



humanidades em diálogo

v. 10 2021

humanidades em diálogo

v. 10 2021

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandez

Pró-Reitor de Graduação: Edmund Chada Baracat

Pró-Reitora de Cultura e Extensão Universitária: Maria Aparecida de Andrade Moreira Machado

PROGRAMA DE EDUCAÇÃO TUTORIAL – PET

Ministério da Educação: Milton Ribeiro

Secretaria de Educação Superior: Wagner Vilas Boas de Souza

FACULDADE DE DIREITO – FD

Diretor: Floriano de Azevedo Marques Neto

Vice-diretor: Celso Fernandes Campilongo

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS – FFLCH

Diretor: Paulo Martins

Vice-Diretora: Ana Paula Torres Megiani



APOIO



Faculdade
de Direito



Faculdade de
Filosofia Letras e
Ciências Humanas

humanidades em diálogo

Comissão Editorial

Agatha Victoria Cavallari Souza
Alice Maria Gallian Augusto
Beatriz Ferreira de Paula
Bruna Maria dos Santos
Carolina Capani
Eduardo Rosa de Mendonça Costa
Eugênio Mesquita Higgins Azevedo dos Santos (coord.)
Giulia Tofanini
Gustavo Gomes Barbosa
Isabela Soares Lopes
Júlia Geiling Cardoso Falcone
Lara Begname de Castro
Letícia Maria de Alcântara Nogueira (coord.)
Maria Luiza Seabra
Mariana Bolorini Pereira
Morena Marconi Fonseca Santos
Nina Maria Turin
Rafael Antônio Nascimento Cruz (coord.)
Ricardo Feliz Okamoto (coord.)
Thais Carvalho dos Santos
Violeta Pereira Queiroz Lopes

Conselho Editorial

Bianca Margarita Damin Tavolari
Eduardo Fagnani
Fabiana Moraes da Silva
Fernando Augusto Magalhães Paixão
Flávio Henrique Albert Brayner
Jorge Luís da Silva Grespan
Laura Rabelo Erber
Maurício Cardoso Keinert
Rafael Mafei Rabelo Queiroz
Sylvia Gemignani Garcia

Ilustrações

Fernando de Oliveira
Letícia Passarelli Verde

Projeto gráfico e diagramação
Comissão Editorial

*Preparação e revisão financiados pelo serviço de revisão
da FFLCH-USP*

Agradecimentos aos pareceristas ad hoc

ISSN Eletrônico 1982-7547

HUMANIDADES EM DIÁLOGO
Pró-Reitoria de Graduação - USP
Rua da Reitoria, 109, Bloco K, 6º andar, sala 608
CEP: 05508-9000
Butantã - São Paulo - SP
humanidadesemdialogo@usp.br
<https://www.revistas.usp.br/humanidades>

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

8-9

ACADEMIA

Trabalho e convívio social: a representação da vivência do tempo pela sociedade capitalista no curta-metragem *El Empleo*

Adriana Carneiro Marinho

12-25

A pólis, o tirano, o santuário: o uso do culto políade como estratégia de legitimação em Samos

Aline Porfírio

26-40

O Cinema em Gilles Deleuze: apontamentos sobre a imagem-movimento

Ana Luísa Coutinho Fialho

41-55

O messianismo sebastiânico no Reino da Pedra Bonita (1836-1838): discussões e interpretações a partir de uma bibliografia psicanalítica

Davi Rodrigues Bote

56-69

Gramsci e o debate da derivação do Estado: o conceito de hegemonia em Joachim Hirsch e Bob Jessop

Gustavo Carneiro da Silva

70-85

Os sons e a embriaguez na tragédia segundo Nietzsche

Gustavo Ruiz da Silva, Ian Alankule Purves

86-99

A Ditadura Militar na Argentina (1976-1983): o aparato repressivo e a Justiça de Transição

Heloísa Cristina Ribeiro

100-115

Por uma linguagem mais humana: coletivos ciberfeministas e críticas à abordagem das minorias em notícias na web Helvio de Araújo Caldeira Júnior, Luíza Martins dos Santos, Stéphanie Júlia Sales Leite	116-132
O diagnóstico de época de David Foster Wallace: uma introdução Icaro González Ferreira	133-148
Na escuridão da censura, surgiu uma luz: <i>Lampião da Esquina</i> e a imprensa alternativa (1978-1981) Joseph Bianchi Cava	149-162
Experiências de famílias com a política de licença parental compartilhada do Reino Unido Letícia Paiva	163-176
A Cena das Minas: dinâmicas de gênero nas cenas musicais do Punk e do Hardcore em São Paulo Letícia Nogueira Sousa	177-193
O Movimento Escola Sem Partido: ascensão e discurso Lorena Ismael Fernandes, Camila Alves Ferreira	194-209
A perseguição ao povo Rohingya e o desrespeito aos direitos humanos em Myanmar Marcella Lins, Karina Victor Ferraria	210-226
As <i>Raízes</i> weberianas de uma interpretação do Brasil Marcelo Vaz de Oliveira Júnior	227-242
A forma da falta: o desejo na <i>Fenomenologia do Espírito</i> Marcus Vinicius da Conceição Felizardo	243-256
Análise do Programa Bolsa Família para povos indígenas a partir da noção de desenvolvimento Marina Bozzetto	257-267

Considerações sobre a crítica de Blaise Pascal à filosofia moderna do século XVII Rafael Ribeiro de Almeida	268-282
Rivalidades locais, ambições atlânticas: a diplomacia do comércio de escravos na análise das cartas de Agonglo e Adandozan (1795-1805) Raphael dos Santos Gonçalves	283-296
Formas de trabalho “não capitalistas” no capitalismo: sobrevivência histórica ou parte integrante? Rodney da Silva Amador	297-308

TEXTOS LITERÁRIOS

Náufragos Joanderson Moreira de Santana	311
eu me rabisco Tina Zani	312-313
Ditames da História Yago Ramalho Silva	314-315

FOTOGRAFIAS E ILUSTRAÇÕES

Pernambuco Fernando de Oliveira	318-330
<i>O castelo animado e Pietà</i> em aquarela: um estudo de emoções, luz e sombra Letícia Passarelli Verde	331-334

PODCAST INTERLOCUÇÕES

335-339



APRESENTAÇÃO

A revista *Humanidades em diálogo* é composta por quatro grupos do Programa de Educação Tutorial (PET) da Universidade de São Paulo (USP): Ciências Sociais, Filosofia, História, e Sociologia Jurídica. Em linhas gerais, o PET é um programa instituído pelo Ministério da Educação (MEC) alicerçado na indissociabilidade do ensino, da pesquisa e da extensão universitária – valores os quais desejamos concretizar por meio da revista.

Desde a sua primeira edição, a revista *Humanidades em diálogo* defende e busca a materialização de certos objetivos e ideais no meio editorial e acadêmico. Em primeiro lugar, visamos cumprir um papel pedagógico e formativo no âmbito da pesquisa e divulgação científica em nível de graduação, buscando estimular a produção acadêmica para aqueles que estão no início da carreira. Em segundo, prezamos pela pluralidade de pensamentos, valores e opiniões, quer internamente à própria Comissão Editorial, quer por seu escopo externo, atinente aos escritos publicados. Por fim, acreditamos sobretudo na importância ímpar da publicação acadêmica enquanto instrumento de divulgação da pesquisa rigorosa e de construção do conhecimento científico. Nesse sentido, para a elaboração do presente volume, contamos com setenta e cinco pareceristas colaboradores no processo de avaliação duplo-cega – professores e pesquisadores de todo o país comprometidos com a atividade acadêmica.

Na seção *Academia*, contamos com artigos de diversas áreas das humanidades. Entre eles, há os que abordam desde os pensamentos de Pascal e Weber, até Hegel, Nietzsche e Gramsci; reflexões sobre as vivências no capitalismo e suas formas de trabalho; e tópicos de imprensa, repressão e justiça em ditaduras latino-americanas. Outros, ainda, preocupam-se com análises da obra de David Foster Wallace; o messianismo sebastiânico no reino da Pedra Bonita; o culto políade como estratégia de legitimação em Samos; a diplomacia do comércio de escravos no Atlântico a partir da análise de cartas; as discussões inerentes às questões de licença parental no Reino Unido; e os coletivos ciberfeministas.

Além da seção acadêmica, apresentamos duas seções artísticas. A primeira, *Textos Literários*, que abarca o poema *Ditames da História* e os textos *eu me rabisco* e *Náufragos*. Dispomos também da seção *Fotografia e Ilustrações* com dois ensaios – um de fotografias e outro de ilustrações. As fotografias, através de uma técnica de alto-contraste em cores preto e branco, retratam o interior de Pernambuco. As ilustrações, por sua vez, tratam-se de releituras da *Pietà* de Michelangelo e do *Castelo Animado* de Hayao Miyazaki.

Por fim, em 2020, decidimos iniciar um projeto para ampliar nossa comunicação com o público, paralelamente às publicações anuais da revista. Criamos, então, o podcast *Interlocuções*, a fim de debater as relações entre o conhecimento produzido dentro da universidade e seu encontro com a sociedade. No segundo semestre de 2020, publicamos a sua primeira temporada, sobre a Divulgação Científica.

Assim, expressamos nossa alegria pela oportunidade de trabalhar em companhia de editoras, editores e pareceristas empenhados na criação de um espaço reservado a reflexões inéditas e a expressões originais de estudantes de graduação de todo o Brasil. Gostaríamos de agradecer, ainda, à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH-USP), cujo financiamento viabilizou a revisão dos artigos deste volume. Finalmente, agradecemos efusivamente a todas as pessoas envolvidas e empenhadas na elaboração do décimo volume da revista *Humanidades em diálogo*. Desejamos uma ótima leitura e que possam desfrutar da revista, tal como nós aproveitamos a sua elaboração.

A COMISSÃO EDITORIAL



ACADEMIA

TRABALHO E CONVÍVIO SOCIAL: A REPRESENTAÇÃO DA VIVÊNCIA DO TEMPO PELA SOCIEDADE CAPITALISTA NO CURTA- METRAGEM *EL EMPLEO*

ADRIANA CARNEIRO MARINHO¹

Resumo: O presente ensaio tem por finalidade uma análise do curta-metragem *El Empleo* (2008), de Patricio Plaza e Santiago Bou Grasso, partindo das perspectivas da temática do tempo imprimidas ao longo da trama. Com efeito, são explorados os elementos oferecidos pelo filme que nos remetem à questão do tempo do trabalho intrínseco ao modo de produção capitalista e suas ramificações na esfera cotidiana. Para tanto, parto de uma bibliografia pertinente às relações entre o tempo e o trabalho na modernidade, com destaque para a temática da reificação. Destarte, evidencia-se que o filme de Santiago Bou Grasso propicia uma relevante contribuição ao estudo do tempo e à identificação de suas manifestações na arte.

Palavras-chave: Cinema; Reificação; Tempo; Trabalho.

1 APRESENTAÇÃO

El Empleo (O Empleo) é um curta-metragem de animação produzido em 2008 pelo diretor argentino Santiago Bou Grasso, a partir do roteiro de Patricio Plaza, também argentino². Executada pelo estúdio “Opus Bou”, foi uma produção independente aclamada nacional e internacionalmente – tendo sido contemplada com mais de cem prêmios e indicações em festivais de cinema, tais como *Mar del Plata Film Festival*, *Annecy International Animated Film Festival*, *Hiroshima International Animation Festival*, *São Paulo International Short*

1 Graduada em História pela Universidade São Paulo - USP e membro do GMarx - Grupo de Estudos de História e Economia Política da FFLCH – USP.
adriana.marinho@usp.br

2 O filme conta com pouco mais de seis minutos e pode ser acessado em: <http://www.opusbou.com.ar/> e <https://www.youtube.com/watch?v=cxUuU1jwMgM>.

Trabalho e convívio social: a representação da vivência do tempo pela sociedade capitalista no curta-metragem *El empleo*

Film Festival. A animação foi feita com base em 8.600 desenhos feitos à mão, por isso levou dois anos para ser finalizada.

Nessa produção audiovisual de animação, a diegese trata da rotina de um trabalhador comum, desde a sua dificuldade em despertar e se preparar para mais uma jornada, até a sua chegada ao local de trabalho. Os realizadores do filme transformaram pessoas em objetos de cena, como móveis, luminárias, espelhos e até mesmo automóveis (ver imagens dispostas ao longo do artigo). Após despertar, o protagonista faz a barba e toma café antes de sair de casa. Para chegar ao trabalho, pega um táxi – no caso, um ser humano que cumpre o papel de um automóvel. Ao longo desse contexto, aparecem pessoas, objetificadas ou não, com as quais o protagonista interage apenas de maneira mecânica – não há diálogos e as personagens parecem nem se dar conta da presença umas das outras.



Imagem 1: Pôster (BOU GRASSO, 2008).



Imagem 2: Cena - café da manhã (BOU GRASSO, 2008).

Conforme já sinalizado, pretende-se aqui uma reflexão acerca do curta-metragem tendo em vista a temática do tempo de maneira mais ampla e, mais especificamente, do tempo referente ao trabalho no sistema capitalista – abordagens que, como veremos, cruzam-se na medida em que o tempo do trabalho se impõe sobre a vida cotidiana de maneira geral. A princípio, faz-se necessária uma justificativa mais apurada do objetivo aqui proposto, haja vista que, ao tratar da tônica do trabalho na sociedade contemporânea, o curta direciona os holofotes muito mais para a exploração e reificação do trabalhador do que para a questão do tempo do trabalho propriamente dito.

2 DESENVOLVIMENTO: TEMPO, TRABALHO E REIFICAÇÃO

Ao admitirmos o método de Karl Marx, temos que o valor da força de trabalho – enquanto mercadoria – é determinado pelo tempo de trabalho demandado por sua produção (MARX, 1996, p. 345). Se considerarmos ainda que a reificação é resultado das relações sociais de produção capitalistas, bem como das condições através das quais se dá a exploração da força de trabalho, podemos assumir que há uma relação intrínseca entre o tempo de trabalho no capitalismo e a reificação. Em *El Empleo*, a trama baseada na rotina diária de um trabalhador, aliada à desumanização das personagens – inclusive do próprio protagonista – expressa claramente essa relação.

Considerando o fato de que o filme não fala sobre um contexto espaço-temporal preciso, prescinde-se de uma análise que tenha em conta as particularidades históricas dessa

construção teórica marxista, o que não elimina a responsabilidade de apontar que, muito embora o capital tenha caráter universal, seus atributos estruturais não se manifestaram e nem se manifestam de maneira homogênea e idêntica em todas as épocas e lugares onde imperou, ou impera, o sistema capitalista. Sendo assim, a construção argumentativa adotada nesse texto se atentarà ao debate sobretudo teórico e generalista desse modo de produção, a partir de uma interpretação que procure uma relação coerente com as possibilidades embutidas no curta-metragem.

Ademais, muito embora o tempo não nos salte aos olhos como o elemento central do filme – já que muitas vezes está relacionado a objetos mais concretos, tais como o relógio, que aparece na trama apenas duas vezes –, uma observação mais atenta revela que muitas de suas faces permeiam toda a sequência do curta-metragem de Bou Grasso como, por exemplo, a ideia de rotina ou repetição, a sensação de tédio, ou mesmo o modo lento como se dão os acontecimentos.

No primeiro livro d'*O Capital*, Marx desenvolve o conceito de fetichismo, entendido como um fenômeno decorrente da forma mercadoria, predominante no modo de produção capitalista, em que as coisas se personificam e as pessoas se objetificam. Com efeito, o autor demonstra como as coisas se movem como pessoas e as pessoas como coisas, na medida em que os seres humanos passam a ser dominados pelas próprias mercadorias que produzem (MARX, 1996, p. 197-208).

Na primeira metade do século XX, visando uma revolução comunista de fato, diferente do reformismo cada vez mais acentuado nos partidos social-democratas da Europa Ocidental, Georg Lukács escreve *História e Consciência de Classe* (2003). Em uma perspectiva dialética, o autor se preocupa em teorizar as bases através das quais se desenvolve a consciência do sujeito no capitalismo, identificando as possibilidades – dentro de condições tanto objetivas, quanto subjetivas – do proletariado se apropriar de uma consciência crítica e subverter a ordem capitalista.

Nesse contexto, na esteira do *fetichismo* de Marx, Lukács propõe o conceito de reificação, que diz respeito ao outro lado da moeda do fetiche da mercadoria – focado no sujeito, o autor se preocupa com o processo em que o ser humano é objetificado, ou seja, reificado (LUKÁCS, 2003, p. 193-412). Adota-se, nesse artigo, o conceito de Lukács por considerá-lo mais preciso – a despeito dos dois constituírem uma relação dialética, em que a separação se dá apenas para fins analíticos – uma vez que, no filme aqui analisado, não são os objetos (mer-

cadorias) que ganham vida, mas as pessoas que aparecem objetificadas, cumprindo funções de seres inanimados.

Se estamos falando de uma dada maneira de viver e conceber o tempo, convém explicitar o contexto no qual se dá essa inversão, haja vista o processo de ascensão do capitalismo e as novas demandas sociais. Em *Costumes em Comum* (1998), Edward Thompson trata dessa transformação, que se dá de maneira mais aprofundada sobretudo a partir do século XVII, explicitando o tempo do relógio em contraposição ao tempo da natureza prevalecente outrora (THOMPSON, 1998, p. 267-271). O relógio indica, nesse sentido, uma disciplina e uma necessidade de controle do tempo. Oportunamente, o filme aqui tratado inicia-se justamente com a revelação de um relógio (imagem 3), que serve também como despertador do personagem principal. Tem-se aqui, indubitavelmente, a representação do tempo do trabalho se impondo em relação ao tempo da natureza, bem como a outros tempos biológicos, isso é reforçado pelo semblante de sonolência do personagem principal ao despertar – característica essa que se manterá por todo o filme.



Imagem 3: Cena - relógio despertador (BOU GRASSO, 2008).

Em meio à mescla de sons advindos de movimentos corporais e manipulação de objetos, além de uma poluição sonora distante, com os ecos de um vazio existencial, o barulho insistente do despertador que dá início à trama talvez seja o som mais vívido do curta e um dos mais simbólicos frente ao objetivo de análise aqui proposto. A segunda aparição de um relógio, embora mais tímida e imediata, é também passível de significados nesse sentido. Em seu caminho ao trabalho, quando no “táxi” (imagem 5), nosso protagonista lança uma olhada

Trabalho e convívio social: a representação da vivência do tempo pela sociedade capitalista no curta-metragem *El empleo*

ao seu relógio de pulso. Essa ação ligeira é ainda acompanhada de um som cuja carga simbólica é bastante notável – os passos acelerados das pessoas que representam os táxis exprimem a ideia de pressa e rapidez que caracterizam fortemente o tempo do trabalho e a vivência do tempo nos mais variados âmbitos da vida na sociedade capitalista.



Imagem 4: Cena - semáforo (BOU GRASSO, 2008).



Imagem 5: Cena - relógio de pulso (BOU GRASSO, 2008).

A forma determinada de vivência e percepção do tempo pela sociedade retratada no filme é ainda corroborada pela própria recepção deste pelo público – nesse sentido, são várias as informações que encontramos no vídeo postado pela *Opus Bou* no YouTube. Com mais de seis milhões de visualizações e pouco mais de dois mil comentários, percebe-se um tom geral de identificação das pessoas com a ideia de exploração proposta no curta. A maioria critica o capitalismo e a sociedade em que vivem.

Não obstante, alguns discordam que o filme representa uma reprovação ao trabalho e enfatizam a importância do capitalismo para a evolução da sociedade – enquanto outros, naturalmente, externam que não entenderam nada. O essencial, todavia, é que parece fazer sentido a ideia de que qualquer ser humano hoje inserido na economia-mundo determinada pelo modo de produção capitalista, se identifique, de maneira ou de outra, com o contexto geral, as formas e os costumes estampados no filme de Bou Grasso. Esses padrões podem ser evidenciados na formação urbana e arquitetônica da cidade, nos objetos domésticos e no modo como são manuseados, ou ainda na maneira de se vestir (imagens 2 e 4).

A identificação por parte de tal espectador se dá ainda, certamente, e mesmo que inconscientemente, no que diz respeito à vivência do tempo – tempo este universalizado, na medida em que se dá a acumulação capitalista ao longo dos séculos e a globalização que a acompanha. Assim, não fossem os elementos metafóricos utilizados para simbolizar a objetificação dos seres humanos, a rotina do protagonista – acordar com o despertador, tomar café e ir ao trabalho – seria como que uma mera reprodução cinematográfica da vida desse espectador.

Em se tratando da expressão da reificação, ou seja, da forma como as pessoas são retratadas no curta – como vimos, objetificadas – condição decorrente das relações de trabalho às quais são submetidas, o relógio despertador aparece novamente como um primeiro indício. Há a representação de um homem no centro, cujos braços servem como os ponteiros das horas e minutos (ver imagem 3). Até então, num primeiro momento, nada chocante ou esdrúxulo, tendo em vista que não se trata de um homem “em carne e osso”. Contudo, assim que o nosso protagonista acorda e acende a lâmpada do abajur, vemos uma pessoa propriamente dita ali objetificada (imagem 1), dando início a uma sequência de pessoas nas mesmas condições (de objeto) que vão passando ao longo das diferentes situações nos seis minutos do filme.

