. E o autor, mesmo monumentalizado, é sempre traído por leitores que leem nas entrelinhas aquilo que ele talvez nunca tenha ousado dizer (Foucault, 1996; Bhabha, 1998; hooks, 2013).

A ordem discursiva, portanto, é um paradoxo vivo: cerceia e estimula, silencia e sussurra. Foucault alerta que não se trata de um monolito, mas de um campo de forças em disputa. Cada regra carrega em si a semente de sua própria subversão, cada norma incita o desejo de transgredi-la. Nas dobras do discurso, entre a farsa e a autenticidade, entre o controle e a criação, dança a linguagem, prisioneira e libertária, obediente e revolucionária (Foucault, 1996; Butler, 2003; Anzaldúa, 1987).

Nas névoas do panteão intelectual, onde os nomes brilham como constelações que orientam trajetos de prestígio, o autor, na ótica de Foucault, não é um demiurgo sagrado que insufla vida às palavras, mas uma construção estratégica, um artefato discursivo que coagula sentidos dispersos em torno de uma figura mitificada. Longe da ideia romântica de gênio solitário, o autor atua como um campo gravitacional que organiza o pensamento, conferindo às palavras uma auréola de legitimidade.

Sua função não é apenas criar, mas curar: costurar fragmentos, selecionar elementos e mantê-los unidos por uma coerência aparente, transformando o caos discursivo em cosmos simbólico. O autor, revela Foucault, é menos uma pessoa do que uma operação discursiva, um nome próprio usado ritualmente para demarcar territórios do saber, um “ponto de origem, um campo de coerência, um foco de atribuição”, tal como as cidades que desenham constelações no céu só para marcar um lugar na Terra (Zabala, 1998; Freire, 1987; Giroux, 2013).

Essa função autoral sustenta um jogo de espelhos. A noção de autoria oculta a natureza coletiva e histórica da produção de saber. Ao ancorar ideias em nomes, Homero, Marx, Freud, constrói-se uma mitologia de autoridade que funciona como guardião do cânone. Esses autores tornam-se marcos fronteirizos: definem o que é digno de citação, de crítica ou de veneração. Suas biografias são comprimidas, suas falhas apagadas, tudo em nome de uma narrativa que idealiza. O autor-função age, então, como filtro epistêmico: apenas o que passa pelo crivo da relevância institucional é legitimado; as vozes marginais permanecem no limbo do “não autorizado (Foucault, 1996; Butler, 2003; Anzaldúa, 1987).

Se o autor é o rosto esculpido no altar do saber, a disciplina é a arquitetura invisível que sustenta esse templo. Foucault a descreve como uma tecnologia de domesticação intelectual, um sistema de regras que se confundem com o próprio ato de pensar. A disciplina não impõe grilhões visíveis, mas institui micropráticas que moldam o intelecto: define métodos de elaboração, protocolos de validação, hierarquias de credibilidade. Para que uma disciplina se mantenha, exige mais do que obediência: requer participação criativa. Mas esta participação está sempre contida dentro do quadro preestabelecido. A disciplina seduz com a promessa de inovação, ao mesmo tempo em que delimita rigidamente o possível (Foucault, 1996; Bhabha, 1998; hooks, 2013).

Podemos imaginar a disciplina como um alfaiate que, ao cortar o tecido, inventa novas costuras, mas sempre segundo os padrões da moda vigente. Ela estimula a proliferação discursiva, mas de dentro de seus cânones. O cientista pode formular hipóteses arrojadas, desde que siga metodologias aceitas; o filósofo pode questionar tudo, desde que cite os mestres consagrados; o artista pode romper limites, desde que sua obra caiba na moldura das galerias. A disciplina é uma coreografia que ensina a improvisação, mas apenas em salas com paredes invisíveis. Para que uma disciplina exista, adverte Foucault, é preciso que ela formule, e que possa formular indefinidamente, proposições novas. A rebeldia é permitida, desde que vestida com os trajes da tradição (Foucault, 1996; Bhabha, 1998; hooks, 2013).

Nesse jogo de luzes e sombras, autor e disciplina entrelaçam-se como parceiros de uma dança milenar. Enquanto o primeiro oferece um rosto para ser adorado, a segunda delimita o espaço da adoração. Juntos, constroem a ilusão de uma ordem: um mapa que transforma o caos do pensamento em rotas seguras. No entanto, nas fissuras desse edifício simbólico, brotam ervas daninhas. Heresias que desafiam o cânone, hereges que corrompem as estruturas da disciplina. Foucault nos lembra que todo sistema carrega em si o vírus da sua dissolução, pois os discursos, mesmo quando conduzidos como rios domesticados, ainda guardam em seu ventre os monstros que podem devorar as margens que os contêm.