Conforme comentado, a reificação está relacionada intimamente com a questão do tempo do trabalho, uma vez que são as relações sociais da produção e especialmente a exploração da força de trabalho – que, por sua vez, pressupõe o tempo de trabalho como seu valor – os fatores condicionantes desse fenômeno. Sobre isso, é elucidativa a forma como Marx inicia o capítulo sobre a jornada de trabalho no vol. 1 d’*O Capital*:

Partimos do pressuposto de que a força de trabalho seja comprada e vendida pelo seu valor. Seu valor, como o de qualquer outra mercadoria, é determinado pelo tempo de trabalho necessário à sua produção. Se, portanto, a produção dos meios de subsistência médios diários do trabalhador exige 6 horas, então ele precisa trabalhar 6 horas por dia para produzir diariamente sua força de trabalho ou para reproduzir o valor recebido por sua venda. A parte necessária de sua jornada de trabalho compreende então 6 horas e é, portanto, mantendo-se inalteradas as demais circunstâncias, uma grandeza dada. Mas com isso não é dada a grandeza da própria jornada de trabalho. (MARX, 1996, p. 345).³

Assim, Marx demonstra como o tempo de trabalho necessário é determinante para a constituição do valor da força de trabalho. Da mesma forma, mais adiante, o autor ainda mostra que o tempo é também determinante na criação da mais-valia, já que esta advém do tempo de trabalho excedente na jornada de trabalho. Se essa é a uma relação essencial na caracterização do modo de produção capitalista, em termos objetivos, são observados correspondentes também no âmbito da subjetividade – Lukács aponta para importância de entendermos a sociedade capitalista a partir de uma totalidade concreta, composta por fatores infra e superestruturais, uma relação dialética em que não há a imposição de quaisquer desses fatores sobre todos os outros, como queria o marxismo vulgar (LUKÁCS, 2003, p. 63-104).

Com efeito, as condições objetivas da produção de mercadorias expostas por Marx encontram reflexo na alienação e na reificação do sujeito. Há em *El Empleo* a representação dessa relação dialética: da mesma forma em que se vê a objetificação das personagens ao longo de toda a narrativa, tudo no filme caminha para o momento em que o protagonista exerce seu papel de proletário e imediatamente é reificado, através do recurso metafórico – sua função no trabalho é servir de tapete, sobre o qual o seu superior pisa.

3 Não é dada aí a grandeza da jornada de trabalho, pois, como sabemos, nesta implica ainda o problema da mais-valia, cuja taxa é determinada pela razão entre o tempo de trabalho excedente e o tempo de trabalho necessário, isto é, a fração do tempo de trabalho exigida para a produção dos meios de subsistência do trabalhador.

Ainda sobre as implicações decorrentes da associação entre a reificação e o tempo no modo de produção capitalista, o intelectual húngaro István Mészáros, na sua disposição em destrinchar a *tiranía do imperativo do tempo do capital*, caindo na redução dos seres humanos ao que chama de “carcaça do tempo”, oferece-nos uma sistematização teórica referente a essas questões, que pode ser de grande contribuição à linha argumentativa aqui proposta:

Um dos aspectos mais degradantes da ordem social do capital é que reduz os seres humanos à condição reificada, a fim de adequá-los aos estreitos limites da contabilidade do tempo do sistema: o único gênero de contabilidade – extremamente desumanizadora – compatível com a ordem social do capital. Esse tipo de desenvolvimento social tão humanamente empobrecedor é justificado teoricamente na forma de uma abstração ideologicamente reveladora operada pelos economistas políticos que vinculam de forma direta a individualidade abstrata (os indivíduos isolados) e a universalidade abstrata (a vigente divisão e fragmentação capitalista do trabalho decretada como regra universal atemporal criada pela própria natureza). (MÉSZÁROS, 2007, p. 42).

O modo com que estamos inclinados a viver o tempo, explicitado de maneiras diversas no curta *El Empleo*, surge, portanto, das condições e relações sociais que se transformam e se estabelecem com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, ao mesmo tempo que as reproduz constante e repetidamente no decorrer dos séculos. Nesse processo, a contabilidade do tempo do sistema, como nos mostra Mészáros, cumpre uma função desumanizadora.

Ainda nesse sentido, cabe mencionar a diferenciação feita por Thompson entre a notação de tempo outrora realizada pelas tarefas domésticas em regiões rurais e o tempo disciplinado e controlado referente ao relógio e o horário marcado. O autor conclui que o primeiro é mais *humanamente compreensível* e que nele há pouco distanciamento entre o “trabalho” e a “vida”, ao contrário do que ocorre, evidentemente, no processo em que se dá o segundo. (THOMPSON, 1998, p. 271).

Trabalho e convívio social: a representação da vivência do tempo pela sociedade capitalista no curta-metragem *El empleo*



Imagem 6: Cena - expressões faciais (BOU GRASSO, 2008).

Para além da objetificação do ser humano expressa no filme de maneira crua e visceral, a reificação pode ainda ser observada nas expressões faciais das pessoas ali representadas. O único sorriso que vemos durante todo o filme é, ironicamente, o do desenho do homem estampado no relógio – podendo ser interpretado, inclusive, como uma manifestação do fetiche da mercadoria, um dos lados do mesmo processo dialético no qual se configura a reificação. O relógio é, assim, o único elemento que carrega um sentimento humano: a felicidade. Ademais, as faces são todas inexpressivas, nem felizes nem tristes, consideravelmente desumanizadas (imagem 6). As pessoas se vestem de maneira extremamente parecidas, conforme o visual formal de trabalho no mundo ocidental, agem de modo robótico e não conversam nem interagem entre si.



Imagem 7: Cena - objetificação do protagonista (BOU GRASSO, 2008).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluo essa análise apontando para um possível ponto de inversão no final do curta, que se relaciona ainda com o que vemos posteriormente, nos créditos. Ao chegar ao seu local de trabalho e servir de tapete para o patrão pisar, o personagem central da trama, após alguns segundos característicos do ritmo “arrastado” que permeia o filme, lança um suspiro profundo, revelando um traço de humanidade. Chegando finalmente aos créditos, a personagem objetificada no abajur se livra dessa condição, arrancando-o de seu corpo e atirando-o ao chão (imagem 8). No que tange a isso, a partir do raciocínio interpretativo aqui exposto, temos uma possibilidade ao ser humano de libertar-se da reificação, ao que mais uma vez encontramos correspondente teórico em Mészáros:

[...] Entretanto, o tempo livre da humanidade não é uma noção especulativa, mas uma potencialidade muito real e, por sua própria natureza, inexaurível. Existe como o tempo disponível virtualmente ilimitado – porque generosamente renovável e ampliável – dos indivíduos sociais, capaz de ser colocado em uso criativo por eles como indivíduos auto-realizadores, contanto que os propósitos significativos a

que suas ações servem emergem de suas próprias deliberações autônomas. Essa é a única maneira de transformar os potenciais emancipatórios da humanidade na realidade libertadora da vida cotidiana. (MÉSZÁROS, 2007, p. 63).

O autor defende, portanto, que a possibilidade de libertação da humanidade, frente ao capitalismo e às condições degradantes que o acompanham, é algo inerente à liberdade do tempo e do tempo livre, bem como à criatividade e autonomia dos indivíduos. Nesse sentido, tendo em conta a construção interpretativa do filme proposta nesse artigo, a cena final e a cena pós-créditos exprimem essa tentativa de libertação, em que mais uma vez, naturalmente, o tempo é elemento fundamental. Assim, se é através do tempo (nas condições específicas tratadas) que se dá a desumanização das personagens retratadas no filme, a libertação dessa condição sugere claramente uma atitude em relação a ele, bem como a instituição de um outro modo de vivê-lo – por conseguinte, no que diz respeito a isso, o *tempo livre* nos termos colocados por Mézáros se mostra bastante oportuno.

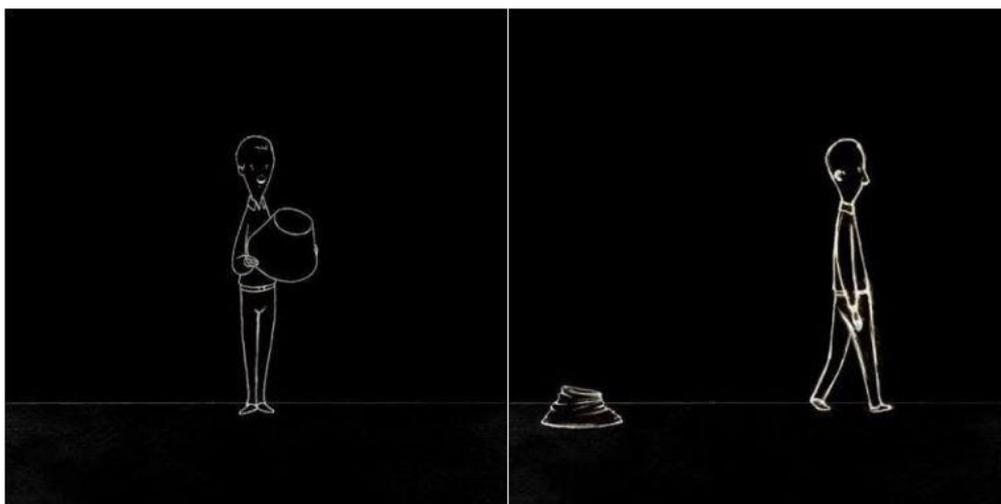


Imagem 8: Cena - tomada de consciência (BOU GRASSO, 2008).

Destarte, evidencia-se que, muito embora alguém possa afirmar que o tempo não está em discussão ou não é o elemento central do filme, suas faces se revelam ao longo de toda a narrativa e é possível percebê-las, conscientemente – como talvez aconteça quando vemos os relógios – ou de maneira mais velada, expressa em sua relação com o tempo do trabalho no capitalismo e a reificação decorrente das relações sociais engendradas por esse sistema econômico; no modo enfadonho com que se passam os seis minutos da trama; ou ainda na clara ideia de rotina e repetição, decorrente da mecanização dos movimentos das personagens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAUDEL, F. *A Dinâmica do Capitalismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

EL EMPLEO. Produção de Patricio Plaza e Santiago Bou Grasso. *Opus Bou*, Buenos Aires, 2008, 6 min. Disponível em: <http://www.opusbou.com.ar/> e <https://www.youtube.com/watch?v=cxUuU1jwMgM>. Acesso em 15/10/2018.

EL EMPLEO - 100 Film Festival and Contests Awards. *Opus Bou*. Disponível em: <http://www.opusbou.com.ar/>. Acesso em: 09 Jan. 2018.

LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Editora Nova Cultural, vol.1, 1996.

MÉSZÁROS, I. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2007.

POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

IMAGENS

Imagem 1: Pôster (BOU GRASSO, 2008).

Imagem 2: Cena - café da manhã (BOU GRASSO, 2008).

Imagem 3: Cena - relógio despertador (BOU GRASSO, 2008).

Imagem 4: Cena - semáforo (BOU GRASSO, 2008).

Imagem 5: Cena - relógio de pulso (BOU GRASSO, 2008).

Imagem 6: Cena - expressões faciais (BOU GRASSO, 2008).

Trabalho e convívio social: a representação da vivência do tempo pela sociedade capitalista no curta-metragem *El empleo*

Imagem 7: Cena - objetificação do protagonista (BOU GRASSO, 2008).

Imagem 8: Cena - tomada de consciência (BOU GRASSO, 2008).

Todas as imagens foram reproduzidas por meio de print screen do filme de Bou Grasso, disponibilizado pelo seu estúdio, Opus Bou, em: <http://www.opusbou.com.ar/> e <https://www.youtube.com/watch?v=cxUuU1jwMgM>.

A PÓLIS, O TIRANO, O SANTUÁRIO: O USO DO CULTO POLÍADE COMO ESTRATÉGIA DE LEGITIMAÇÃO EM SAMOS¹

ALINE PORFIRIO²

Resumo: Entre 532 e 522 a.C., Samos foi governada por Polícrates, um tirano. Por se tratar de um governo ilegítimo, sem base e apoio da aristocracia local, foi necessário então criar uma base de poder para legitimar seu governo. Para tanto, o tirano sâmio se vale de um extenso programa de construção e reformas de caráter monumental, cujo desenvolvimento este artigo pretende elucidar.

Palavras-chave: Samos; Polícrates; Tirania; Hera; Santuário.

1 INTRODUÇÃO

Uma das formas mais interessantes de entender a materialidade é vê-la como uma forma de expressão política, econômica e religiosa. Esses elementos se potencializam quando o material de estudo é um objeto arquitetônico. A arquitetura é uma expressão de poder, visto a necessidade de cooperação e organização de recursos materiais e humanos para sua execução. Sendo assim, é necessário dispor de um poder político para mobilizar e reunir os esforços necessários para as execuções das obras. Nesse estudo, usaremos a arquitetura para entender a estrutura política de Samos através da compreensão destes esforços de gestão de recursos humanos e materiais.

1 Esse artigo é resultado de uma pesquisa de Iniciação Científica realizada entre 2017-2019, intitulada “A Monumentalidade como Forma de Afirmação do Poder Tirânico: o caso do Templo de Hera do governo de Polícrates” orientada pela Prof^ª Dr^ª Maria Beatriz Borba Florenzano, no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP com apoio financeiro da CNPq.

2 Graduada em História pela Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
aline.porfirio.neves@usp.br

2 SAMOS

Samos é uma das maiores ilhas do Egeu, tendo 477km de extensão, localizada na costa da Ásia Menor, próxima às pólis³ de Mileto e Éfeso, e cujo nome empresta à pólis que se situa nesta ilha. A história da ilha é marcada por seu forte comércio marítimo, possível graças à sua localização (SHIPLEY, 2003, p. 5). Uma mostra da grande influência marítima é a imensa quantidade de oferendas de barcos de madeira no Santuário de Hera (BAUMBACH, 2004, p. 163).

Nossa principal fonte escrita sobre a história de Samos é Heródoto, também sendo possível neste encontrar um rico relato sobre o reinado de Polícrates (532-522 a.C.⁴). Heródoto justifica esse relato por conta da importância de Samos e da sua arquitetura, como é possível ver no trecho a seguir:

(...) realizaram as três mais grandiosas [obras arquitetônicas] dentre todos os hele- nos: do cume de uma montanha com cento e cinquenta braças de altura, de lá até embaixo, iniciaram a escavação de uma galeria subterrânea, de duas aberturas, uma de cada lado; o comprimento dessa galeria subterrânea é de sete estádios e sua largura e altura são de oito pés cada uma; por toda essa galeria subterrânea foi escavada outra galeria subterrânea com a profundidade de vinte côvados, e a sua largura é de três pés, através da qual a água, que era proveniente de uma grande fonte, era conduzida por canais construídos ao lado da galeria elevada até a cidade; o arquiteto dessa galeria subterrânea foi o megarense Eupalino, filho de Naustrofo. De fato, esta é uma das três obras; a segunda trata-se de uma parede construída no mar que circunda o porto, sua profundidade é de vinte braças, e o comprimento da parede é maior que dois estádios. E a terceira obra dos sâmios é a construção de um santuário maior do que todos os santuários que nós vimos, cujo primeiro dos seus arquitetos foi Reco, filho de Fileu, um homem nascido na região” (*Hdt*, III, 77-78).

É provável que a primeira forma política adotada por esses jônios tenha sido a monarquia. Nesse sentido entende-se que os reinados tenham durado até o século VIII a. C. Depois disso o governo se dá principalmente pelos *geomóroi*⁵, sendo este um governo oligár-

3 Nesse artigo, para os termos gregos ainda não traduzidos, iremos usar a forma padronizada do glossário de termos do LABECA, disponível em: <http://labeca.mae.usp.br/pt-br/glossary/>. No caso de palavras já dicionarizadas, como pólis, não iremos italicizar, usando a forma padrão que consta no Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2008).

4 Todas as datas nesse texto se referem ao período a.C. (antes de Cristo), mesmo que não seja referido.

5 Literalmente “possuidores de terras”. Embora em Atenas os *geomóroi* fossem fazendeiros e dentro do estamento ateniense inferiores aos eupátridas (*Atb*. Pol. XIII.2), no caso sâmio a sociedade se encontrava clivada

quico hereditário formado por donos de terra como já indica o nome que pode ser traduzido como “land-sharers” (SHIPLEY, 1987, p. 39). Essa aristocracia jônica é marcada por ser descendente dos primeiros colonos da ilha. A história política da pólis é fortemente marcada por alternar sempre entre os *geomóroi* e os tiranos.

3 POLÍCRATES

O termo tirano pode ter sido tomado por empréstimo da Lídia, no Oriente, mas o fenômeno não precisou de influência externa (CARTLEDGE, 2002, p. 103). Essencialmente, tirano é aquele que usurpa o poder dos que legalmente teriam esse direito (MOSSÉ, 1984, p. 173). Aristóteles considera os tiranos jônicos como uma particularidade, pois estes surgem em sua maior parte de “famílias notáveis” (*Ath. Pol.*, 1310b, 28-30).

A visão mais clássica enxerga a tirania como uma forma de governo temporária e transitória para a democracia (ANDREWES, 1956, p. 8). Sendo assim, segundo essa leitura, a tirania tinha como função ajustar a pólis para o recebimento de uma forma de governo superior, a democracia. Porém, essa leitura está equivocada, pois cria um paradigma tendo em conta somente a história de Atenas. Ao estudar outras pólis é possível ver que essa estrutura nem sempre se aplica.

Além dessa visão de tirania como uma etapa transitória, Aristóteles via a tirania como a pior forma de governo. Essa interpretação deixa marcas até hoje, como por exemplo: o adjetivo tirânico tem uma grande carga negativa. Essas fontes atenienses apresentam a tirania de forma negativa com o intuito de justificar as escolhas da pólis feitas nos séculos V e IV (FLORENZANO, 2011, p. 42). Ao estudar tirania é necessário ter em mente que o autor da fonte possui uma interpretação negativa dessa forma de governo.

Uma constante interpretação é a de que o surgimento do tirano se dá em um contexto de crescimento comercial e marítimo. Dessa forma, o tirano surge como representante dos mercados e marinheiros. Porém, existem visões diferentes, como a de Claude Mossé (1984, p. 165) que credita esse surgimento mais ao fortalecimento do poder naval do que ao comércio marítimo. Já para Condilo, a tirania surge em “comunidades prósperas economicamente e isto fez com que houvesse um fortalecimento do poderio naval” (2008, p. 26).

apenas entre os *geomóroi* e o *demo* (SHIPLEY, 1987, p. 39).

Além da explicação que relaciona a tirania com o comércio e poderio naval, há ideias que relacionam o surgimento do tirano com as reformas hoplitas que ocorreram em decorrência das inovações técnicas, pois com a utilização do bronze as lanças se tornaram mais leves e capazes de serem usadas em lançamentos. Além dessa mudança técnica houve uma mudança tática, com a utilização do modelo de falange. Nesse modelo os guerreiros ficam numa formação em que o escudo de um protege o outro, sendo necessário que todos andem em harmonia (WHITE, 1955, p. 5).

Considerando a reforma hoplita, o tirano teria surgido como um representante dos guerreiros. Nesse momento é importante lembrar que o exército hoplita era em sua grande parte formado pela classe popular. Contudo, Condilo (2008, p. 29) questiona essa ideia, pois isso é acreditar que os guerreiros da falange possuíam uma consciência de classe.

Tendo explicado e feito considerações às explicações clássicas para o surgimento da tirania, Camila Condilo acredita que esse sistema de governo surgiu com o

descontentamento da ordem aristocrática e, em virtude da sua perda de seu domínio econômico, político e religioso, o que levou a disputas internas por poder, e, como uma outra face desta mesma questão, ao problema da justiça e corrupção (CONDILO, 2008, p. 32).

Mesmo que consideremos que o tirano não surgiu como representante hoplita, podemos dizer que esse governante se utilizou dessas tropas para tomar o poder (TRABULSI, 1984, p. 77).

O ponto comum dessas teorias é que o tirano surge como uma alternativa para momentos difíceis da polis. Embora o tirano seja caracterizado como dotado de uma sede por poder, ele tende a ter como forma de alcançá-lo o bem-estar local. Uma vez que não possui apoio da aristocracia, ele é forçado a se direcionar a outros grupos sociais para obter a sua legitimidade. Isso se reflete em uma busca por apoio nas classes mais baixas do demo. E é a partir do incentivo de uma espécie de justiça social que ele busca cooptar esse grupo para garantir sua base de poder (CONDILO, 2008, p. 57).

Além da ausência de apoio por parte da aristocracia, o tirano possui outra dificuldade: a ausência de legitimação hereditária. Por chegar ao poder por meio de um golpe no regime aristocrático hereditário, o tirano não consegue se legitimar no poder como sendo parte da dinastia governante (FLORENZANO, 2011, p. 42).

Assim, o tirano tem que buscar se legitimar de outras formas, sendo elas: 1) privilegiando a coletividade, em especial as camadas mais pobres; 2) reforma na religião. Conside-

rando que a religião de âmbito privado é a ancestral e o tirano não consegue se legitimar por via desta, torna-se necessário uma promoção do culto público de deuses políades; 3) uso de regras normativas na sociedade, ao contrário do modelo arbitrário utilizado pela aristocracia (CONDILO, 2008, p. 35).

Uma vez que Polícrates era membro de uma família aristocrática, ele se encaixa na particularidade descrita por Aristóteles. Além disso, Polícrates é filho de Aiakes, também um tirano de Samos. Barron estima que Polícrates nasceu em 570 a.C, aproximadamente. E seu pai, Aiakes I o educou com a intenção de que o sucedesse (1964, p. 211), fato que ocorreu, mas não da forma esperada. Seu governo começa provavelmente em 532 e se encerra em 522 devido ao seu assassinato por Oretes de Sardes.

Mesmo com o desejo de sucessão direta de seu pai, aparentemente entre o governo de Aiakes e de Polícrates houve um intervalo no qual o poder esteve em mãos do *geómoros*. E por esse motivo foi necessário que Polícrates articulasse um golpe, para isso ele contou com a ajuda dos seus dois irmãos, Pantagnoto e Syloson II. Porém, após conquistar o poder na ilha, Polícrates assassina o primeiro e expulsa o segundo, tornando-se o único senhor de Samos.

Polícrates é tido como o primeiro homem, além de Minos de Cnossos, a querer se tornar rei dos mares e tomar posse de todas as ilhas da Jônia. Em Heródoto, essa visão do tirano sâmio como homem ambicioso é bem aproveitada, não só no modo da sua morte, como também em uma pequena história contada pelo autor (*Hdt*, III, 40-43) na qual o faraó Amásis aconselha Polícrates a tomar cuidado com suas ambições para que os deuses não o punam, de forma que seria aconselhável para o tirano se livrar de algo de extrema importância para ele. O tirano decide então por jogar seu anel ao mar, porém, alguns dias depois os cozinheiros encontram dentro de um peixe o anel de seu senhor. Dessa forma Polícrates pensa que esse é um sinal divino e volta a acreditar na sua magnitude e nas suas ambições. Por sinal, é sua ambição que o leva a morte, segundo as versões de Heródoto. Essa pequena história serve-nos para perceber a visão que Heródoto tem do tirano como sendo alguém movido por uma ambição pessoal que o leva a realizar ações negativas para a comunidade da pólis. Porém, esse juízo de valor pode ser justificado pelo simples motivo do autor utilizar fontes com visão ateniense que vê a tirania de forma pejorativa em oposição à democracia (CONDILO, 2008, p. 65).

Heródoto apresenta ainda duas versões para a morte de Polícrates, ambas envolvendo o governador persa Oretes: a primeira narra que a motivação para Oretes capturar Polícrates viria de um comentário que outro governador persa, Mitrobates, fez sobre a cidade —

era tão capturável que um homem, Polícrates, havia tomado o poder dela usando apenas quinze hoplitas. Era uma vergonha para Oretes que essa polis estivesse livre do domínio persa estando situada tão próxima dos seus domínios. Assim, Oretes teria uma motivação baseada na honra, segundo o autor grego (*Hdt*, III, 120). A segunda explicação diz que a motivação de Oretes para se voltar contra Polícrates se devia ao fato do tirano ter feito pouco caso de seu arauto, não lhe dando atenção e mesmo voltando-se as costas contra ele (*Hdt*, III, 121).

Oretes teria então enviado uma carta a Polícrates, prometendo refúgio em troca de uma grande quantia, suficiente pelo que parece para estabelecer ou reforçar o poderio naval sâmio (*Hdt*, III, 122). Tendo enganado o enviado de Polícrates, Meândrio, o sátrapa persa então consegue com que o tirano sâmio vá até sua corte na Magnésia, mesmo com diversos protestos dos conselheiros e súplicas da filha de Polícrates. Apesar dos avisos, o tirano embarca para encontrar Oretes, porém, é morto pelo persa de maneira que o historiador grego se recusa a descrever. Polícrates é então crucificado na Magnésia em 522 a.C.

É interessante que a narrativa de Heródoto sobre Polícrates segue uma estrutura presente na obra: ascensão e rápida expansão do seu poder até um ápice que leva à uma queda fatal (SILVA, 1995, p. 56); essa estrutura tão presente em histórias pode ter como moral a efemeridade da sorte, como o excesso (*a hybris*) levou os indivíduos a receberem uma punição divina (CONDILO, 2008, p. 101).

Foi durante o governo de Polícrates que Samos teve seu ápice de prosperidade, tendo o tirano 100 *pentekóntoros*⁶ e 1000 arqueiros à sua disposição. Essa prosperidade se deve à política de pirataria praticada pelo tirano; porém, a força naval sâmia se dá anteriormente ao governo de Polícrates por conta da importância dada pelos *geomóroi* ao comércio marítimo.

A prosperidade no período de Polícrates não se deu somente no quesito comercial e marítimo. É possível ver uma valorização das artes. A grande quantidade de achados esculturais de mármore, torsos e fragmentos de estátuas na Via Sacra podem indicar que Samos teve uma importante escola de escultores no sexto século (KYRIELEIS, 1993, p. 118),

era já proverbial entre os gregos, ao tempo de Heródoto, a fama da prosperidade a que o tirano de Samos, no poder desde os anos trinta do séc. VI a.C. tinha guindado a sua ilha; à riqueza, associou-se um requintado mecenatismo, que atraiu à corte artistas célebres, em cujo número figuram os nomes de Anacreonte e Íbico (SILVA, 1995, p. 56).

6 Nau com 50 remos.

Por conta da não aceitação dos governos tirânicos por parte da aristocracia sâmia, foi necessário para Polícrates criar uma base de governo com apoio da classe mais baixa, no demo. É a partir dessa necessidade que esse artigo pretende dissertar o uso por Polícrates do culto de Hera e da monumentalização do seu templo como forma de criar uma base de apoio para o seu governo.

Se faz necessário ressaltar que o conceito de monumental para a arquitetura é o de um edifício que ultrapassa em escala e elaboração o necessário para o exercício do que se propõe (TRIGGER, 1990, p. 119). Para isto, existe um gasto excessivo que chamamos de consumo conspícuo, o oposto da “lei do mínimo esforço” (HIRATA, 2011, p. 25).

4 O HERAION

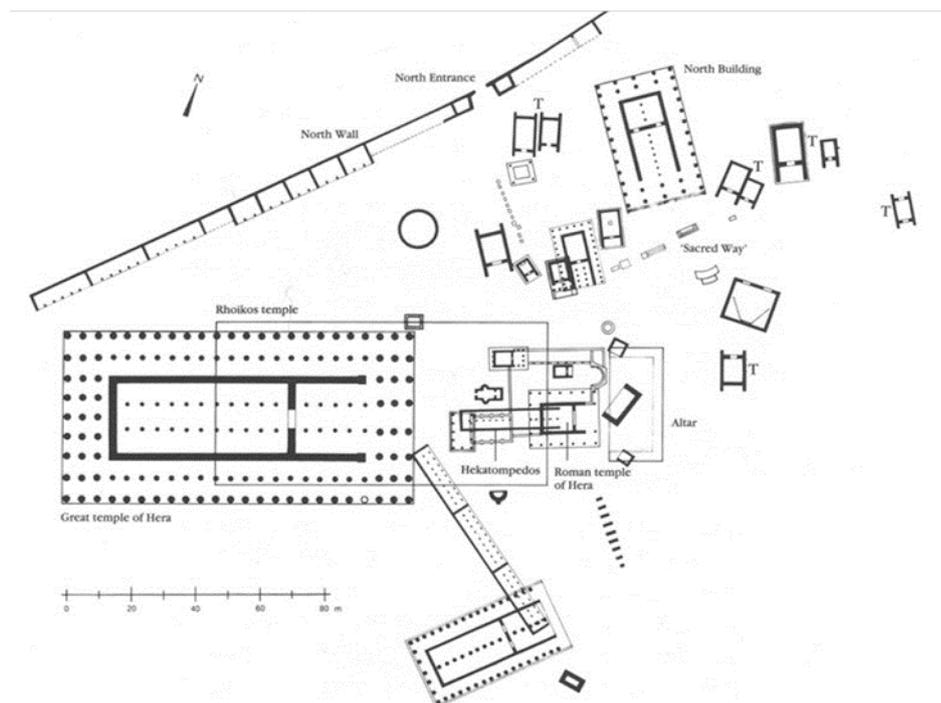


Figura 1 -

Planta do Heraion (Diniz, 2011, p. 77)

Embora Heródoto considere o Heraion de Samos como o maior dos santuários gregos já visto até então, este recebeu somente uma breve menção por parte de Pausânias. E

A pólis, o tirano, o santuário: o uso do culto políade como estratégia de legitimação em Samos

além do grande Templo de Hera e do antigo altar nenhuma das outras estruturas do santuário são citados em fontes antigas.

O santuário está conectando à *ásty*⁷ de Samos por uma via sacra, a distância do território sagrado para a cidade era de quatro quilômetros. O santuário era provavelmente acessado por outros povos via mar antes mesmo na instauração de uma pólis na ilha. O santuário está em uma região de solo fértil e pantanoso (DINIZ, 2011, p. 74-75).

A primeira escavação realizada no santuário foi feita por Kavvadias e Sophoulis em 1820-1822. Porém, nesta etapa não foi possível identificar a extensão do território do santuário, isto só foi descoberto na escavação de 1910-1914, dirigida por Theodor Wiegand (KYRIELEIS, 1993, p. 126).

Graças a essa escavação alemã foi descoberto que o templo se tratava de uma estrutura do período arcaico tardio, com dimensões colossais, possuindo 55 por 108 metros e 155 colunas. Pela análise da fundação foi possível localizar uma edificação anterior com dimensões parecidas, o Templo de Rhoikos. Nessa escavação também foram descobertos os edifícios romanos próximos ao grande templo e um grupo de edifícios ao norte (KYRIELEIS, 1993, p. 127).

Em 1925 ocorreram novas etapas de pesquisa, com direção de Buschor. Estas foram interrompidas em decorrência da Segunda Guerra Mundial (KYRIELEIS, 1993, p. 100), voltando em 1951 com direção de Buschor até 1961, e Homann-Wedeking até 1975. Essas escavações foram importantes para deixar mais claro os períodos mais antigos do santuário.

Foi descoberto que desde a Idade do Bronze havia práticas de culto no santuário (DINIZ, 2011, p. 31). Porém, existe uma au-



Figura 2 - Sarcófago em mármore, provavelmente de Aiakes, pai de Polícrates (TSAKOS e SOFIANOU, 2012, p. 215).

7 Embora o conceito de polis tenha se imbricado com a ideia de uma cidade, a polis é uma entidade política, e não uma designação espacial. Desta maneira, quando usamos o termo polis, queremos nos referir à entidade política e todo o território sob seu controle, que se divide em duas áreas conforme a natureza da ocupação do espaço: a *ásty*, o núcleo urbano, e a *khóra*, porção de ocupação da hinterlândia (LONIS, 1994, p. 93-108).

sência de material cerâmico que identificasse o culto durante o período submicênico (sécs. XII-XI a.C.). Segundo Diniz (2011, p. 31), é possível que o culto tenha continuado, porém, sem deixar evidências. O primeiro sinal do Templo de Hera data do século X, em forma de um altar. É possível identificar duas substituições e ampliações desse altar, uma no século IX e outra no VIII. Esta última conta com uma base para imagem de culto situada a oeste. Na segunda metade do VIII houve mais uma renovação do altar e o acréscimo de *naískoi*⁸. Nesse momento a estrutura do altar possuía 304 metros (KYRIELEIS, 1993, p. 116).

No século VII, o primeiro templo do santuário foi construído, um *hekatômpedon*⁹, juntamente com a construção de uma *stoa*, ao sul. E como meio de acesso da *ásty* para o santuário é realizada a construção da Via Sacra. Essas duas construções foram promovidas pelo estado sâmio para que houvesse uma apropriação do santuário, dessa forma criando uma identidade para a pólis de Samos (DINIZ, 2011, p. 105).

Não existem vestígios materiais que comprovem a existência de uma via de acesso da *ásty* para o santuário anterior à Via Sacra. Por conta disso, embora não fosse um santuário pan-helênico, Diniz (2011, p. 74) considera a possibilidade de no princípio o Heraion ter sido utilizado pelas comunidades vizinhas, com acesso via mar. Dessa forma, a autora acredita que a construção do *hekatômpedon* e da Via Sacra foi uma forma da pólis se apropriar do santuário. Essa apropriação poderia ter como objetivo fortificar a pólis, dado que esse era um momento importante para Samos por conta do crescimento dos seus contatos no Egeu.

Em 570 temos o primeiro indício de um edifício monumental, construído para substituir o *hekatômpedon*. Esse edifício é chamado de templo de Theodoros e Rhoikos, seus arquitetos, sendo ele um díptero de extensão monumental, já com estrutura de ordem jônica. No túmulo de Aiakes, pai de Polícrates, é possível vermos uma suposta representação do que seria o Templo nesse momento, com a ordem jônica aparente (figura 2).

Nesse mesmo período também foram realizadas as seguintes obras dentro do santuário de Hera: a extensão do témeno; a construção de um altar monumental a oeste; adição de mais dois *naískoi*; a construção de um edifício ao norte, que se tem como sendo possivelmente um templo; e por último a extensão da Via Sacra para a *ágora* dentro da *ásty* sâmia, conectando o centro cívico com o centro religioso da pólis (KYRIELEIS, 1993, p. 127).

8 Diminutivo de *naós*; pequeno templo, pequeno santuário (Fonte: Glossário do LABECA, disponível em: <http://labeca.mae.usp.br/pt-br/glossary/>).

9 De cem pés de extensão; qualquer templo antigo com essa medida (Fonte: Glossário do LABECA, disponível em: <http://labeca.mae.usp.br/pt-br/glossary/>).

Em torno de 550 a.C., o Templo de Rhoikos e Theodoros teve sua estrutura abalada devido às condições geográficas do local, um solo pantanoso que não estabiliza muito bem as construções. E é como um substituto desse templo de Rhoikos que Polícrates, em 530 a.C., começa a construção do Grande Templo de Hera, 40 metros mais a oeste do que o antigo templo (KYRIELEIS, 1993, p. 100). Nesse período também são erigidos ao sul dois novos templos. Polícrates não viu a finalização da construção do seu grande templo, tendo morrido oito anos depois, em 522 a.C.

No século V ocorre a decadência de Samos e a emergência de Atenas como “senhora do Egeu” (DINIZ, 2011, p. 32). Por decorrência disso, em 490 a.C. a construção do Grande Templo é cessada. Esse é um momento difícil para o santuário de Samos, pois segundo Kyrieleis (1993, p. 105), só foram encontradas 51 oferendas votivas desse período no santuário.

O que vemos hoje é somente uma coluna restante, mas esta é da construção romana, que também não foi concluída. Dada essa interrupção da construção, a estátua de culto foi levada para um templo a oeste. Este templo esteve de pé até o século IV d. C. No século V uma igreja cristã foi construída ao lado do templo romano, sendo constituída de *spolia* desse (KYRIELEIS, 1993, p. 135).

5 HERA

A categoria “grego” é pouco homogênea, sendo dentre as características comuns entre os gregos, duas delas a língua e a religião. Sendo assim é possível dizer que a religião é um agente responsável pela categoria de “gregos”. Porém, é necessário ter em mente que mesmo a religião sendo a mesma, os deuses adquirirão características diferentes a depender da região de culto.

Isso acontece com Hera, deusa políade de Samos. Quando pensamos na deusa é comum sempre a associar com o seu esposo Zeus, com seu forte ciúme e sua característica de deusa vingativa. Essas características são heranças da literatura homérica. Porém, precisamos nos desvencilhar um pouco dessas características de deusa do Panteão e encontrar a partir das evidências de culto as características de Hera, deusa políade de Samos.

Segundo a mitologia sâmia, Hera nasceu na ilha, embaixo de um pimenteiro-silvestre (KYRIELEIS, 1993, p. 106-107) e, por conta desse mito é considerada a deusa patrona

de Samos. Uma vez por ano acontecia na ilha a Toneia, festival onde a imagem de Hera era envolta em ramos de pimenteiro-silvestre e levada ao mar para receber um banho.

Uma boa fonte para o estudo do culto de Hera são as oferendas votivas encontradas no santuário. Segundo Kyrieleis (1993, p. 112), foram encontradas em torno de 40 miniaturas de barco de madeira, todas elas com o mesmo formato e características. O autor acredita que esses barcos foram feitos exclusivamente para o Heraion e eram um objeto utilizado em rituais. A exclusividade pressuposta por Kyrieleis vem do fato que o barquinho poderia ter sido feito de outro material, como bronze, e pela ausência desse tipo de barco em outros lugares. Porém, acreditamos que nesse momento se faz importante lembrar que poucos sítios são capazes de conservar madeira, então pode ser que esse objeto não fosse exclusivo de Samos, mas só sobreviveu aos tempos atuais em Samos devido ao solo pantanoso do santuário, que tem a capacidade de conservar materiais orgânicos como a madeira.

A presença desses barcos no santuário, a disposição do altar virado para o mar, conjuntamente com a tradição de banhar a imagem da deusa no mar, indicam uma forte ligação da deusa com o mar para os sâmios. O que é conveniente, já que por um grande período os sâmios tiveram uma poderosa frota marítima e um comércio marítimo bem presente.

Outro elemento frequentemente encontrado no santuário são sementes de papoula e romã, além de representações de romã em cerâmica. A romã, fruta com muitas sementes, nos remete à fertilidade. Outro elemento do santuário que pode remeter à fertilidade é o próprio local. Como já dito, o Heraion está em local de solo pantanoso, condição também ligada à fertilidade, sendo então essa mais uma característica da deusa Hera políade de Samos.

A análise da quantidade das oferendas votivas presentes no santuário possibilita levantar considerações sobre os frequentadores do local sagrado e, dessa forma, sobre as características e funções do culto realizados em homenagem à deusa. Para tal, iremos utilizar dois principais tipos de oferendas, miniaturas de cavalo e de gado. Assim como é apontado por Diniz (2011, p. 34), o cavalo também foi para os gregos um animal de luxo, andar de cavalo era uma atividade voltada para a aristocracia. Já o gado é ligado à vida do campo¹⁰. Antes de apresentar a análise



Figura 3 - Miniatura de cavalo encontrada no Heraion (Kyrieleis, 1993).

10 Faz-se necessário aqui uma ressalva: tanto o cavalo quanto o gado são animais ligados à deusa Hera. Homero descreve a deusa como tendo “olhos de vaca” (Il. 1.494).

A pólis, o tirano, o santuário: o uso do culto políade como estratégia de legitimação em Samos

quantitativa é importante dizer que o cavalo também é um elemento bastante presente no que se diz respeito à Hera em Samos, não há em outro santuário uma presença tão grande de arreios.

As representações de gado foram predominantes no santuário entre os séculos IX e VIII, porém, a partir do século VIII já começa a haver uma predominância maior dos cavalos, principalmente a partir de 750, e com isso, conseqüentemente, há uma queda brusca nas miniaturas de gado. Segundo Diniz (2011, p. 34-35), há novamente uma queda de oferendas vindas da aristocracia no santuário sâmio. A autora supõe que essa queda pode ser indício de que a aristocracia não dá mais importância para a ostentação de oferendas ou pode indicar falta de recursos. Porém, imaginamos que outra possibilidade de interpretação para essa queda durante o reinado de Polícrates é a associação do tirano com o santuário, dessa forma a aristocracia, público ofertante das miniaturas de cavalo, como já explicado anteriormente, não vê mais o local como adequado para as suas oferendas, o que justifica a diminuição da quantidade dessas oferendas no santuário.

Importante lembrar que quando os governos tirânicos assumem o poder tornam-se responsáveis pelo culto. Dessa forma o tirano tem a chance de fortalecer a religião da deusa políade, já que para ele não convém o culto privado de antepassados, prática comum dentro da aristocracia. Podemos então concluir que a decisão de Polícrates de monumentalizar o Templo de Hera não alterou somente a arquitetura, mas também alterou o público que frequentava o santuário, como é possível ver nas oferendas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A monumentalização do Templo não só criava a imagem de um governante preocupado com a religião e o culto da pólis, mas também era uma forma de escancarar que Polícrates tinha poder suficiente para cuidar da gestão de mão de obra e recursos da realização de uma obra monumental. Exibindo o consumo conspícuo, tornando este um local de manifestação de poder.

A decisão de Polícrates por monumentalizar o Templo de Hera fazia parte de uma estratégia para a criação da sua base de poder. Assim, Polícrates utilizou da religião de forma política. Para Trabulsi (1984, p. 78), é comum utilizar o político e o ideológico de forma conjunta, ainda mais no período Arcaico quando não há uma nítida separação entre essas

duas esferas. Em oposição à individualidade aristocrática, as obras arquitetônicas promovidas por Polícrates o colocou como elemento de construção da identidade da pólis.

Dessa forma, concluímos que Polícrates, ainda que de maneira não-original, promoveu a monumentalização do Templo de Hera como forma de demonstrar e afirmar seu poder. Porém, o plano para a criação de base de governo de Polícrates não conta só com exibição do consumo conspícuo exigido para a realização de um edifício com dimensões tão monumentais. Ele conta também com a imagem do tirano associada com o templo e com o culto de Hera, principalmente se considerarmos o caráter políade da deusa, e que se reflete na mudança de elementos votivos no santuário associados a uma mudança de culto durante o governo do tirano. Dessa forma, Polícrates se coloca como uma figura que está presente no templo, assim como a deusa e, ao promover a construção e renovação do seu santuário e de seu culto, Polícrates se apresenta como um renovador não apenas do edifício, mas de toda a pólis.