Assim, na grande orquestra do saber, autor e disciplina são maestros e partitura. Um rege os solos; o outro define quais notas são permitidas. Mas nas pausas entre os acordes, nos silêncios das partituras, ecoam os murmúrios do indomável. Foucault, cartógrafo das sombras, nos ensina a ouvir, não a música em si, mas os ruídos que ela tenta calar. Pois é nesse intervalo, entre o que é dito e o que permanece innomeável, que pulsa a potência de reescrever a sinfonia (Foucault, 1996; Butler, 2003; Anzaldúa, 1987).

As geometrias do presente já não são moldadas por grilhões visíveis ou por espetáculos de punição. Na contemporaneidade, uma disciplina não mais se impõe através de estruturas de ferro ou gritos que ecoam em masmorras. Ela se infiltra como uma coreografia silenciosa, entranhando-se nos interstícios do

cotidiano: organiza os espaços como se desenhasse labirintos, fragmenta os tempos em cronômetros implacáveis, transforma gestos em rotinas padronizadas.

Se outrora o poder se exibia em espetáculos públicos de suplício, hoje ele se disfarça sob a pele lisa das rotinas. É um panóptico líquido, não mais precisa de torres nem de vigias visíveis, pois se dissolve no ar que respiramos. Foucault nos lembra que o Panóptico de Bentham não é apenas uma arquitetura carcerária, mas uma metáfora de uma sociedade onde todos são simultaneamente observadores e observados. Nesse palco de espelhos, dançamos ajustando nossos passos à sombra de uma vigilância internalizada (Foucault, 1996; Bhabha, 1998; hooks, 2013).

A sociedade disciplinar é um organismo de precisão cirúrgica. Foucault descreve a modernidade como uma máquina de normatização, onde o poder já não se exerce mais pelo terror, mas pela minúcia e pela medida. Escolas, fábricas, hospitais e quartéis funcionam como órgãos de um mesmo corpo social, tecendo redes de controle sutis e, por isso mesmo, mais eficazes. Nessa lógica, o poder não fere, ele calcula.

Mede desempenhos, classifica corpos, hierarquiza saberes. Enquanto nas sociedades de soberania o monarca decidia sobre a vida e a morte, na sociedade disciplinar o poder se bio-administra: gerencia os corpos, regula os hábitos, controla o tempo, monitora até a higiene. O relógio substituiu o chicote; o boletim escolar tomou o lugar da marca de ferro (Foucault, 1996; Bhabha, 1998; hooks, 2013). Diante dessa teia quase invisível, Foucault (1996) propõe uma arqueologia das palavras, não para decifrar significados, mas para escavar suas ausências. Trata-se de uma escuta dos vazios, dos buracos negros semânticos, dos sussurros sufocados. Uma análise crítica do discurso não busca apenas decodificar mensagens, mas rastrear os fantasmas da linguagem: os mitos travestidos de evidência, as metáforas inocentes que perpetuam desigualdades, os silêncios que encobrem as estruturas do preconceito. Nesse contexto, Foucault (1996) exemplifica:

A atividade que assegura o aprendizado e a aquisição de aptidões ou de tipos de comportamento aí se desenvolve através de todo um conjunto de comunicações reguladas (lições, questões e respostas, ordens, exortações. Signos codificados de obediência, marcas diferenciais do “valor” de cada um e dos níveis de saber) e através de toda uma série de procedimentos de poder (enclausuramento, vigilância, recompensa e punição, hierarquia piramidal) (Foucault, 1996, p. 241).

A materialidade descrita por Foucault revela que a escola, longe de ser um espaço neutro, atua como micro-cosmo do poder disciplinar, onde corpos e saberes são moldados por hierarquias que naturalizam exclusões. Se o currículo silencia histórias negras e indígenas, e os rituais escolares disciplinam gestos e vozes, a linguagem surge como trincheira de insurgência. É preciso desmontar a engrenagem que transforma retórica em “tradição”, privilégio em “mérito”, exceção em “ordem natural”. O discurso, adverte Foucault, não é espelho: é caleidoscópio. Cada fragmento reflete um recorte de interesse; cada afirmação carrega o peso das exclusões que a tornaram possível (Foucault, 1996; Bhabha, 1998; hooks, 2013).