A pólis, o tirano, o santuário: o uso do culto políade como estratégia de legitimação em Samos

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWES, A. *The Greek Tyrants*. London: Hutchinson, 1956.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BARRON, J. P. The Sixth-Century Tyranny at Samos. *The Classical Quarterly*, v. 14, n. 2, p. 210-229, 1964.

BAUMBACH, J. *The Significance of Votive Offerings in Selected Hera Sanctuaries in the Peloponnese, Ionia and Western Greece*. BAR International Series 1249. Oxford: Archaeopress, 2004.

CARTLEDGE, P. *História Ilustrada da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CONDILO, C. D. S. *Heródoto, as tiranias e o pensamento político nas Histórias*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social), Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

DINIZ, S. *Os Santuários de Hera enquanto elementos do espaço políade*. 2011. 195f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

FLORENZANO, M. B. B. Construindo o Helenismo: o tirano e a monumentalização urbana da pólis grega. In: ALDROVANDI, C. E. V.; KORMIKIARI, M. C. N.; HIRATA, E. F. V. *Estudos sobre o espaço na Antiguidade*. São Paulo: EDUSP, 2011, p. 41-56.

HERODOTO. *Histórias*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2017.

KYRIELEIS, H. The Heraion at Samos. In: MARINATOS, N.; HÄGG, R. *Greek Sanctuaries*. London: Routledge, 1993, p. 125-153.

LÉVÊQUE, P. La personnalité d'Héra. In: GENIÈRE, J. D. L. *HÉRA. IMAGES, ESPACES, CULTES*. Naples: Publications du Centre Jean Bérard, 1997, p. 267-270.

LONIS, R. *La cité dans le monde grec. Structures, fonctionnement, contradictions*. Paris: Nathan Université, p. 93-108, 1994.

MOSSÉ, C. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Tradução de Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1984.

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia*. Tradução de Maria Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, v. I - X, 1994.

SHIPLEY, G. *A History of Samos*. New York: Oxford University Press, 1987.

SILVA, M. D. F. A História de Polícrates de Samos. *HVMANITAS*, v. 47, p. 55-70, 1995.

TRABULSI, J. A. D. Crise social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia arcaica. *Revista de História*, v. 116, p. 75-104, 1984.

TRIGGER, B. G. Monumental Architecture: A Thermodynamic Explanation of Symbolic Behaviour. *World Archaeology*, v. 22, n. 2, p. 119-132, 1990.

TSAKOS, L; VIGLAKI-SOFIANOU, M. *Samos: The Archaeological Museums*. Athenas: Olkos, 2012.

IMAGENS

Imagem 1: Planta do Heraion (Diniz, 2011, p. 77)

Imagem 2: Sarcófago em mármore, provavelmente de Aiakes, pai de Polícrates (TSAKOS e SOFIANOU, 2012, p. 215).

Imagem 3: Miniatura de cavalo encontrada no Heraion (Kyreleis, 1993).

O CINEMA EM GILLES DELEUZE: APONTAMENTOS SOBRE A IMAGEM- MOVIMENTO

ANA LUÍSA COUTINHO FIALHO¹

Resumo: Em *Cinema 1 – A Imagem-Movimento* (1983), Deleuze constrói conceitos que tratam dos elementos fundamentais de sua filosofia a respeito do cinema, tendo como ponto de partida a análise bergsoniana do movimento, em *A Evolução Criadora* (1907), e da imagem, em *Matéria e Memória* (1896). Bergson, que conviveu com o cinema em seus primórdios (final do séc. XIX e início do séc. XX), faz menção a ele com uma concepção muito avessa àquela que a filosofia deleuziana viria a ter — apesar disso, sua crítica à maneira pela qual construímos nossa noção de movimento acaba conectando-se diretamente ao cinema pós-montagem, fertilizando um solo riquíssimo de análises filosóficas acerca do cinema, que Deleuze aproveitou para a elaboração de suas obras sobre o tema. O objetivo desse artigo é fortalecer a ponte entre a metafísica bergsoniana e a filosofia do cinema de Deleuze no sentido de entender a maneira particular pela qual Deleuze apropria-se de conceitos metafísicos de Bergson. Para isso, utilizamos análise estrutural dos textos mencionados, comparando-os. No final desse processo pudemos observar as relações de sentido entre conceitos bergsonianos e os planos cinematográficos analisados por Deleuze.

Palavras-chave: Cinema; Deleuze; Bergson; Imagem-movimento.

1 INTRODUÇÃO: A IMAGEM-MOVIMENTO

São muitas as pontes passíveis de serem construídas entre o terreno artístico e o filosófico. Neste trabalho temos a intenção de explicitar a riqueza de detalhes da construção filosófica deleuziana acerca do cinema e a maneira pela qual ele utiliza, brilhantemente, a metafísica de Henri Bergson como matéria-prima para seus conceitos referentes à sétima arte.

Sem dúvidas, Bergson teria dificuldades de imaginar que sua filosofia poderia servir de fertilizante para uma obra que trata, justamente, de um fenômeno que ele não viu em

¹ Bacharela em Filosofia pela Universidade Federal do ABC.
analucoutinhof@gmail.com

toda a sua potencialidade: o cinema. Quando faleceu, em 1941, tal arte estava “engatinhando”: se utilizava da câmera parada e não contava fortemente com o recurso da montagem.

Reconhecemos que houve, tanto na metafísica bergsoniana quanto na filosofia do cinema deleuziana, uma grande genialidade: Bergson foi genial pois, ao descrever em sua metafísica a natureza das “imagens” no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* (1896), e do movimento, em *A Evolução Criadora* (1907), ele prevê uma chave específica de leitura da natureza da realidade que os cineastas também adotarão, utilizando-se de outra espécie de ferramenta, isto é, a arte. Já Deleuze foi brilhante ao olhar com tanta sensibilidade para o cinema de seu tempo e para a filosofia de seu conterrâneo, realizando um eloquente processo de criação de conceitos sobre o cinema, sendo um dos conceitos centrais, aquele que nomeia o presente trabalho: a imagem-movimento.

Para Deleuze, o cinema, assim como as outras artes, a literatura e a filosofia, é um processo de *criação* – dessa maneira, o cinema é uma forma de exercer o pensamento de forma construtiva, criativa. Por isso, cineastas são pensadores que pensam não através de conceitos, mas de imagens.

Em *Cinema 1: A Imagem-Movimento*, obra que abordaremos nesse trabalho, Deleuze realiza dois comentários a Bergson: no primeiro, evoca *as teses sobre o movimento* presentes em *A Evolução Criadora*, fundamentais para entendermos o conceito de imagem-movimento. Já no segundo comentário a Bergson, Deleuze trata das variações da imagem-movimento: a imagem-ação, imagem-percepção e imagem-afecção.

2 AS TRÊS TESES ACERCA DO MOVIMENTO - O PRIMEIRO COMENTÁRIO A BERGSON REALIZADO POR DELEUZE

Na perspectiva deleuziana, o cineasta é, além de artista, um pensador - de modo diferente ao filósofo, que utiliza conceitos como ferramenta, o cineasta usa seus próprios instrumentos: imagem-movimento e imagem-tempo. Conceitos filosóficos seminais para Gilles Deleuze (1925 - 1995), que se referem aos “blocos” de movimento/duração produzidos pelo cineasta, como Deleuze cita em “O ato de criação”, sua conferência dirigida para cineastas. Tais conceitos são tão seminais que, respectivamente, nomeiam os dois volumes da obra desse filósofo voltada à sétima arte.

Para compreendermos o conceito de “imagem-movimento” é fundamental compreender o conceito de “duração” de Bergson, ou seja, conceito de “tempo real”. O que vale a

pena chamar a atenção aqui a respeito desse conceito é a tentativa de “imaginar” o intangível. Nossa faculdade principal, a inteligência, volta-se à observação das semelhanças entre as coisas, das regularidades do real. Neste sentido, o que medimos com o relógio, que Bergson chama de “tempo espacializado” é uma tentativa de medição do tempo, mas, como aparece em sua obra, Bergson trata essa medição como uma medição do *espaço*.

O tempo real, que se refere à duração, é o tempo da consciência, qualitativo, que não pode ser medido e nem calculado, como observamos na primeira parte da introdução de *O Pensamento e o Movente*. (BERGSON, 1974) É nessa direção que Deleuze caminha quando aborda a “imagem-movimento” como blocos de duração, blocos de imagens-movimento ou, em outras palavras, blocos de um “todo” que muda continuamente. É esse o tipo de linguagem utilizada pelo cineasta para pensar.

Na “coluna vertebral” dos conceitos centrais sobre o cinema de Deleuze está a filosofia bergsoniana, bem localizada através de quatro “comentários a Bergson” que Deleuze distribui nos dois livros. Através deles podemos entender, com grande riqueza de detalhes, as origens dos elementos que compõem o cinema e suas relações conosco, com as outras artes e com o mundo. Esse artigo tem a pretensão de analisar os dois primeiros comentários presentes em *Cinema 1: A Imagem-Movimento*.

Deleuze afirma que, mesmo antes do surgimento oficial do cinema, Bergson “tinha descoberto perfeitamente a existência dos cortes móveis ou da imagem movimento” já em *Matéria e Memória* de 1896 (DELEUZE, 1985, p. 11). Tais cortes seriam justamente o conceito de “imagem-movimento” cunhado por Deleuze. Nesse sentido, para ele, Bergson “pressentia de modo profético o futuro ou a essência do cinema” (DELEUZE, 1985, p. 12). Para entender o porquê dessa afirmação é necessário seguir a linha de pensamento construída nesse primeiro comentário a Bergson e nos atentarmos às três teses acerca do movimento, presentes em *Evolução Criadora* (1907) – escrito dez anos depois de *Matéria e Memória*. Tais teses são:

- A impossibilidade de “reconstruir o movimento a partir de imobilidades”; (DELEUZE, 1985, p. 9)
- A diferenciação entre a “ilusão antiga” e a “ilusão moderna” acerca do movimento; (DELEUZE, 1985, p. 12)
- O “instante enquanto corte imóvel do movimento” e o “movimento enquanto corte móvel na duração”. (DELEUZE, 1985, p. 17)

Explicaremos cada uma dessas teses e de que maneira podem conectar-se ao cinema, começando pela primeira: “a impossibilidade de reconstruir o movimento a partir de imobilidades”. Na filosofia bergsoniana, o movimento não pode ser dividido — ele se encontra na “dimensão” da temporalidade e da duração que, ao contrário do espaço, não é divisível.

Em outras palavras, o movimento seria, justamente, o que acontece no intervalo, o que não notamos ao seguirmos a tendência natural de nossa percepção, que reconstitui o movimento através de imobilidades, percebendo a “parte útil” em função de nossa ação. Nossa inteligência² nos acostumou a pensar no movimento enquanto sucessão de imobilidades: instante A, instante B, e assim sucessivamente, como uma série de desenhos levemente diferentes que, quando passamos os olhos, vemos em “movimento”. A tal limitação de nossa percepção, Bergson deu o nome de “ilusão cinematográfica” - injustamente, como veremos melhor mais à frente, tendo em vista o cinema ao qual Deleuze se refere, pós-montagem. No cinema pré-montagem que Bergson viu surgir no final do século XIX e começo do século XX, o movimento é reconstituído através de cortes imóveis não muito diferentes da percepção natural. Essa primeira tese é o eixo central a partir do qual as outras duas se desdobrarão.

A segunda tese (ilusão antiga x ilusão moderna) também nos fornece elementos importantes para pensar o cinema. Mas, antes, cabe perguntar: que ilusão é essa, e como as versões antiga e moderna se diferenciariam? Trata-se da ilusão de nossa percepção natural (primeira tese) em ambos os casos, porém com enfoques diferentes. Os gregos antigos baseavam-se no paradigma ontológico da imobilidade, tratando o Ser como o imóvel, a forma pura das coisas. A mudança (movimento) possuía um caráter de imperfeição, degradação. Julgavam os antigos que as coisas não sustentavam a forma em sua imobilidade por serem constituídas de matéria que, enquanto tal, não sustentaria a Forma acabada. A “forma”, o inteligível, seria o momento essencial capaz de exprimir o movimento. A revolução científica nos permitiu recompor o movimento de outra maneira:

[...] mesmo se o movimento fosse recomposto, ele não era mais recomposto a partir de elementos formais transcendententes (poses), mas a partir de elementos materiais imanentes (cortes). Em vez de fazer uma análise inteligível do movimento, compreendia-se uma análise sensível (DELEUZE, 1985, p. 13).

2 Conceito bergsoniano. A inteligência é instrumento da ciência, reconhece as semelhanças entre o que existe para criar ideias gerais e facilitar a ação prática sobre o mundo. Esse conceito é tratado por Bergson ao longo de toda a sua obra.

Isso significa que essa segunda tese marca um passo muito importante: o movimento, mesmo sendo recomposto por imobilidades em ambos os casos, não era mais recomposto de acordo com o mesmo paradigma, a síntese inteligível dos antigos (DELEUZE, 1985, p. 12), mas a partir do paradigma da análise sensível da ciência moderna, isto é, à maneira pela qual ela estrutura sua física, sua geometria, sua astronomia... reportando o movimento a um instante qualquer e não mais a um instante privilegiado. É exatamente assim que Deleuze define o cinema: “o sistema que reproduz o movimento reportando-o ao instante qualquer”³ (DELEUZE, 1985, p. 14). Sem serventia para as ciências, o cinema ganhava espaço nas artes que, aos poucos, “mudavam o estatuto do movimento”, como o balé, a mímica, a dança - “O cinema pertence inteiramente a essa concepção moderna do movimento — eis o que Bergson demonstra com eloquência” (DELEUZE, 1985, p. 16). Fica nítido que o cinema não poderia corresponder a uma filosofia antiga pois lidava com o movimento à maneira moderna. Maneira esta que, presente na arte e na ciência, exigia uma filosofia que estivesse à altura: a metafísica que Bergson se propõe a fazer quando opõe sua filosofia à de seus antecessores. É precisamente nesse sentido que a segunda tese sobre o movimento abre uma possibilidade de enxergar o cinema por outra ótica “que não seria mais o aparelho da mais velha ilusão, mas, ao contrário, o órgão da nova realidade a ser aperfeiçoado” (DELEUZE, 1985, p. 17).

A maneira pela qual isso seria possível é a que nos leva para o conceito de “imagem-movimento”, que se vincula à terceira tese acerca do movimento que se faz presente em *A Evolução Criadora* e é descrita da seguinte forma: “não só o instante é um corte imóvel do movimento, mas o movimento é um corte móvel da duração, isto é, do Todo ou de um todo.” O movimento é uma “translação no espaço” e “exprime uma mudança na duração ou no todo” (DELEUZE, 1985, p. 17).

De maneira mais nítida: quando os objetos movem-se no espaço, existe de fato uma mudança qualitativa no todo, dado bem exemplificado em *A Evolução Criadora*, quando Bergson nos fornece o exemplo do copo com água e açúcar: quando adicionamos o açúcar à água, o movimento de dissolução das partículas implica uma mudança qualitativa no todo, i.e, de água na qual há açúcar à água açucarada. (BERGSON apud DELEUZE, 1985, p. 18) Há, portanto, uma analogia: *os cortes imóveis estariam para o movimento como o movimento (como corte móvel) estaria para a mudança qualitativa [do todo]*.

3 “Instante qualquer” é entendido como “o instante equidistante de um outro” (DELEUZE, 1985, p. 15).

“Com a única diferença”, salienta Deleuze, que uns [cortes imóveis] “exprimem uma ilusão” e a outra [movimento como corte móvel], uma realidade (DELEUZE, 1985, p. 18). Bergson compreende o “todo” como sendo o Aberto que, essencialmente, dura⁴. A mudança incessante é parte de sua configuração e, “se fosse preciso defini-lo, nós o definiríamos pela Relação” (DELEUZE, 1985, p. 19). A Relação não compõe os objetos enquanto propriedade deles, ela pertence ao todo (que não pode ser confundido com um conjunto fechado). Novamente, Deleuze elucidada:

Através do movimento no espaço, os objetos de um grupo mudam suas respectivas posições. Mas, através das relações, o todo se transforma ou muda de qualidade. Da própria duração, ou do tempo, podemos afirmar que é o todo das relações (1985, p. 19-20).

Importante salientar que não podemos confundir o todo com os “conjuntos”. Conjuntos são fechados (e artificialmente fechados)⁵ como, por exemplo, um copo de água com açúcar. Quando as partículas do açúcar se movimentam e ficam suspensas na água isso reflete uma mudança no *todo*, “no conteúdo do copo, uma passagem qualitativa da água onde há açúcar ao estado de água açucarada” (DELEUZE, 1985, p. 18). Já vimos como um corte imóvel se relacionaria com o movimento⁶ - agora esse exemplo que Bergson nos dá em *A Evolução Criadora* nos permite compreender de que maneira o movimento como corte móvel estaria para a mudança qualitativa.

O todo está na metafísica bergsoniana como algo “espiritual” ou “mental” porque cria-se constante e indefinidamente “numa outra dimensão sem partes”. O que fazemos, portanto, ao considerarmos o exemplo do copo de água, é justamente realizar um recorte no todo. A própria organização da matéria nos permite considerar os “sistemas fechados”, e, dessa forma, podemos dizer que se tais conjuntos fechados se localizam no espaço, os “todos” estão na duração ou *são* eles mesmos a própria duração (DELEUZE, 1985, p. 19-20).

Com isso, Deleuze localiza um estatuto mais rigoroso e complexo: os conjuntos fechados seriam “compostos” de cortes imóveis, “cujos estados sucessivos são calculados sobre um tempo abstrato” e o todo, esse todo que é ele próprio a duração, inclui o “movimento

4 “Instante qualquer” é entendido como “o instante equidistante de um outro” (DELEUZE, 1985, p. 15).

5 Artificialmente porque esses conjuntos nunca são absolutamente fechados - eles compõem o todo que está em constante mudança e por isso nunca se isolam completamente (DELEUZE, 1985, p. 20).

6 Na impossibilidade de o “movimento ser reconstituído a partir de cortes imóveis”.

real” que remete à abertura desse todo e “cujos movimentos são os tantos cortes móveis que atravessam o sistema fechado” (DELEUZE, 1985, p. 20-21).

Terminando a terceira tese, Deleuze identifica três níveis. Estes seriam: 1) os “conjuntos” [sistemas fechados] que podem ser definidos através dos objetos ou de suas “partes distintas”; 2) “o movimento de translação, que se estabelece entre esses objetos e modifica suas posições respectivas”; e, por fim, “3) a duração ou o todo, realidade espiritual que não para de mudar segundo suas próprias relações” (DELEUZE, 1985, p. 21).

Identificados os três níveis, podemos dizer que o movimento possui duas faces. É, ao mesmo tempo, “o que se passa entre os objetos ou partes” e “o que exprime a duração ou o todo”. Ou ainda,

Ele faz com que a duração, ao mudar de natureza, se divida nos objetos, e que os objetos, ao se aprofundarem, perdendo seus contornos, reúnam-se na duração. Dir-se-á então que o movimento reporta os objetos de um sistema fechado à duração aberta e a duração aos objetos do sistema que ela força a se abrirem (DELEUZE, 1985, p. 21).

Dessa maneira, se o movimento é um “corte móvel na duração” podemos entender com mais facilidade o primeiro capítulo de *Matéria e Memória* e sua tese de que não existem apenas imagens instantâneas, isto é, “cortes imóveis do movimento” mas existem também “imagens-movimento” que são “cortes móveis na duração”: “imagens-mudança, imagens-relação, imagens-volume, para além do próprio movimento...” (DELEUZE, 1985, p. 21).

O que o cinema passou a nos oferecer, já na primeira metade do século XX, é, justamente, imagem-movimento. Porém, isto deu-se apenas com a montagem, a “emancipação da filmagem” (DELEUZE, 1985, p. 11-12). No período em que Bergson escreveu suas obras o cinema estava engatinhando e, pela disponibilidade tecnológica da época, condenado a imitar a percepção natural. Quando o plano passa a ser uma categoria temporal (e não mais espacial) o corte passa a ser *móvel*, e o cinema finalmente pode reencontrar a imagem-movimento do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* (DELEUZE, 1985).

Isso significa, mais precisamente, que o cinema, agora possuindo planos em categorias “temporais”, constrói-se de imagens-movimento - os cortes móveis na duração. Deleuze parte dos conceitos bergsonianos para estruturar a construção de conceitos a respeito do cinema, contudo, para o leitor que não possui familiaridade com a obra de Bergson, a riqueza desse vínculo pode passar despercebida. Explicitar tal ponte faz-se necessário enquanto ambição filosófica.

3 A IMAGEM-MOVIMENTO E SUAS TRÊS VARIEDADES - O SEGUNDO COMENTÁRIO A BERGSON REALIZADO POR DELEUZE.

No início de seu segundo comentário a Bergson, Deleuze coloca a crise filosófica com a qual Bergson lidou. “O que parecia sem saída, afinal, era o confronto do materialismo com o idealismo, um querendo reconstituir a ordem da consciência com puros movimentos materiais, o outro, a ordem do universo com puras imagens na consciência” (DELEUZE, 1985, p. 76).