Por isso, é preciso também escutar o que as palavras calam. Foucault nos alerta que uma análise eficaz não deve se deter no conteúdo explícito dos discursos, mas deve mergulhar nos vazios que os sustentam, nas falhas lógicas, nos *non sequiturs*, expressão latina que significa “não se segue” e se refere a conclusões que não têm relação lógica com as premissas (as ideias iniciais que servem de base para um argumento) que revelam a fragilidade dos regimes de verdade. Um discurso racista, por exemplo, não se sustenta pela lógica, mas pela irracionalidade cuidadosamente orquestrada. A irracionalidade, aqui, não é defeito, é tática. Ela permite que o poder continue operando mesmo quando suas bases já foram expostas. É nesse ponto que a crítica deve ser líquida como o próprio poder: capaz de infiltrar-se nas fissuras entre o dito e o não dito, entre a gramática e o grito (Foucault, 1996; Bhabha, 1998; hooks, 2013).

Assim, Foucault (1996) nos convida a cartografar o invisível. Analisar a sociedade disciplinar exige mais que suspeita, exige sensibilidade arqueológica. Cada rotina é um hieróglifo, cada norma um palimpsesto, cada hábito uma pegada. Assim, o discurso é a luz que ilumina e a sombra que encobre. Cabe a nós, como navegantes da linguagem, dragar os fundos turvos dos signos, aprender a ler tanto os clarões

quanto as penumbras, pois é na fronteira entre o visível e o oculto que o código da cultura se escreve, se dissolve e, quem sabe, pode ser reescrito (Foucault, 1996; Bhabha, 1998; hooks, 2013).

Considerações parciais

Assim, entre os fios dourados da linguagem e as sombras que silenciosamente tecem identidades, revela-se um mosaico pulsante de contradições e resistências. A identidade não é estátua: é rio em correnteza, moldada pelas águas turbulentas do discurso. Carrega, em sua fluidez, tanto as algemas da normatização quanto as asas da reinvenção. Somos feitos de fragmentos em colisão constante, que se reconciliam em versos inéditos a cada margem atravessada. A linguagem, nesse fluxo, não reflete, forja. É martelo e é bigorna, onde o sujeito se reinventa a cada pronúncia.

Nas dobras do silêncio e nos clarões do dizível, o poder opera como coreógrafo invisível. Ele estrutura rotinas, molda gestos e transforma vidas em estatísticas. Habita o relógio, a avaliação, o currículo. Ainda assim, nas brechas desse sistema, insurgem vozes que transformam “erros” em escudos: línguas resgatadas, nomes reinventados, insultos convertidos em hinos de dignidade. A exclusão, ferida aberta, pode também ser convite à costura de novas narrativas.

No entrecruzar do ancestral e do algoritmo, a educação emerge como trincheira e sementeira. Não basta ensinar: é preciso descolonizar o ensinar. Uma escola viva não celebra vitrines culturais, mas rompe vitrôs coloniais. Ela escuta sotaques interditos, acolhe saberes banidos, valoriza quilombos, terreiros e margens. Em vez de separar o “erudito” do “popular”, funde os dois em dança radical, onde o cálculo caminha com o canto e a álgebra se curva à oralidade.

Neste oceano de signos, o gesto mais corajoso é ser tradutor de si. Habitar o espaço entre, construir-se no intervalo. Nessa travessia, palavras antes domesticadas se tornam trincheiras: um meme desconstrói estruturas; um pronome neutro desafia o gênero instituído; um verso marginal reescreve cânones adormecidos. A linguagem, quando liberta, funda novas geografias de sentido.

À medida que o amanhã se desenha entre pixels e páginas, a esperança repousa na arte de ler o mundo com olhos desconfiados e ouvidos abertos. Que a identidade não se fixe como armadura, mas se arque como ponte. Porque, no fim, ser não é substantivo, é verbo: estar sendo, continuar sendo, transbordar.

Referências

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 1. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BRUNER, Jerome. *Atos de significação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CASTELLS, Manuel. *The Rise of the Network Society*. Honoken: John Wiley & Sons, 2010.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Microphysique du pouvoir*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.
- FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. *Critical Inquiry*, v. 8, n. 4, p. 777-795, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GIROUX, Henry A. *Educação e pós-modernidade: cruzando Fronteiras*. Petrópolis: Vozes, 2013.

- HALL, Stuart. *Uma identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- KOCH, Ingedore V. *Desvendando os segredos do texto*. São Paulo: Cortez, 2002.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1, 2018.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Editorial do Parábola, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ZABALA, Antoni. *Uma prática educativa: como ensinar*. Porto Alegre: Artmed, 1998.

RECEBIDO: 22/04/2025

RECEIVED: 04/22/2025

APROVADO: 21/07/2025

APPROVED: 07/21/2025

Editor responsável: Alboni Marisa Dudeque Pianovski Vieira