Matéria e Memória busca uma resolução para essa questão e seu primeiro capítulo é de fundamental importância para a construção dos conceitos que aparecem em *Cinema I*, de Deleuze. Antes do surgimento oficial do cinema, Bergson “já tinha descoberto” a existência das imagens-movimento, ou cortes móveis, (DELEUZE, 1985, p. 11) também oferecidos a nós pelo cinema que Bergson não viveu para assistir. Uma vez que, com a montagem, os planos do cinema deixaram de corresponder a uma categoria espacial e tornaram-se temporais há, como apontado por Deleuze, um “reencontro” dele com a “imagem-movimento” desse capítulo inicial de *Matéria e Memória* (DELEUZE, 1985, p. 12)

A frase introdutória do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, livro citado por Deleuze durante todo o segundo comentário, é uma declaração desse ímpeto de defender o conceito de “imagem” para além da dicotomia espírito/matéria. O que Bergson sugere nas primeiras páginas é justamente um “fingimento” que serve de exercício: Se suspendermos por ora “as teorias da matéria e do espírito”, o que restaria? Estaríamos na presença de coisas de qual natureza? Bergson utiliza o termo ‘imagem’ para se referir ao universo das coisas materiais (o mundo e nossos próprios corpos) sem isolá-lo completamente de sua dimensão metafísica (BERGSON, 1999, p. 11).

Neste sentido, o que observamos são tais imagens agindo e reagindo umas sobre as outras “segundo leis constantes, que chamo leis da natureza” (BERGSON, 1999). Essa é a chave argumentativa que Bergson utiliza na intenção de superar a dicotomia idealismo/materialismo: se tudo o que ocorre no Universo fosse regido exclusivamente por tais leis da natureza, uma ciência perfeita seria capaz de “calcular e prever o que se passará em cada uma dessas imagens, o futuro das imagens deve estar contido em seu presente e a elas nada acrescentar de novo” (BERGSON, 1999). A constatação de que os seres vivos não estão submetidos completamente às leis da natureza, por poderem *escolher* de alguma forma a maneira pela qual “devol-

vem” os movimentos que recebem de outras imagens, constitui, para Bergson nesta obra, o fundamento do que será explorado rumo à superação de tal dualismo.

É importante ressaltar que na perspectiva bergsoniana o tecido da realidade é composto de mistos que separam-se apenas de forma “abstrata”, na leitura de mundo que a *inteligência* nos possibilita. Dessa forma, o método próprio do bergsonismo, a *intuição*, constitui-se como método porque, além do fato de possuir um processo bem definido (descrito por Deleuze no primeiro capítulo de *Bergsonismo*) visa a compreensão da *Duração* com precisão (de forma tal que seria impossível fazê-lo sem um método filosófico rigoroso) de maneira análoga à habilidade da inteligência de conhecer com precisão a materialidade através do método científico.

A grande dificuldade da prática filosófica para Bergson, nesse sentido, é a de utilizar a inteligência em sua própria violência, tal qual *seu método propõe*. Em outras palavras, Bergson insiste que, uma vez que somos mistos de matéria e memória, um corpo que *também é consciência*, é de primeira necessidade entender o que constitui cada domínio.

Nossa consciência, metafísica, imaterial, é o terreno da filosofia que, no método intuitivo bergsoniano, possui como primeiro ato a reformulação dos problemas tendo em vista as nervuras dessa realidade que sofre variações de grau no que concerne à matéria, ao espaço, à homogeneidade desse terreno e às variações de natureza no que diz respeito à natureza da própria duração.

Exemplos das consequências dessa confusão podem ser constatados ao analisarmos Bergson discorrer acerca dos pseudoproblemas do nada, do possível e da desordem. Tal argumentação encontra-se presente no artigo “O possível e o real”, publicado em uma outra edição de *O Pensamento e o Movente* (BERGSON, 2006) além da qual citamos até agora, de 1974.

O segundo ato consistiria em identificar as diferenças de natureza para que em um terceiro momento recuperemos o tempo real, a própria duração que não deve ser confundida, como tantas vezes ressaltado por Bergson, com o tempo espacializado, quarta dimensão do espaço (DELEUZE, 2012, p. 10).

Em *Bergsonismo*, Deleuze explicita a *intuição* como método filosófico através de cinco regras. Isto é fundamental para compreender qual a chave de leitura que Deleuze utiliza para se referir à *duração*. “A intuição, tal como ele [Bergson] a entende metodicamente, já supõe a duração”. (DELEUZE, 2012, p. 9). A terceira regra é clara:

Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço. Essa regra dá o “sentido fundamental” da intuição: a intuição supõe a duração [...] Consideremos a divisão bergsoniana principal: a duração e o espaço. Todas as outras divisões, todos os outros dualismos a implicam, dela derivam ou nela terminam. (DELEUZE, 2012, p. 25)

Isso porque, na construção bergsoniana, o espaço refere-se a uma construção intelectual, referindo-se à matéria e suas variações de grau. É a duração que, no terreno da memória, do intangível, refere-se às diferenças de natureza entre as coisas. Isso é fundamental para a filosofia do cinema pois as “imagens-movimento” referem-se, justamente, aos blocos de duração, a recortes de um todo. Como nos referimos na primeira seção desse trabalho, na terceira tese sobre o movimento, referente ao primeiro comentário a Bergson: “o movimento enquanto corte móvel na duração”.

Há entre os paradigmas materialista e idealista uma diferença ontológica da concepção do que seria a consciência. Não podemos definir a filosofia bergsoniana em nenhum dos dois paradigmas. Para Bergson, “toda consciência é alguma coisa”. Sua metafísica pressupõe a existência tanto de uma dimensão material, corpórea, quanto de uma dimensão imaterial, da consciência; que constituem o Absoluto. Essa é a tese fundamental de *Matéria e Memória*.

É necessário insistir no ponto que Bergson privilegia a todo tempo: a realidade imaterial não é menos real que a matéria que encontra-se em movimento, a extensão. Essa realidade imaterial é a própria consciência, vivida, experimentada, que apesar de ser possibilitada pelo cérebro não é localizada no cérebro, *não possui extensão de maneira alguma*. É apenas nesse sentido do tempo da consciência que é possível falar em “tempo real para Bergson”.

Parece natural, assumindo tais premissas, que a conclusão é a possibilidade de separarmos em nossa análise (segundo o método intuitivo) os elementos que são próprios da análise dessa realidade em seu aspecto material (diferenças de grau) e os elementos que são próprios da realidade em seu aspecto “psíquico” (diferenças de natureza).

Se Bergson denuncia o cinema como “aliado ambíguo”, como afirma Deleuze, é pelas mesmas razões que a percepção natural: ambos captam o movimento a partir de imobilidades. E a percepção natural, por essa razão, “não possui privilégio algum” (DELEUZE, 1985, p. 78)

Importante salientar mais uma vez que a referência que Bergson faz ao cinema relaciona-se ao cinema pré-montagem, o que, como veremos, faz toda a diferença na concepção de movimento presente nele e no reencontro póstumo sugerido por Deleuze entre a metafísi-

ca bergsoniana e o cinema pós-montagem, que encontra o plano temporal. Em outro trecho do Segundo comentário, Deleuze diz:

[...] para Bergson, o modelo não pode ser a percepção natural, que não possui privilégio algum. O modelo seria antes um estado de coisas que não pararia de mudar, uma matéria fluente onde nenhum ponto de ancoragem ou centro de referência seriam imputáveis. A partir desse estado de coisas, seria necessário mostrar como podem se formar centros em pontos quaisquer, que imporiam vistas fixas instantâneas. Tratar-se-ia, portanto, de “deduzir” a percepção consciente, natural *ou* cinematográfica [...] Mesmo através de sua crítica do cinema, Bergson estaria no mesmo plano que ele, e muito mais ainda do que imaginava. É o que vamos ver com o deslumbrante primeiro capítulo de *Matéria e Memória*. (DELEUZE, 1985, p. 78)

A mesma imagem que vem sendo reivindicada enquanto matéria aqui também é reivindicada por Deleuze enquanto movimento pois, em suma, trata-se da mesma coisa: matéria é matéria em movimento, portanto, *imagem-movimento*. A afirmação resgatada de *Matéria e Memória*, a saber, “Cada imagem age e reage sobre as outras em ‘todas as suas faces’ e ‘através de todas as suas partes elementares’” (BERGSON apud DELEUZE, 1985, p. 78-79) refere-se justamente a esse movimento: a interpenetração contínua da matéria em si mesma na duração e, portanto, no tempo real.

Este conjunto infinito de todas as imagens constitui uma espécie de plano de imanência. Neste plano a imagem existe *em si*. *Este em-si da imagem é a matéria*: não algo que estaria escondido atrás da imagem, mas ao contrário, a identidade absoluta da imagem e do movimento. [...] *A imagem-movimento e a matéria fluente são estritamente a mesma coisa*. (DELEUZE, 1985, p. 78, grifo nosso).

A maneira pela qual essa imagem-movimento relaciona-se com os *centros de indeterminação* que são os seres vivos explica-se nos conceitos de percepção, ação e afecção em *Matéria e Memória* e seus correlatos na filosofia do cinema: *imagem-percepção, imagem-ação e imagem-afecção* (além da própria imagem-movimento, quando tal imagem não se relaciona a centro de indeterminação algum).

De forma mais nítida: A imagem-movimento é geradora de suas variações citadas acima. O leitor que se dirigir ao primeiro capítulo de *Matéria e Memória* encontrará a lei já mencionada anteriormente de que percepção dispõe do espaço na exata medida em que a ação dispõe do tempo: bem, na imagem privilegiada que são nossos corpos, nossos sentidos se abrem para perceber os aspectos da realidade com os quais podemos interagir. Em outras pala-

bras, quanto mais coisas um ser vivo é capaz de perceber [no espaço] maior o hiato [tempo] de resposta de sua *ação*.

Analisemos o comportamento de um ser rudimentar, como uma ameba. Sua *percepção* limitada apenas permite que tal animal sinta o contato do toque diretamente, que a faz reagir [*ação*] imediatamente. Nós, seres humanos, subtraímos da realidade⁷, ou seja, percebemos, uma grande gama de coisas através de nossos cinco sentidos que usamos para construir uma representação de mundo (daí o nome do primeiro capítulo ao qual estamos nos referindo: “*Da seleção das imagens para a representação: O papel do corpo*”) e, conseqüentemente, nosso tempo de resposta para uma possível ação é infinitamente maior.

Há, entre a percepção e a afecção, uma diferença de natureza. Se a percepção é uma subtração do que é útil a mim da realidade material em minha volta, ou seja, o que apreendo com meu corpo dos objetos que me circundam, a *afecção* é a percepção que se faz no contato direto com meu corpo e que, assim, eu sinto no meu corpo: a imagem privilegiada que é o meu ser. A totalidade das imagens continua existindo mesmo se nosso corpo desaparece, ao passo que não podemos excluir nosso corpo sem fazer desaparecer nossas sensações [afecções]. Portanto entre as duas, há uma diferença de natureza. (BERGSON, 1999, p. 59)

Vamos nos ater agora às variações da imagem-movimento, presentes no segundo comentário:

Veremos que tais imagens [imagem-movimento] se formam efetivamente no universo (imagens-ação, imagens-afecção, imagens-percepção). Mas elas dependem de novas condições, e evidentemente não podem aparecer por enquanto. Por enquanto só dispomos de movimentos, chamados imagens. (DELEUZE, 1985, p. 80)

A diferenciação aprofundada aqui por Deleuze refere-se à distinção entre matéria inerte e a matéria capaz de possuir percepção, ação e afecção: os corpos; que tratam-se de imagens privilegiadas, uma vez que podem *escolher* a maneira pela qual devolvem o movimento que recebem de outras imagens (ação), percebem-se de dentro (afecção) e percebem essas outras imagens em sua face útil (percepção).

Se Deleuze se apropria construtivamente de conceitos bergsonianos referentes à nossa condição enquanto seres vivos em relação às imagens que nos rodeiam é porque, em algum grau, está olhando para o cinema de forma semelhante, ou seja, enquanto *sistemas de*

7 O conceito bergsoniano de percepção refere-se à uma “subtração” da realidade que nossos corpos apreendem.

imagens que alteram-se qualitativamente entre si. Nesse sentido, o advento da montagem é absolutamente fundamental pois é nela que o cinema explora a “mobilidade de seus centros, a variabilidade de seus enquadramentos” (DELEUZE, 1985, p. 86).

Na última página de seu “segundo comentário a Bergson” Deleuze conclui: O plano de conjunto, ou seja, o enquadramento de um cenário no qual um ou mais personagens podem ser vistos com facilidade seria, sobretudo “uma imagem-percepção”, “o plano médio”, no qual a câmera está a uma distância média do objeto, “uma imagem-ação”, e “o primeiro plano”, a imagem em *close*, “uma imagem-afecção” (DELEUZE, 1985, p. 94).

Para fins de conclusão do que está sendo exposto no presente trabalho, analisaremos a seguinte citação de La Salvia que cremos sintetizar bem a análise deleuziana do cinema:

O cinema, ao longo do desenvolvimento de sua especificidade, demonstrou que não pretendia recompor o movimento a partir de instantes fixos como cortes imóveis, mas que considera suas imagens como imagens médias que são tomadas em um fluxo contínuo e mais, garantido pela montagem e pelos movimentos da câmera, cria uma mudança qualitativa a partir de cortes móveis (LA SALVIA, 2012, p. 35).

Tal citação mobiliza bem o argumento deleuziano defendido aqui: o cinema pós-montagem reencontrou a imagem-movimento presente na metafísica bergsoniana com louvor, justamente, “criando uma mudança qualitativa a partir de cortes móveis”. Esse é um grande feito dada a “evolução” indicada por Deleuze em *Bergsonismo* do conceito de duração, “executada” pelo cinema através de blocos de duração. Isto porque “a duração pareceu-lhe cada vez menos redutível a uma experiência psicológica, tornando-se a essência variável das coisas e fornecendo o tema de uma ontologia complexa” (DELEUZE, 2012, p. 28).

Entendemos que não é possível tratar da abrangência necessária que essas obras emanam em um trabalho desse porte. É necessária uma longa abordagem desse tema, como as produções de Machado e de La Salvia a respeito dessa temática, por exemplo. O que pretendemos aqui, é contribuir para puxar o fio, como outros autores fizeram, da ponte entre esses complexos e fundamentais autores franceses. Em suma, podemos resumir a intenção desse artigo em dizer, como La Salvia coloca, que

O estudo de Bergson permite entender como a montagem é, por um lado, operadora de cortes móveis de mudanças qualitativas [...] e, por outro lado, usa o modelo da percepção natural para dar sentido às imagens segundo um esquema que o espectador identifique o que se passa e não perca o movimento (Segundo Comentário) (LA SALVIA, 2012, p. 38)

É importante ressaltar que nos atentamos aqui apenas aos primeiros comentários realizados a Bergson. Existem outras variações das imagens-movimento trabalhadas em *Cinema 2: A Imagem-tempo* que não foi nossa intenção abordar aqui, dada a natureza de um artigo. Contudo, seria de grande valor construir um comentário com mais abrangência da obra deleuziana voltada à sétima arte em uma pesquisa de porte maior.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, H. *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva, 1º edição. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974. (Coleção Os pensadores)

BERGSON, H. *Matéria e Memória*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, G. *Cinema 1: A Imagem-Movimento*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

DELEUZE, G. *Cinema 2: A Imagem-Tempo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.

LA SALVIA, A. L. *As relações entre imagens: um estudo dos conceitos do Cinema para Gilles Deleuze*. Editora Livros Ilimitados, 2012.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2009.

O MESSIANISMO SEBASTIÂNICO NO REINO DA PEDRA BONITA (1836-1838): DISCUSSÕES E INTERPRETAÇÕES A PARTIR DE UMA BIBLIOGRAFIA PSICANALÍTICA

DAVI RODRIGUES BOTE¹

Resumo: Este artigo analisa relações entre o sanguinário episódio do Reino da Pedra Bonita (1836-1838) — movimento sebastianista no sertão pernambucano, em São José do Belmonte (PE) — com leituras de matriz psicanalítica, a fim de caracterizar alguns pormenores deste movimento mítico profético segundo conceitos como intersubjetividade, massa e líder. O foco se encontra nas complexas relações intragrupoais e o papel desempenhado pelos 1) fatores culturais e tradicionais que legaram a possibilidade da construção simbólica do movimento, 2) indivíduos comuns — embebidos da ideia do retorno do *messias* Sebastião, símbolo libertador e provedor — e 3) os líderes, ou *reis*, ou mediadores deste *encontro*, figuras controversas responsáveis pela organização e funcionamento do reino. Mostraremos como o episódio da Pedra Bonita evoluiu de um agrupamento com um fim delimitado a uma organização amorfa e violenta com traços da horda primitiva descrita por Sigmund Freud.

Palavras-chave: História. Messianismo. Psicanálise. Relações Humanas.

1 INTRODUÇÃO

O incidente do Reino da Pedra Bonita não foi o primeiro de caráter messiânico no Brasil. Outros como este, mais expressivamente, ocorreram de forma semelhante no Nordeste e no Sul, os quais serviram de inspiração literária a nomes como Euclides da Cunha, José Lins do Rego e Ariano Suassuna. Todas essas manifestações grupais ganharam especificidades à luz da época em que ocorreram, portanto devem ser estudadas e compreendidas singularmente a partir dos elementos históricos que compuseram as narrativas; do contrário, simplificar-se-iam as leituras sobre os fenômenos messiânicos, generalizando elementos e imaginários tão únicos quanto poderiam.

¹ Davi Rodrigues Bote é graduado em Geografia pela Universidade de São Paulo. davi.bote@usp.br

O presente artigo tem como objetivo analisar, sob o escopo da psicologia das relações humanas, fenômenos intersubjetivos que compõem o evento conhecido como incidente do Reino da Pedra Bonita. Para realizar tal tarefa, partimos de alguns pressupostos enunciados por Nelson Ernesto Coelho Junior, quem apresenta diferentes formas de se abordar as relações intersubjetivas. Sendo assim, o texto apresentará uma organização a partir dos conceitos de dimensões transubjetiva e intrapsíquica, ficando, portanto, dividido em três partes além da introdução. A primeira consiste numa leitura da dimensão da transubjetividade, buscando compreender quais fenômenos da alteridade compõem a subjetividade dos participantes; a segunda parte trata da dimensão intrapsíquica, na qual serão analisadas, separadamente, as personagens atuantes que, através dos modos de se comportarem e se relacionarem com o outro, possamos identificar elementos de suas subjetividades no âmbito do psiquismo e da relação do sujeito com os objetos internos do funcionamento psíquico. Por último, as considerações finais como um conjunto de reflexões trazidas sobre a compreensão acerca do tema das massas, dos sujeitos e dos líderes no caso estudado.

É importante ressaltar, por fim, que a separação do texto nas duas dimensões selecionadas é uma opção organizacional e analítica, não pretendendo diminuir a relevância das dimensões traumática e interpessoal — presentes segundo a obra selecionada de Coelho Junior e Figueiredo –, ou pensar que a experiência subjetiva possa ocorrer separada em etapas, uma vez que todas as quatro estão em constante intersecção e se relacionam de forma suplementar durante as experiências.

2 DIMENSÃO TRANSUBJETIVA

A dimensão tratada neste tópico deve ser pensada como as *coisas primeiras*, que aparecem antes do próprio sujeito no mundo, antecedem-no e ultrapassam-no, sendo *o Outro* um constituinte da experiência subjetiva e intersubjetiva e que aparecerão no incidente da Pedra Bonita, uma vez que este se situa num tempo e espaço como uma experiência social e histórica. Assim, o plano da dimensão transubjetiva pode ser pensado da seguinte forma:

Nesse plano não há uma escolha, somos lançados, estamos jogados nessa forma de compreensão implícita que acaba por nos constituir no contexto de uma tradição, e onde vivemos sob a tutela do impessoal, das Man. É um campo de possibilidades que cria e delimita as condições de nossa experiência e o horizonte de nossos atos.

Uma certa alteridade é presença constitutiva das subjetividades na medida em que a tradição que nos precede e nos envolve deva ser compreendida como aquilo que não sendo eu faz com que eu possa vir a ser o que sou [...] (COELHO JÚNIOR; FIGUEIREDO, 2004, p. 18).

Tais autores também apontam que parece haver um consenso entre diversos estudiosos dessa dimensão de que há uma alteridade inaugural, portanto, anterior à existência do Eu², que deve ser considerada ao pensar as relações intersubjetivas.

Tratando-se de um movimento sebastianista e milenarista, é essencial, antes de tudo, percorrer a tradição herdada historicamente que possibilitou as condições para a experiência de Pedra Bonita. A partir de referenciais e representações simbólicas, legadas pela tradição cristã e portuguesa, os papéis, as expectativas, as imaginações e normatização das relações interpessoais poderão inserir-se num âmbito do socialmente possível. Nesse sentido, antes mesmo de avançarmos para as questões intrapsíquicas estabelecidas nesta experiência, nos ocuparemos momentaneamente de contextualizar o panorama histórico da época para que si-tuemos os elementos que possibilitaram a ocorrência desse evento.

Primeiramente, pensar a força que a cultura cristã tem nas sociedades oriundas de colonização portuguesa nos ajuda a identificar algumas representações simbólicas que foram utilizadas no evento de Pedra Bonita, a saber: a ideia de salvação que se relaciona com a imagem de Dom Sebastião; a ideia do sacrifício como fonte de religiosidade, ainda mais quando relacionada com a imagem de Cristo; e a imagem do *messias*. Toda essa construção mítica faz parte do imaginário dos sujeitos e é tributária da tradição cristã que influenciou grupos messiânicos e milenaristas.

Mas há de se destacar, sobretudo, duas coisas em comum entre os grupos messiânicos: a primeira, ainda que soe óbvio, diz respeito à ideia da volta do *messias*, i.e., símbolo encantado e libertador, o qual serviria como *depositário* de fé e esperança e “com capacidade para *mudar* a ordem das coisas e trazer paz, justiça e felicidade” (DE JESUS; FREIRE; SANTOS, 2009, p. 2); e a existência de um líder cujas atribuições se diferenciavam das dos demais membros do grupo, muitas vezes sendo atribuições de ordem mágica, ritualística ou sobrenatural (incluindo, em diversos casos, a capacidade de mediar contatos e/ou desencantar ou resgatar o

2 “Cada uma dessas diferentes concepções de Scheler, Heidegger e Merleau-Ponty apontam para uma matriz intersubjetiva que concebe a alteridade como inaugural e anterior, como um *solo trans-subjetivo*, anterior inclusive à possibilidade instituída de um *eu* que venha a se opor ou a se relacionar com um *outro*” (COELHO JÚNIOR; FIGUEIREDO, 2004, p. 20).

O messianismo sebastiânico no Reino da Pedra Bonita (1836-1838): discussões e interpretações a partir de uma bibliografia psicanalítica

perdido *messias*). A figura do líder ser-nos-á central, pois Freud argumenta que a natureza da massa é incompreensível se o negligenciamos (FREUD, 2011, p. 62).

Esses dois elementos-chave nos grupos messiânicos não se furtam ao caso do Reino da Pedra Bonita, em que os líderes João Antonio dos Santos, seu cunhado, João Ferreira, e Pedro Antônio, até o dia da dissolução da *seita*, gozavam não apenas da liderança grupal, mas das pressupostas habilidades de (re)invocar Dom Sebastião, o *messias* dos países lusófonos.

Nesse caso, há uma especificidade, dentro da tradição cristã, que se encontra nesses povos: o sebastianismo. Este fenômeno advém da história de Dom Sebastião, Rei de Portugal, que, ao desaparecer em campo de batalha — em Alcácer-Quibir, no Marrocos —, acabou se tornando um símbolo semelhante ao do *messias*, aquele que retornaria para trazer a salvação ao seu povo. O messianismo e o milenarismo no Nordeste brasileiro tomaram forma a partir de "[...] movimentos típicos de sociedades tradicionais, de base patrimonialista e estruturalmente assentados em parentelas, motivados pelas crenças do catolicismo popular" (NEGRÃO, 2001, p. 120). Alguns elementos do sebastianismo tão logo estão alinhados ao milenarismo, ou seja, à antiga visão, no escopo da escatologia cristã, que sugere que o messias Jesus Cristo há de voltar instaurando um reino cuja duração fosse de mil anos na Terra. O término desse período seria marcado pelo Juízo Final.

Portanto, a fusão da cultura cristã e da imagem de Dom Sebastião dão as bases de uma experiência comum herdada através da tradição e da alteridade que esses sujeitos terão como repertório para que a imaginação individual também se configure como um imaginário social, de símbolos comuns que também possibilitarão o diálogo e as ações em conjunto no Reino da Pedra Bonita.

3 DIMENSÃO INTRAPSÍQUICA

O foco deste tópico está na investigação intrapsíquica dos sujeitos, ou seja, onde investigaremos brevemente as instâncias do psiquismo (*Id, Ego e Superego*) e os objetos internos da própria psique do sujeito e que possuem efeitos nas atitudes e comportamentos³. Tal

3 "Esta dimensão intersubjetiva refere-se, fundamentalmente, ao plano das instâncias do psiquismo (*Id, Ego e Superego*), ao dos objetos internos e, de modo geral, ao que em psicanálise denomina-se como o modo *object-relating* de funcionamento psíquico. Ou seja, na teorização psicanalítica é possível conceber uma dimensão da experiência intersubjetiva em que a presença de objetos (no caso, outros sujeitos, ou ao menos partes deles)

investigação partirá da unidade da massa para, então, olhar mais detidamente para os líderes (os reis) e os súditos, apontando para alguns elementos que reportam a esta dimensão da subjetividade humana não de forma isolada, mas considerando alguns aspectos históricos e simbólicos que caracterizaram o episódio.

3.1 A massa (ou a *unidade*)

A leitura dos historiadores, via de regra, consiste em designar o episódio a que nos referimos como um *movimento* sebastianista, o que, é claro, está correto. No entanto, é de suma importância partir da memória e da historiografia sobre o Reino da Pedra Bonita para refletir as estruturas, relações e mecanismos presentes no *grupo* ou na *massa* e nos papéis desempenhados pelos principais agentes — os *líderes* —, todos os quais podendo ser bem elucidados segundo uma dimensão intrapsíquica, i.e., seguindo uma abordagem tradicionalmente psicanalítica.

Para tanto, as reflexões de Eugène Enriquez (1999) são um bom ponto de partida, uma vez que trataremos esse movimento sebastianista, daqui para frente, como *massa*, e que, muitas vezes, assume feições e características da *horda primitiva* referida por Freud no *Totem e Tabu* (2012) e no texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (2011), especialmente a partir do declínio desse movimento.

A ideia do reino tomou forma a partir de um suposto contato onírico de João Antônio dos Santos, o qual lhe revelou que Dom Sebastião estaria encantado nas duas pedras presentes no sítio do porvir Reino da Pedra Bonita. Conhecedor do mito sebastiânico, propagou seu testemunho nas cercanias de São José de Belmonte, no entanto, revelando que o desencanto do *messias* só seria possível conquanto fosse instalado um reino para sua volta, e os indivíduos — a serem contemplados com os presentes *divinos* do benevolente Sebastião — contribuíssem com o derramamento de sangue nas pedras encantadas, como os sacrifícios e oferendas aos deuses que compõem o panteão ameríndio.

As promessas do *messias*, mediadas pelo então rei João Antônio e seus sucessores, legitimaram suficientemente os fatos ocorridos no reino; o imaginário comum da massa era abastecido diariamente pela *esperança* do retorno do *tão-esperado* e de vislumbre da concretização das promessas. Desse modo, “a massa ‘está sujeita ao poder verdadeiramente mágico das

não precisa se dar efetivamente na realidade externa para que tenha efeito e produza consequências em termos psíquicos.” Ibid.

O messianismo sebastiânico no Reino da Pedra Bonita (1836-1838): discussões e interpretações a partir de uma bibliografia psicanalítica

palavras, que podem evocar as mais formidáveis tempestades na mente grupal, sendo também capazes de apaziguá-las” (FREUD apud ENRIQUEZ, 1999, p. 56). Freud aponta que há uma predisposição (no nível intrapsíquico) ao mau, que potencializa-se quando emerge precisamente através das massas e que, no caso estudado, seriam identificadas como as negações individuais dos próprios *egos*, substituídas pelas projeções de *egos* ideais presentes nas figuras e discursos dos líderes da massa.

Somos levados a pensar que a massa, em qualquer circunstância, se deixa guiar quase que unicamente pelo inconsciente, enquanto o indivíduo se guia unicamente pela razão, ou pelo menos ‘reprime suficientemente suas tendências inconscientes’, sob a condição de não as incorporar à massa (ENRIQUEZ, 1999, p. 57).

Enriquez enfatiza o poder que o discurso possui, isto é, compreendendo que a linguagem empregada pelos líderes (e o caráter *mágico* de suas palavras) remete à neurose narcísica dos indivíduos da massa e instalam algo que é central no caso do Reino da Pedra Bonita: o desaparecimento da noção de *impossível* e das investigações racionais sobre os discursos e práticas normatizadas.

Freud sugere que a massa recrudescer algumas características presentes na horda primeva:

[...] Falta de autonomia e de iniciativa de cada indivíduo, a similitude entre a sua reação e a de todos os demais, seu rebaixamento a indivíduo de massa [...], o enfraquecimento da aptidão intelectual, a desinibição da afetividade, a incapacidade de moderação e adiamento, a tendência a ultrapassar todas as barreiras na expressão de sentimentos e a descarregá-los na ação (FREUD, 2011, p. 60).

A volta de um prometido *messias* que subjaz duas pedras supostamente encantadas parece plausível à massa e, mais do que isso, se o Sebastião não se revelou *em carne e osso* ainda, seria em decorrência das falhas e insuficiências individuais e da massa com o não cumprimento dos requisitos estabelecidos pelo quase totêmico *rei*. Os súditos do reino encantado não se apercebiam de algo estranho à ordem natural das coisas — isto é, o movimento biológico e natural dos entes —, ou não se punham a questionar a veracidade do discurso dos reis: com isso, “o pensamento estabiliza-se, portanto, num nível dogmático e trivial. [...] Os grupos evitam a dolorosa conjugação do primitivo e do sofisticado [...]” (BION, 1969, p. 179), de modo que ser-lhes-ia natural a sedução pelo discurso expressivo daquele sujeito (mais do que um mero partícipe da *massa*) cuja garantia fosse a existência e a volta de Dom Sebastião. Ten-

taremos, adiante, compreender melhor o papel das lideranças do Reino da Pedra Bonita, bem como trazer alguns significados do termo *messias*, buscando concatenar alguns elementos teóricos com os fatos históricos.

3.2 Os líderes da massa: os reis e o(s) *messias*

A definição do termo *messias*, segundo o dicionário Aurélio (2011), é: “*subst. masc.* Pessoa a quem Deus comunica algo de seu poder ou autoridade”; segundo o Michaelis On-line (2018): “[...] (3) Pessoa esperada ansiosamente. (4) Indivíduo que se apresenta como líder ou reformador social, colocando-se à frente de um movimento religioso, político, social etc”; ou, ainda, pode ser entendido à luz da tradição judaica como “[...] o rei do reino de Deus na Terra, reino de paz e justiça. Os judeus esperam o Messias no fim dos tempos [...]. Do hebraico ‘Messias’ = o Ungido” (SCHWIKART, 2001, p. 71). O que torna-se claro ante as definições é que, em qualquer recorte temporal, o *messias* representa liderança terrena sob os desígnios divinos, ou seja, é aquele indivíduo situado num nível ontológico único, flutuante, cujas atribuições medeiam *o deus* (sagrado) e os humanos (profano).

No Reino da Pedra Bonita, todavia, há uma sutil inversão de papéis e ambivalência do sentido de *messias*: ora, o messias (Sebastião) é líder e é *ungido*, já tocado por um contato divino a partir do qual se fará valer o reino de Deus na Terra. Quem o reivindica, e isto fique claro, são os líderes da massa, ou seja, os reis João Antonio dos Santos, seu cunhado, João Ferreira, e Pedro Antônio. João Antônio, o primeiro líder, *recebe* esse material através de um contato onírico, que é sempre suscitado em seus discursos e transmitido de forma persuasiva à massa, e que permeia o imaginário dos seguidores mesmo após sua renúncia e a assunção dos dois líderes seguintes: emergiu nele uma consciência psíquica persecutória e esquizoparanóide.

Reportando a Adriana Salvitti, “Bion nota que na posição esquizoparanóide haveria a expressão de um simbolismo rudimentar ou de um pré-simbolismo semelhante ao material onírico, capaz de proporcionar alguma consciência da realidade psíquica [...]” (SALVITTI, 2011, p. 60-61). Os dois líderes seguintes cravam essa inversão de papéis, ou, digamos, alteração nos níveis ontológicos: tornam-se o *messias* do (agora) Deus-Sebastião. Mas há algo fundante no cerne da imagem de *messias*, nunca a ser desconsiderado: para que cumpra sua função, é preciso manter-se por nascer, ou seja, ao se revelar, tende a *ir à cruz*, ser morto, ser deposto ou ostracizado. No Reino, João Antonio dos Santos fugiu a evitar sua morte; seu cu-

O messianismo sebastiânico no Reino da Pedra Bonita (1836-1838): discussões e interpretações a partir de uma bibliografia psicanalítica

nhado, João Ferreira, foi assassinado por Pedro Antônio que, por sua vez, assumiu o Reino e, pouco depois, também foi assassinado (ainda que por razões diferentes).

Bion é fundamental à elucidação dos líderes e seus papéis no grupo — bem como o funcionamento ensimesmado de grupos —, principalmente tangenciando-os ao nível da valência (inconsciente) e dos pressupostos básicos. Ainda que houvesse coexistência e ciclicidade dos três pressupostos (dependência, acasalamento e luta e fuga), é nítida a prevalência do suposto básico de acasalamento.

O suposto do acasalamento, nos termos bionianos, pode ser interpretado de duas formas no Reino: tanto a partir da relação rei-rainha, em que estes produziram uma noção de *aristocracia*⁴, cujas ideias reforçavam a esperança messiânica no grupo; quanto na relação rei-messias, em que pesasse a força quase divina produzida na fusão dos dois entes (evidentemente, instaura-se a ausência de impossibilidades). Este acasalamento é condição *sine qua non* à inversão dos níveis ontológicos, descrita anteriormente: o rei acasalado ao messias reivindica atributos deste, promovendo a si mesmo messias do já Deus-Sebastião, todavia, rompendo com este presunçoso acasalamento apenas no momento de sua morte.

O assassinato dos líderes demonstra, com efeito, o rápido entremeamento dos supostos bionianos: aqui, a massa assume uma posição esquizoparanóide intimamente ligada aos instintos primordiais, explicadas à luz do suposto de luta e fuga em que se legitima a luta e a morte do líder tirano, ou falsário (porque se proclamou messias); a luta e fuga da massa, nesse momento do Reino, triunfou sobre o acasalamento cabal entre o rei e Sebastião.

3.3 Os seguidores: súditos do Reino da Pedra Bonita

Como é colocado pelos estudiosos dos eventos de Pedra Bonita, o reino possuía por volta de trezentas a quatrocentas pessoas que seguiam João Antônio como seu rei e viviam ali, submetendo-se às leis próprias do local e mantendo uma devoção política e religiosa à fé sebastianista. Inicialmente, os sebastianistas mantinham sua devoção através da contemplação e da oração naquele lugar sagrado, porém, com o tempo, o ritual de sacrifício de vidas humanas passou a ser também utilizado, acreditando que o sangue seria capaz de desencantar as pe-

4 Ibid. p. 178. Quanto ao emprego do termo *aristocracia* para o suposto do acasalamento, Bion justifica que “a função desse subgrupo é fornecer uma saída [ao grupo] para sentimentos que se concentram em torno das ideias de procriação e nascimento, isto é, para a esperança messiânica [...]” (p. 178).

dras e trazer de volta Dom Sebastião, o *messias*, que estaria encantado nelas. Dentre os sacrificados estavam homens, mulheres e crianças. Numa das descrições destes rituais feita por um estudioso do assunto, destaca-se a prática de pegar crianças e colocá-las asas, feitas de palha, e atirá-las de cima das pedras, dizendo que seriam anjos (RTV Caatinga Univasf, 2018).

Os relatos impressionam pela quantidade de seguidores que João Antônio conseguiu rodear-se através da crença recebida por ele e, também, pela gravidade dos atos cometidos em nome dessa fé sebastianista nos rituais, que chegaram a sacrificar por volta de cinquenta pessoas voluntárias e involuntárias. Assim, nos são impostas duas questões: como foi possível esse volume de pessoas aceitar submeter-se a estes líderes e suas regras e, também, o que as levou a realizar os atos de sacrifício em nome da crença sebastianista?

Para sugerir algumas pistas às questões levantadas, a partir de uma análise na dimensão intrapsíquica, é interessante recorrer aos estudos de Melanie Klein, primeiramente tratando-se de como teria sido possível que tantos sujeitos distintos submeteram-se às lideranças de Pedra Bonita.

Nos excertos de Money-Kyrle, em *Psicanálise e ética*, através da psicanálise de Freud e Klein, o autor reflete se um tipo de consciência pode ter relação com um modo de se portar socialmente ou com um tipo de moral política. O que nos interessa nesses estudos é a ideia de construção do superego, pois ela está relacionada com a introjeção de uma autoridade e a culpa que sentimos diante dela:

A esse pai “introjetado” deu Freud o nome de superego. Em sua opinião, é o guardião necessário da moralidade; mas quando excessivamente desenvolvido, condena a pessoa à doença mental e, assim, derrota uma parte de seu próprio intento, que é transmitir as solicitações tanto positivas como negativas da sociedade em que vivemos (MONEY-KYRLE, 1969, p. 151).

Não é possível a nós reconstituir a construção do superego dos seguidores — e nem é esta a intenção —, contudo, o que nos interessa é o raciocínio que se deriva dessa apreensão do superego. Percebemos que os indivíduos que desenvolvem uma consciência, na qual a culpa está fortemente atrelada ao medo da figura autoritária, tendem a obedecer inquestionavelmente aos mandos autoritários de modo a nutrir a ilusão de serem amados igualmente pelo líder (FREUD, 2011, p. 67), pois

O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de

O messianismo sebastiânico no Reino da Pedra Bonita (1836-1838): discussões e interpretações a partir de uma bibliografia psicanalítica

Le Bom, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu (FREUD, 2011, p. 71).

O que se encontra nesta situação é o que podemos chamar de uma consciência autoritária, pois o elemento persecutório na culpa é predominante; é provável, portanto, que boa parte dos seguidores sebastianistas no caso de Pedra Bonita, em busca de obedecer a suas crenças e morais internas, temesse desobedecer aquele que se dizia ser o representante da voz de Dom Sebastião. Desse modo, suas subjetividades se submetiam às regras e aos rituais que a autoridade quase totêmica dos líderes lhes designasse da forma mais disciplinada.

Somente esta análise também não explica a segunda questão de como foi possível realizar os atos de sacrifício em nome do retorno de Sebastião. Sem dúvida, uma consciência autoritária coletiva, que está mais propensa a obedecer seus líderes, tenderá a realizar os atos exigidos por estes líderes evitando questioná-los. Porém, é preciso pensar outros objetos internos da psique dos sujeitos que os levam a abrir mão da própria vida, no caso dos sacrifícios voluntários, ou de tirar a vida de outros em nome de suas crenças.

Nos estudos sobre o sistema kleiniano (1969), é apontado que os sujeitos lidam “com seus objetos internos e externos mediante estratégias e mecanismos peculiares a cada uma das posições”, sendo as fantasias inconscientes aquilo que funcionará como arranjos psíquicos do inconsciente para lidar com as pulsões do psiquismo causadas pelas vivências e também a expressão direta dessas pulsões. Dito isso, as fantasias assumem um papel importante nos impulsos e na vida cotidiana dos sujeitos. Ao mesmo tempo, outro pensamento que nos interessa aqui é a ideia de uma posição esquizoparanóide. Esta posição pode ser definida como uma dinâmica que através dos

[...] mecanismos de cisão e projeção, envolve o movimento predominante de livrar-se do acréscimo de estímulos por caminhos mais rápidos e violentos, que levam à descarga e ao esvaziamento de excitações, necessários à homeostase e à estabilização entrópica do aparelho psíquico (CINTRA; FIGUEIREDO, 2010, p. 148).

Quando relacionamos essa necessidade de livrar-se de estímulos que causam desequilíbrio no aparelho psíquico com as projeções feitas através das fantasias inconscientes, podemos pensar numa forma de interpretar *como* o Reino de Pedra Bonita operou esses sacrifícios.

Além da consciência autoritária coletiva, havia naquele reino uma projeção relativa ao líder e, também, à vinda do *messias* Dom Sebastião, cuja presença significaria a realiza-

ção de diversos desejos, bem como a própria realização da idealização do paraíso. Porém, o *messias* não se apresentara (como seu nível ontológico prevê); essa imagem da busca da realização de desejos e pulsões, cujas possibilidades de suas realizações se ausentam, é similar à imagem que Klein pensa sobre o bebê que deseja o seio da mãe, mas não pode tê-lo por estar ausente.

Assim, as fantasias servem como estratégias de projeção de formas; estratégias de possibilitar a presença de Dom Sebastião ali para a realização daquele paraíso desejado. O desequilíbrio precisava retornar ao equilíbrio, assim os sacrifícios podem servir como essa descarga fantástica, exigida pela posição esquizoparanóide, em busca do equilíbrio que seria provocado pela presença do *messias* assim que o sangue dos sacrificados desencantasse as pedras.

Dom Sebastião não retornou, sobre isso não há dúvida. Tais signos míticos - do retorno de um passado glorioso, de uma Idade do Ouro, de um reino de mil anos, enfim - permaneceram acesos apenas nas estruturas imaginárias. Ao mesmo tempo, os sacrifícios se tornaram tão frequentes que acabaram, inclusive, por desejar o sangue dos próprios líderes em busca de tal realização.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise de relações humanas sempre perpassa inúmeras formas de interpretá-las. Frederic Munné (2008) propõe um modelo prismático para se pensar o objeto da Psicologia Social, superando a já obsoleta obsessão de enxergá-lo na intersecção entre Psicologia e Sociologia, e propondo a compreensão deste objeto somente a partir da assunção das múltiplas facetas que se desvelam como possibilidades de explicá-lo; analogamente, ao pensar as relações humanas, podemos olhar para o âmbito histórico, espacial, cultural, psíquico etc. e, dessa forma, é possível se olhar para um fenômeno a partir de ângulos (como um prisma) e objetivos diferentes. No caso deste trabalho, preocupamo-nos em olhar o incidente do Reino da Pedra Bonita sob a ótica das relações intersubjetiva e intrapsíquica — segundo método presente nas obras trazidas de Coelho Junior e Figueiredo, Eugène Enriquez e Sigmund Freud —, que nos possibilitou transitar por diferentes dimensões das relações humanas.

A partir da dimensão transubjetiva, verificamos que o contexto histórico das relações de miséria no sertão, somado às esperanças em imaginários históricos herdados pela cultura — nesse caso a cristã —, em que surgem mitos como o sebastianismo (de um messias redentor e capaz de construir um reino milenarista, ou seja, uma utopia divina encabeçada por

O messianismo sebastiânico no Reino da Pedra Bonita (1836-1838): discussões e interpretações a partir de uma bibliografia psicanalítica

um líder), possibilitou que, através dos símbolos e significados, os discursos e as práticas que se formassem ali revelassem um apelo para o surgimento de uma massa muito específica, dotada de uma psicologia também singular.

Essas relações intrapsíquicas, que foram estudadas e tecidas ao longo do artigo, demonstraram ser propícias em ambientes de massas que estimulam um comportamento na crença de um líder com a figura do *messias*. Tanto os seguidores quanto aqueles que lideraram o movimento acabaram por ser afetados pelas relações que se criaram, sendo os efeitos os de abdicação do ego e esvaziamento de suas identidades e subjetividades para fazer parte de um coletivo cuja consciência fosse autoritária e esquizoparanóide, levando a ações irrefletidas que foram numa direção contrária a que se acreditaria ser o mais humanitário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BION, W. Capítulo 7: Dinâmica do grupo: uma Revisão. In: KLEIN, M. et al. *Temas de psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Editores Zahar, 1969.

COELHO JUNIOR, N. E.; FIGUEIREDO, L. C. Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. *Interações*, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 9-28, jun. 2004.

DE JESUS, J.; FREIRE, M. A. L.; SANTOS, R. *O Reino Encantado da Pedra Bonita*. Aracaju: Universidade Tiradentes, 2009.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FERREIRA, A. B. H. *Aurélio: dicionário escolar da Língua Portuguesa - 2ª ed.* Curitiba: Positivo, 2011.

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. *Totem e tabu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MICHAELIS. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/messias/>. Acesso em: jun. 2018.

MONEY-KYRLE, R. Capítulo 6: Psicanálise e ética. In: KLEIN, M. et al. *Temas de psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Editores Zahar, 1969.

MUNNÉ, F. *La Psicología Social como ciência teórica*. Barcelona: PPU, 1994.

NEGRÃO, L. N. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n., 46, p. 119-129, 2001.

O messianismo sebastiânico no Reino da Pedra Bonita (1836-1838): discussões e interpretações a partir de uma bibliografia psicanalítica

RTV Caatinga Univasf. *Memória Sertão Pedra do Reino, em São José do Belmonte*. Youtube. 27 fev. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J0C9ecYfqRE&t=301s>. Acesso em: jun. 2018.

SALVITTI, A. Psicose e ética do pensador na clínica de Bion: panorama dos artigos dos anos 50. *Revista Impulso*, Piracicaba, v. 21, n. 52 p. 57-64, 2011.

SCHWIKART, G. *Dicionário ilustrado das religiões*. Trad. C. Bovo. Aparecida: Editora Santuário, 2001.

ULHOA CINTRA, E. M.; FIGUEIREDO, L. C. Capítulo Considerações gerais sobre alguns aspectos do conjunto do sistema Kleiniano. In: *Melanie Klein: Estilo e Pensamento*. São Paulo: Escuta, 2010.

GRAMSCI E O DEBATE DA DERIVAÇÃO DO ESTADO: O CONCEITO DE HEGEMONIA EM JOACHIM HIRSCH E BOB JESSOP

GUSTAVO CARNEIRO DA SILVA¹

Resumo: Este artigo visa apresentar o modo como a obra de Antonio Gramsci foi incorporada por autores marxistas que compõem o debate a respeito da derivação do Estado a partir das categorias da crítica do valor propostas por Karl Marx. Para tanto, o foco será dado ao conceito de “hegemonia” conforme proposto por Gramsci, por entendê-lo como central dentro de sua teoria política. Será abordada a forma como tal conceito foi mobilizado por Joachim Hirsch e Bob Jessop, dois autores que participaram do referido debate e que produziram importantes e antagônicas contribuições para as análises marxistas a respeito da natureza do Estado capitalista.

Palavras-chave: Gramsci; Hirsch; Jessop; Hegemonia; Derivação.

1 INTRODUÇÃO

Na década de 1970, um grupo de pensadores da Alemanha Ocidental e da Grã-Bretanha começou a desenvolver um novo marco a respeito do tratamento dado ao Estado pela teoria marxista. Buscando superar as concepções teóricas dominantes à época, oriundas tanto do keynesianismo como do marxismo oficial elaborado na União Soviética, tais autores propuseram uma volta às categorias marxianas para a construção de uma teoria materialista a respeito do fenômeno estatal.

Tal discussão ficou conhecida como *debate da derivação do Estado*, por conta da tentativa de derivação de uma teoria materialista do Estado a partir de uma apreensão das categorias marxianas de crítica à economia política. Tentava-se, com isso, erigir uma teoria que respondesse ao contexto político europeu da década de 1970. Naquele momento, a Europa Ocidental era marcada pelo declínio do Estado de bem-estar social do pós-guerra, com a aber-

1 Graduando em Direito pela Universidade de São Paulo. Bacharel em História pela Universidade de São Paulo.
gustavo.carneiro.silva@usp.br

tura de períodos recessivos em diversos países e novas ofensivas contra as forças de esquerda, potencializadas pelo progressivo enfraquecimento da URSS e a retomada da hegemonia estadunidense. Na Alemanha, o Partido Social-Democrata ganhou as eleições de 1969, reforçando o credo reformista justamente na conjuntura mais desfavorável à implementação de tais ideias desde o fim da Segunda Guerra (OSÓRIO, 2019, p. 20-21). Assim, um grupo de autores se dedicou ao aprofundamento dos estudos a respeito do caráter do Estado capitalista, analisando sua configuração como um elemento intrínseco às relações de produção capitalistas.

Um dos grandes trunfos do debate foi o desenvolvimento da compreensão a respeito do Estado enquanto forma política, isto é, como uma relação social que se manifesta a partir de uma forma específica que a coloca de maneira exterior e oposta aos indivíduos e oculta sua essência. Em *O capital* (2011), Marx se dedicou a estudar a forma valor, forma social que oculta a extração do mais valor e a exploração existentes na base dos processos capitalistas de produção. Assim, os autores do debate da derivação buscaram construir uma compreensão do Estado enquanto *forma política* do capitalismo, derivada da forma valor e das relações de produção capitalistas e calcada, em síntese grosseira, na necessidade existente nesse modo de produção de afastamento da coerção física do seio das relações de produção para que a livre troca de mercadorias, entre elas a força de trabalho, possa ocorrer.

Com isso, tem-se a separação formal da dominação econômica e da dominação política, surgindo uma forma política, o Estado, que se coloca formalmente apartada da sociedade e das classes sociais que a compõem. Dois importantes autores que se inscreveram no debate sintetizam da seguinte forma a importância de tais avanços teóricos:

Não é que a “análise da forma” represente uma “estrada da realeza para a ciência” em que não se encontrará obstáculos para a compreensão da política: se o leitor encontra o debate, por vezes, demasiado formal e abstrato, essas críticas são, em parte, justificadas. O maior avanço da abordagem da “análise da forma” não decorre da resolução de todos os problemas da teoria marxista do Estado, mas de ter estabelecido o pré-requisito essencial para a compreensão do Estado com base na dialética da forma e do conteúdo da luta de classes. A análise da forma isolada não é suficiente, mas enquanto o problema da forma é ignorado, uma abordagem adequada para o Estado não é apenas possível. (HOLLOWAY & PICCIOTTO, 1978, p. 30)

Como colocam os próprios autores, a análise da forma política representa um marco teórico essencial para a compreensão do Estado capitalista, mas não é capaz de explicar integralmente o fenômeno político. Não sendo possível derivar todo o conteúdo e as funções do Estado apenas a partir de categorias oriundas da crítica marxista da economia política, é

preciso, portanto, explicá-los a partir de outros fatores. Assim, faz-se necessário entender a dinâmica da luta de classes e seus efeitos sobre o nível político.

Entre as inúmeras divergências sustentadas pelos autores que participaram do debate, o lugar da luta de classes na análise materialista do Estado foi um dos principais. Isso porque toca em uma questão fundamental ao debate: descobrir quais são “os mecanismos existentes por meio dos quais a burguesia consegue manter-se como classe dominante e reproduzir as condições de reprodução do capitalismo” (CALDAS, 2015, p. 202).

Nessas discussões, um autor muito revisitado pelos participantes do debate foi Antonio Gramsci. Seu pioneirismo nas reflexões a respeito da autonomia relativa da política e do Estado, buscando superar a leitura influente realizada por autores como Gueorgui Plekhanov da metáfora marxiana da base/superestrutura, fez de sua obra um marco da análise marxista a respeito da política. Assim, as categorias gramscianas foram mobilizadas por diversos autores do debate da derivação para a compreensão da relação entre a luta de classes e o Estado.

O presente trabalho terá como objetivo abordar alguns aspectos da apropriação do arsenal teórico de Gramsci pelos autores derivacionistas. Dada a necessidade de precisão do objeto de análise, teremos como foco o conceito de hegemonia de Gramsci, categoria central em sua obra, apropriada de distintas maneiras por diversos autores que trataram do tema da luta de classes no debate em questão.

Por vezes, o estudo do Estado capitalista a partir da derivação das categorias da crítica da economia política marxista é apontado como economicista ou formalista (MÍGUEZ, 2010, p. 654), motivo pelo qual acreditamos ser pertinente a análise aqui proposta. Abordaremos a apropriação do conceito de hegemonia por dois participantes do debate: o alemão Joachim Hirsch e o britânico Bob Jessop. A escolha de ambos se dá por serem autores relevantes que desenvolveram visões distintas a respeito da relação entre o Estado enquanto forma política e o Estado enquanto instituição que se materializa no terreno da luta de classes.

2 GRAMSCI E O CONCEITO DE HEGEMONIA

Os escritos de Antonio Gramsci foram alvo de diversas apropriações, muitas contraditórias entre si. O caráter fragmentário da sua obra, devido à escrita precária no cárcere, facilita leituras seletivas e descontextualizadas. A primeira edição italiana dos seus escritos carcerários ilustra bem isso, com a quebra da historicidade dos manuscritos em prol de uma organi-

zação temática, somada com uma tentativa de transformá-los em algo palatável ao marxismo soviético oficial do final da década de 1940 (DIAS, 1996b, p. 108-110).

O conceito de hegemonia, central em sua obra, foi um dos principais alvos de usos descontextualizados. Retirando-o da organicidade do seu pensamento, voltado sempre para a realidade política de sua época e para o objetivo estratégico de triunfo do comunismo na Itália e em toda a Europa, é comum ver o conceito de hegemonia identificado como um simples domínio ideológico, como aponta Dias (1996a, p. 114).

Assim, partiremos de uma breve contextualização do conceito de hegemonia na obra gramsciana. De início, Gramsci (1999, t.2, p. 177) tributa a Lenin a criação do conceito de hegemonia, destacando que fora essa sua principal contribuição ao marxismo. Gramsci, então, busca desenvolver o conceito, trabalhando-o em relação a uma multiplicidade de temas, tais como economia, religião e cultura, conforme apontado por Dias (1996a, p. 10).

Ao longo das diferentes aparições da hegemonia nos *Cadernos do Cárcere*, podemos perceber como Gramsci dá ao conceito um sentido amplo, definido como a elaboração de uma visão de mundo do ponto de vista de uma classe, consubstanciada em um projeto para si e para toda a sociedade sob a forma de uma “nova forma civilizatória” (DIAS, 1996a, p. 9). Assim, a hegemonia seria mais do que um mero conceito relacionado às alianças de classes ou a um domínio ideológico momentâneo, mas sim uma categoria mais ampla, que busca analisar como uma classe se alça sobre o restante da sociedade em sua luta por tornar-se dominante, buscando universalizar seus interesses e criar uma direção que organize os demais setores sociais. Assim, a hegemonia envolve “coordenação, regulação, liderança e direção das demais forças sociais”, em uma luta que se inicia antes da tomada do poder político, culminando em uma “prática particular de consolidação das forças sociais e de sua condensação em um poder político com base de massas” (THOMAS, 2009, p. 194).

Com isso, essa categoria se mostra uma importante ferramenta para questionar a leitura tradicional feita sobre a metáfora da base/superestrutura de Marx. A hegemonia é exercida a partir de uma posição de classe, definida primordialmente pelas relações sociais criadas historicamente pelo desenvolvimento do capitalismo e de sua estrutura produtiva. Isso mostra a ligação umbilical do conceito com as relações de produção, mas se manifesta de diferentes formas no tecido social, como, por exemplo, na cultura, com a “necessidade de estabelecer relações mais íntimas e seguras entre os grupos dirigentes e a massa popular-nacional, isto é, de reorganizar a hegemonia cultural” (GRAMSCI, 2000, t. 6, p. 231).

Embora sempre ligada às relações de produção e ao domínio de classe, a hegemonia é também um conceito dotado de historicidade. Em seu exercício, ela pode combinar dis-

tintos elementos, assentando-se na “dialética entre direção/consenso e domínio/força, não conferindo uma separação ontológica entre ambas as categorias” (SOARES, 2017, p. 80). Essa combinação de elementos presentes no exercício da hegemonia faz dela um conceito que transita tanto no nível “estrutural” (pensando, aqui, nas relações de produção) como no nível “conjuntural”. A seguinte síntese aborda essa questão com maestria:

O processo de hegemonia se realiza tanto no plano do movimento quanto no plano das instituições. Não faz, assim, o menor sentido reduzir Gramsci a um teórico da cultura ou das ‘superestruturas’. Estamos falando da construção de uma racionalidade nova, distinta da anterior (...). Essa forma intelectual e moral deve, necessariamente, estar ligada a um programa de reforma econômica que é, exatamente, o seu modo concreto de apresentar-se. Pensar-se a construção de uma nova forma social, uma nova sociabilidade, só é possível se se pensam conjuntamente as formas específicas de sua realização - a um tempo material e simbólica. (DIAS, 1996a, p. 10)

Tendo exposto brevemente a amplitude do conceito de hegemonia, cabe, por fim, ressaltar a motivação de Gramsci para precisar tal arsenal teórico. O principal traço definidor da atividade de Gramsci era sua militância comunista no Partido Comunista Italiano, motivo pelo qual, inclusive, foi mantido encarcerado nos últimos anos de sua vida. Sendo assim, seus escritos estão ligados umbilicalmente com essa atividade política, e é a serviço dela que o marxista sardo criou suas elaborações sobre o conceito de hegemonia.

Esse alerta não é uma mera curiosidade biográfica, mas ajuda a elucidar o que motivava as reflexões do autor sobre o tema. Ao discorrer sobre os diferentes aspectos da hegemonia, Gramsci buscava uma teoria que orientasse a luta dos comunistas naquele período de derrotas, materializadas na ascensão do fascismo na Europa. Assim, as elaborações teóricas de Gramsci sobre a hegemonia estão sempre relacionadas à luta pela construção da hegemonia do proletariado sobre as demais classes sociais que norteava o movimento comunista. Não resta dúvidas a respeito quando vemos sua referência à forma como o conceito foi cunhado por Lenin. Em seus escritos, à hegemonia burguesa sempre está contraposta uma hegemonia proletária, ainda a ser construída em uma luta na qual Gramsci se inscrevia completamente.

Ter isso em mente é importante, uma vez que os autores que analisaremos a seguir elaboram suas reflexões em um momento político distinto e de um lugar distinto aos de Gramsci. Não na militância dentro da Internacional Comunista ou nos cárceres fascistas, mas sim dentro de instituições acadêmicas europeias. Isso facilita a apropriação da obra gramsciana e do conceito de hegemonia em uma chave particular, transformando-as em categorias de

análise para a construção de uma crítica negativa da sociabilidade capitalista, mas sublimando seu conteúdo político estratégico original.

3 JOACHIM HIRSCH: HEGEMONIA E REGULAÇÃO

O alemão Joachim Hirsch é um dos principais nomes do debate da derivação do Estado. Sendo movido desde o início de sua produção intelectual pela “tentativa de derivação da forma Estado a partir das categorias econômicas marxianas” (CALDAS, 2015, p. 134), Hirsch por vezes foi identificado como membro da Escola Lógica do Capital, vertente que teria como foco justamente a derivação lógica tanto da forma estatal como de suas funções das categorias básicas da economia capitalista. Tal identificação é, no entanto, imprecisa.

Uma das principais críticas feitas aos pensadores de tal vertente é a desconsideração do desenvolvimento histórico concreto do Estado, elemento que tem um espaço crescente nas reflexões de Hirsch com o passar dos anos. Como afirma o próprio autor em sua obra mais contemporânea, é importante analisar o surgimento histórico do Estado, uma vez que “as estruturas sociais são criadas através da ação humana, que está incrustada em condições históricas determinadas” (HIRSCH, 2010, p. 60).

O espaço que o desenvolvimento histórico do Estado toma no pensamento de Hirsch na porção mais recente de sua obra é ilustrado por sua interlocução com a teoria de regulação, formada principalmente por pensadores franceses que, a partir da década de 1980, se dedicaram a pensar “o significado das diferentes fases do desenvolvimento capitalista com suas estratégias de valorização características, suas formas político-institucional e suas relações sociais de força” (HIRSCH, 2010, p. 101). Com essa interlocução, o filósofo alemão busca um instrumental teórico que dê conta de um nível de abstração intermediário, mais concreto que o da forma política, para que seja possível compreender as mudanças internas do capitalismo e suas reverberações em suas formas político-institucionais.

Dessa interlocução, o autor alemão toma, principalmente, dois conceitos. O primeiro é o de processo de acumulação do capital, que caracteriza a forma determinada de produção em um determinado momento do capitalismo, composto por elementos que vão das técnicas de produção empregadas ao papel que as classes e grupos sociais cumprem no processo. Para que o processo de acumulação seja dotado de alguma estabilidade, é necessário que haja um sistema de regulação social, o outro conceito mobilizado por Hirsch, que seria

uma rede de instituições e normas sociais que se encarregam de fazer com que as pessoas se comportem em concordância com as respectivas condições de acumulação, ou seja, que pratiquem os correspondentes modos de trabalho, de vida e de consumo, bem como as formas determinadas de asseguramento de seus interesses. (HIRSCH, 2010, p. 105)

É em conjunto com a categoria de regulação social que Hirsch mobiliza o conceito de hegemonia. Para que a regulação seja duradoura, diz o autor, é importante que ela tenha certo consenso social e uma disposição aquiescente voluntária, lembrando aqui os escritos de Gramsci a respeito da estreita relação entre coerção e consenso em toda relação de dominação. Sendo assim, “a implantação dos contextos de acumulação e de regulação relativamente estáveis está ligada com a hegemonia política e ideológica” (HIRSCH, 2010, p. 111). O autor assim define hegemonia, em uma longa passagem que convém ser reproduzida:

Hegemonia, em sentido bastante geral, significa a capacidade de implantar representações generalizadas, abarcando classes e grupos sociais, sobre o ordenamento correto e o desenvolvimento da sociedade; ou seja, a capacidade de conferir uma base para a ideia de que a ordem existente e suas perspectivas de desenvolvimento seriam, em geral, também capazes de incluir os interesses de setores subordinados da sociedade. Nesse sentido, uma relação hegemônica apresenta diversas dimensões: uma ideológica, relativa às representações dominantes sobre valores e ordem; uma política, ou seja, a capacidade de fazer com que essas representações transformem-se em práxis de maneira convincente, incluindo, inclusive materialmente, amplas camadas populares; uma institucional, que se refere à definição do terreno institucional e das regras de acesso para os processos políticos de negociação e de decisão. (HIRSCH, 2010, p. 117)

Como se vê, o sentido de hegemonia tomado por Hirsch é próximo à concepção ampla de hegemonia advinda de uma leitura estrutural dos textos gramscianos. O sistema de regulação social vigente tem caráter conjuntural, relacionado às necessidades de coesão do processo de acumulação de capital, ligando-se ao aspecto mais amplo da hegemonia. Mais que apenas domínio ideológico, que inegavelmente existe, como Gramsci deixa claro ao afirmar que “toda relação de hegemonia é necessariamente pedagógica” (GRAMSCI, 1999, t. 4, p. 139), a hegemonia apresenta também dimensões políticas e institucionais, abarcando a forma material com a qual as classes subalternas são incluídas nesses âmbitos.

Se a hegemonia abarca instâncias ideológicas, políticas e institucionais, também mantém ligação estreita com o âmbito das relações de produção da sociedade. Para Gramsci, essa ligação se dá pelo foco na categoria de classe social, gerada materialmente pelas relações de produção, como construtora da hegemonia em sua luta para tornar-se dominante. Para Hirs-

ch, “tanto a estrutura geral da sociedade capitalista, como também os correspondentes modos de acumulação e regulação dominantes formam a base da hegemonia” (HIRSCH, 2010, p. 119), e essa ligação se dá mediada pelas formas sociais, entendendo-as, como exposto anteriormente, como as formas derivadas da própria reprodução da sociedade capitalista. Sendo assim, o próprio Estado, enquanto forma política do capitalismo, torna-se um dado fundamental para o estabelecimento da hegemonia. Assim sintetiza o autor:

Basicamente, são as formas sociais da própria sociedade capitalista que dão base para a hegemonia das classes dominantes, tornando-a possível. A “singularização” do Estado como corporificação da comunidade frente a todas as classes e frente aos cidadãos isolados é um requisito decisivo para que se formule e se imponha na realidade uma “política do capital” abrangente, para além da concorrência e dos antagonismos. (HIRSCH, 2010, p. 118)

Uma leitura muito difundida, presente em autores como Anderson (1986) e Eagleton (1997), vê em um primeiro momento da obra do marxista italiano a identificação da hegemonia com a sociedade civil, sendo ela o terreno no qual se desenvolve “a luta pela hegemonia” (GRAMSCI, 1999, t. 2, p. 168), visão essa que seria criticável por não ver o próprio papel do Estado em sua conformação. Posteriormente, o próprio autor teria desenvolvido o conceito, utilizando a hegemonia para criticar a dicotomia estanque entre Estado e sociedade civil presente na obra de Benedetto Croce, como sugere a célebre formulação “Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia encouraçada de coerção” (GRAMSCI, 1999, t. 3, p. 76).

Tal leitura, no entanto, carece de uma metodologia mais acurada para lidar com os *Cadernos do Cárcere*. Como demonstraram estudos filológicos realizados nas últimas décadas, aquela que seria a última formulação do conceito de hegemonia de acordo com Anderson na verdade data de um período anterior à sua suposta primeira aparição (FRANCIONI, 1984, p. 160). Esse erro contribui para uma má compreensão do substrato que há por trás da construção do conceito de hegemonia pelo autor e da maneira como ele mobiliza suas referências.

Em toda a elaboração dos *Cadernos*, não existe uma distinção orgânica entre sociedade civil e sociedade política, sendo a mesma usada apenas de maneira analítica. Gramsci, partindo de sua apropriação marxista dos escritos de Hegel, enfatiza a totalidade da articulação social, vendo a sociedade civil como “um conjunto de práticas e relações dialeticamente interpeladas pelo e integradas ao Estado” (THOMAS, 2009, p. 180). Assim, ocorre uma rela-

ção dialética, não excludente e funcional entre sociedade civil e Estado, sendo ambas vistas como níveis “superestruturais” mutuamente dependentes.

Quando analisamos essa questão partindo da leitura feita por Gramsci da metáfora da base/superestrutura, que afasta qualquer reducionismo que se aponte à sua aparição no prefácio de 1859 de *Contribuição para a crítica da economia política* (2003, p. 5) de Marx, vemos a riqueza com que o autor integra sociedade civil, Estado e relações de produção em sua teoria. Gramsci vê as superestruturas como formas ideológicas que prosperam de e se relacionam com uma estrutura econômica dada historicamente e entendida como o conjunto de relações sociais nas quais os seres humanos se movem e existem (THOMAS, 2009, p. 101).

Assim, para Gramsci, a hegemonia é um elemento de coesão do próprio Estado, servindo como elemento de conexão entre a sociedade civil e política e as relações de produção. Já Hirsch demonstra como o exercício da hegemonia depende do funcionamento das formas sociais, com destaque para a forma política, dado essencial para a criação de uma “política do capital” que se alce sobre os antagonismos presentes no tecido social. Assim, Hirsch, com sua análise da forma política e dos seus efeitos na sociedade, propõe uma leitura complementar à exposta por Gramsci, demonstrando a determinação recíproca existente entre o exercício da hegemonia e o funcionamento da forma política.

4 BOB JESSOP: ESTRATÉGIAS DE ACUMULAÇÃO E PROJETOS HEGEMÔNICOS

O britânico Bob Jessop foi um dos pensadores de fora da Alemanha que participaram do debate. Em sua obra *Capitalist State*, o autor destaca os avanços coletivos que os teóricos da derivação lograram para a compreensão do Estado capitalista. No entanto, aponta a insuficiência dessa perspectiva em trabalhar com a análise histórica concreta, além da visão restrita a respeito da luta de classes que possui. Para superar tais limites, seriam necessários conceitos que dessem conta de um grau de abstração mais concreto, ferramental teórico este que os derivacionistas não teriam desenvolvido (JESSOP, 1982, p. 141).

Com essa preocupação em mente, Jessop busca em Gramsci as categorias necessárias para analisar as bases sociais do poder estatal. O britânico reputa ao sardo a ruptura teórica no marxismo responsável por deixar de se compreender o Estado apenas como um aparato de coerção de uma classe sobre as demais, focando no relativo balanço existente entre “coerção, fraude e consenso ativo” (JESSOP, 1982, p. 141).

Na apropriação feita por Jessop das categorias de Gramsci, o conceito de hegemonia é, sem dúvidas, o principal. No entanto, essa apropriação se dá pela mediação de Nicos Poulantzas, teórico que, segundo Jessop (1982, p. 153), não se limitou a interpretar e tentar dar coesão à obra de Gramsci, fazendo uma leitura original da mesma para formular uma abrangente teoria política. Bob Jessop assim sintetiza a questão:

Poulantzas considera que a hegemonia opera não apenas para assegurar o consentimento ativo das classes dominadas, mas também para unificar as classes ou frações da classe dominante em um bloco de poder coerente. Ele segue Gramsci na argumentação de que a dominação política de classe no capitalismo repousa sobre uma distinta combinação de consentimento ativo articulada com formas institucionalizadas de coerção. Mas ele também amplia o trabalho de Gramsci ao argumentar que a fragmentação econômica da burguesia só pode ser superada através de um Estado que apresente sua própria unidade interna (de classe) e autonomia institucional frente às frações da classe dominante. (JESSOP, 1982, p. 155)

Assim, o conceito de hegemonia em Poulantzas torna-se uma ferramenta para avaliar não apenas os aspectos da dominação de classe que não são relacionados diretamente à coerção, mas também as próprias relações internas à classe dominante. A partir dessa ideia, Poulantzas desdobra seu aparato conceitual voltado à compreensão do Estado no nível das formações sociais, isto é, em um grau mais concreto do que a análise da forma estatal a partir das determinações do modo de produção capitalista.

Não é o objetivo do presente trabalho analisar a obra de Poulantzas, mas cabe apontar que tal utilização instrumental da categoria de hegemonia voltada a analisar equilíbrios de poder internos ao bloco dominante corre o risco de transformá-la em uma categoria sociológica descolada das determinações mais profundas do modo de produção capitalista. Não à toa, Poulantzas (1985, p. 32) demarca no início de sua última obra a importância do conceito de classe enquanto derivada das relações de produção, afirmando que os lugares de classe se traduzem em poderes que se manifestam na luta de classes e no próprio Estado.

Como aponta Caldas (2015, p. 208), Jessop, então, se apropria do aparato conceitual gramsciano, mediado pela leitura proposta por Poulantzas, para levar a frente seu objetivo: desnudar a dialética existente no Estado entre as determinações estruturais do modo de produção e os aspectos conjunturais relacionados às posições de classe. Ao realizar sua análise, no entanto, ele se depara com um problema metodológico ao afirmar que, sendo o aparato e o poder estatais frutos de múltiplas determinações, é necessário enxergá-los como resultantes de múltiplas correntes causais. Assim, os grandes conceitos como poder, interesses e estrutura só

poderiam ter significado quando analisados a partir das relações concretas existentes naquela formação social específica. A essa visão o autor dá o nome de abordagem “estratégico-relacional”, fundada no “reconhecimento de que a estrutura precisa ser definida relacionalmente” (JESSOP, 1982, p. 253), ou seja, o “momento estrutural” e o “momento conjuntural” variam de acordo com a situação concreta.

Com isso, Jessop acaba por utilizar o conceito de hegemonia de maneira reducionista. A luta por hegemonia, em sua obra, se dilui em projetos hegemônicos, que, quando bem-sucedidos, conformam consensos temporários em uma determinada conjuntura. Seu objetivo com essa operação é superar a leitura estática feita por muitos autores a respeito da hegemonia, enfatizando, em seu lugar, “o movimento dinâmico de liderança visando determinados objetivos em conjunturas específicas” (JESSOP, 1983, p. 89).

No entanto, o autor britânico acaba secundarizando as determinações das formas sociais sobre a ação dos indivíduos, destacando desproporcionalmente na análise a dimensão estratégica existente em tais ações. Como o mesmo aponta, sua abordagem rejeita “as tentativas de capturar a ‘essência’ do Estado”, visando “elaborar ferramentas teórico-metodológicas úteis para estudar as mudanças em suas formas, funções e efeitos” (JESSOP, 2016, p. 54). Assim, as determinações advindas da forma valor e do modo de produção capitalista sobre o Estado e suas funções não ficam claras, fazendo com que as menções a esse grau de abstração apareçam descoladas do real foco dos escritos, que é a dimensão da política e das relações sociais nas quais o Estado atua concretamente.

Conforme aponta Hirsch (2006, p. 50-51), essa leitura, ao ignorar a coerção da forma à qual estão sujeitos os indivíduos, leva à cisão entre ação e estrutura, o que torna as determinações advindas do modo de produção por demais abstratas e desconexas com a realidade concreta, dificultando a compreensão dos fenômenos que envolvem a reprodução capitalista. Para tanto, Bob Jessop faz uma apropriação do conceito de hegemonia próxima à leitura reducionista que se tornou muito difundida especialmente a partir dos escritos de Norberto Bobbio (BIANCHI, 2008, p. 173), utilizada para fundamentar uma separação estanque entre estrutura e superestrutura. Ainda que se declare que se faz o contrário em nome do combate ao economicismo, o resultado real acaba sendo a supervalorização dos elementos conjunturais frente as determinações mais profundas do modo de produção capitalista.

5 CONFLUÊNCIA: A “RUPTURA” ENTRE GRAMSCI E LENIN

Por fim, cabe destacar como ambos partem de uma base comum ao se referirem à obra de Antonio Gramsci, vendo-o como uma ruptura no marxismo de sua época, em especial com relação aos escritos de Lenin. Joachim Hirsch (2010, p. 6) destaca Gramsci como inaugurador do “marxismo ocidental”, em contraposição a um “marxismo soviético” que vê o Estado apenas como aparato de repressão de classe, sem delimitar com precisão que autores comporiam tal generalização. Já Bob Jessop destaca como Gramsci avançou “para além da redução leninista do Estado um grande aparato repressivo” (JESSOP, 2016, p. 105).

Essa visão é tributária dos escritos de Luciano Gruppi, segundo o qual o sardo teria em um primeiro momento sido influenciado diretamente por Lenin em sua concepção de hegemonia ligada à luta pela ditadura do proletariado, para, posteriormente, operar “um enriquecimento da concepção leniniana do Estado, no momento em que o Estado não é mais unicamente concebido como máquina opressora e que, portanto, deve ser destruída” (GRUPPI, 1978, p. 88). Essa leitura de Gramsci estava na base da formulação do eurocomunismo, vendo nele a fundamentação teórica para o abandono da estratégia revolucionária, em prol de uma política voltada à disputa por espaços institucionais na luta pela hegemonia.

Tal perspectiva é fruto de uma distorção dos escritos de Gramsci. É verdade que, em relação à construção do conceito de hegemonia, a posição de Gramsci diante de Lenin é marcada por aproximações e distanciamentos, ligados mais especificamente às divergências táticas com relação ao papel do Estado na transição pós-Revolução Russa de 1917 (BIAGIO, 2010, p. 111-114). No entanto, em momento algum o marxista italiano declarou ter abandonado os fundamentos leninistas de seu pensamento, estando já presentes em Lenin apontamentos importantes sobre o papel não coercivo do Estado (CUEVA, 2004, p. 170). Gramsci, tendo diante de si uma Itália dominada pelo fascismo, abria uma divergência com as táticas adotadas pela Internacional Comunista, que ignorava as especificidades de sociedades como os países da Europa Ocidental, mas se mantinha alinhado aos objetivos estratégicos do movimento comunista internacional, a serviço disso estavam suas elaborações teóricas.

6 CONCLUSÃO

Em síntese, Joachim Hirsch utiliza o conceito de hegemonia sem diluir suas determinações advindas do modo de produção capitalista, utilizando-o em conjunto com o fermento da teoria da regulação para abordar níveis mais concretos que os das formas sociais. Bob Jessop, por sua vez, evidencia de maneira desproporcional o aspecto político em sua

análise, fazendo do conceito de hegemonia algo determinado quase que exclusivamente por elementos conjunturais, ignorando as determinações mais gerais. No entanto, ambos partem de uma leitura de Gramsci que equivocadamente o afasta dos debates orgânicos da Internacional Comunista em sua época, empobrecendo suas construções conceituais por afastá-lo das influências que recebeu, em especial da obra de Lenin.

Gramsci e o debate da derivação do Estado: o conceito de hegemonia em Joachim Hirsch e Bob Jessop

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, P. Antinomias de Gramsci. *Crítica Marxista*. São Paulo, n. 1, p. 7-74, 1986.

BIAGIO, A. Di. *Hegemonia leninista, hegemonia gramsciana*. Brasília: Astrojildo Pereira/Rio de Janeiro: Contraponto, 2010, p. 87-114.

BIANCHI, A. *O laboratório de Gramsci*. São Paulo: Alameda, 2008.

CALDAS, C. O. *A teoria da derivação do Estado e do direito*. São Paulo: Outras Expressões, 2015.

CUEVA, A. *La teoría marxista: categorías de base y problemas actuales*. Quito: PCMLE, 2004.

DIAS, E. F. Hegemonia: racionalidade que se faz história. In: DIAS, E. F. et al. *O Outro Gramsci*. São Paulo: Xamã, 1996, p. 9-80.

DIAS, E. F.. Sobre a leitura dos textos gramscianos. In: DIAS, E. F. et al. *O Outro Gramsci*. São Paulo: Xamã, 1996, p. 105-122.

EAGLETON, T. *Ideologia*. São Paulo: UNESP, Boitempo, 1997.

FRANCIONI, G. *L'officina gramsciana: Ipotesi sulla struttura dei 'Quaderni del carcere'*. Nápoles: Bibliopolis, 1984.

GRAMSCI, A. *Cuadernos de la cárcel*. Cidade do México: Era/Benemérita Universidade Autónoma de Puebla, 6 t., 1999/2000.

GRUPPI, L. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

HIRSCH, J. Forma política, instituições políticas e Estado – II. *Crítica Marxista*. São Paulo, n. 25, p. 47-71, 2006.

- HIRSCH, J. *Teoria materialista do Estado*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.
- HIRSCH, J.; KANNANKULAM, J.; WISSEL, J. A teoria do Estado do “marxismo ocidental”: Gramsci, Althusser, Poulantzas e a chamada derivação do Estado. *Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, v. 08, n. 1, p. 722-759, 2017.
- HOLLOWAY, J.; PICCIOTTO, S. Introduction: towards a materialist theory of the state. In: HOLLOWAY, J.; PICCIOTTO, S. *State and Capital: A marxist debate*. Londres: Edward Arnold, 1978, p. 1-31.
- JESSOP, B. *Capitalist State: Marxist Theories and Methods*. Oxford: Martin Robertson, 1982.
- JESSOP, B. Accumulation, State and Hegemonic Projects. *Kapitalistate*. Berkeley, n. 10/11,, p. 89-111, 1983.
- JESSOP, B. *The State: Past, Present, Future*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- LIGUORI, G.; VOZA, P. (Orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. *O capital*. São Paulo: Boitempo, v. 1, 2011.
- MÍGUEZ, P. El debate contemporáneo sobre el Estado en la teoría marxista: su relación con el desarrollo y la crisis del capitalismo. *Estudios Sociológicos*. Cidade do México, v. 28, n. 84, set./dec. 2010.
- OSÓRIO, L. F. B. A teoria da derivação do estado e o debate (alemão) do mercado mundial. *Revista Debates*. Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 17-39, 2019.
- POULANTZAS, N. *O Estado, o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

Gramsci e o debate da derivação do Estado: o conceito de hegemonia em Joachim Hirsch e Bob Jessop

SOARES, M. A. *O direito em contraponto a partir do itinerário da teoria geral da hegemonia de Antonio Gramsci*. Tese (Doutorado em Direito), UFPR, Curitiba, 2017.

THOMAS, P. D. *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden: Koninklijke Brill, 2009.

OS SONS E A EMBRIAGUEZ NA TRAGÉDIA SEGUNDO NIETZSCHE

GUSTAVO RUIZ DA SILVA¹

IAN ALANKULE PURVES²

Resumo: O presente artigo tratará, no pensamento de Nietzsche, do cotejo entre a concepção de expressão musical e a noção de esquecimento de si. O filósofo, assim, a elabora a partir de uma interpretação peculiar da tragédia grega, da qual absorve as alegorias de Apolo e Dionísio, e finda por relacionar a música com sua concepção mais ampla de arte. Além disso, o artigo tece relações entre a mencionada formulação de Nietzsche, as concepções de Gênio Criador em Schopenhauer e de Obra de Arte Total em Wagner.

Palavras-chave: Nietzsche; Arte; Tragédia; Schopenhauer; Wagner.

O Nascimento da Tragédia é a primeira obra publicada por Friedrich Nietzsche, datada de janeiro de 1872. No fervilhar intelectual dessa época na Alemanha se discutia a produção de uma identidade cultural que pudesse propulsionar o processo de Unificação Alemã que, até então, se figurava como uma confederação demasiada fragmentária (MACHADO, 2006, pp. 5-7). Em tal obra o filósofo busca uma interpretação alegórica no estudo da tragédia grega clássica³, sob a ótica da força desta de ter produzido uma unidade propriamente helênica. Traria também, e ao encontro deste tipo artístico, a obra de Richard Wagner como o ele-

1 Graduando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente faz parte do “Grupo de Pesquisa Michel Foucault CNPq/PUC-SP” e do projeto de pesquisa “Imagem, Imaginação e Imagem de Si”, ambos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP.

ruizdasilva.gustavo@usp.br

2 Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente pesquisa a obra de Georges Canguilhem.

10765962@usp.br

3 Exterior ao escopo temático desse artigo permanece a indicação de que embora F. Nietzsche tenha se destacado como pensador do trágico, não fora ele o primeiro a realizar este retorno ao contexto estético grego. Isto se engloba em um mais amplo movimento de “nostalgia da Grécia”, caro ao Classicismo Alemão — como salienta ainda R. Machado (2006) —, que propunha um retorno ao ideal estético dos gregos do século V a. C.

mento cultural disponível na Alemanha com suficiente força e adequação a servir de foco simbólico de todo este processo⁴.

Os dois polos, deveras distantes entre si, restam nitidamente atados conforme se avança no objetivo do filósofo em elaborar tal conjugação. Há na tragédia grega e na ópera wagneriana uma potência inebriante capaz de deslocar radicalmente a posição de indivíduos, de um povo, de modo que pela interpretação de Nietzsche o caso grego se torna exemplo da conformação de um sentido de unidade no povo helênico. Assim, o autor observava no entrelaçamento cultural popular expresso na literatura alemã com as questões germânicas, dadas as bases nas lendas e mitos, o renascimento cultural do país no drama musical wagneriano. A música, segundo Nietzsche (GT/NT 5, §2-3, 2008, p. 44), alcançava a conciliação dos elementos dionísacos e apolíneos; e Wagner, para ele, o único capaz de resgatar na tragédia essa máxima⁵, e uni-la à *obra de arte total* (*Gesamtkunstwerk*) wagneriana⁶.

Era aí que versaria a revitalização do mito enquanto sustentáculo cultural⁷ — tal como ele defendia haver ocorrido analogamente na Grécia arcaica — e na abertura para a criação da semântica da obra de arte por meio, não da elaboração abstrata, mas da intuição do espectador. Deste modo, é preciso analisar minuciosamente como a tragédia grega produz tal efeito, como a ópera é capaz de afetar o povo alemão, e como se torna possível uma tradução contextual de tamanho fôlego e astúcia.

É com isto que não somente o aspecto técnico de ambas produções artísticas, bem como suas concepções, são requisitos para compreender o procedimento elaborado pelo filósofo, mas também a historicidade do desenvolvimento das duas vertentes aproximadas. As-

4 A noção de identidade alemã se baseava na ideia do império, na cultura alemã e na língua alemã, como menciona Norbert Elias em *O Processo Civilizador* (1995). Mas, em questões de demarcação de território, a Alemanha era fraca e não tinha em sua constituição um território único.

5 Segundo Barrenechea (2001), o retorno do trágico é a resposta ao que Nietzsche chama de “história de um erro”, período em que o pensamento metafísico dominou o pensamento ocidental, mas que se esgotou, possibilitando um retorno glorioso do homem às suas potências vitais originárias expresso pela fórmula *Incipit Zarathustra* ou *Incipit Tragoedia*. Desta forma, pode-se pensar que a discussão de *O Nascimento da tragédia* será retomada no Zarathustra, mas com uma linguagem com mais consistência e clareza.

6 *Gesamtkunstwerk*, ou *obra de arte total*, é um termo da língua alemã atribuído ao compositor alemão Richard Wagner e refere-se ao ideal wagneriano de junção das artes — música, teatro, canto, dança e artes plásticas. “Para esta junção era necessário que cada uma destas artes se colocasse a mercê de uma ideia integradora, que transpasse a própria individualidade de cada arte” (PEREIRA, 1995, p. 7).

7 Os mitos se pensam entre si ao mesmo tempo em que pensam a sociedade de onde provêm, mas não pertencem a uma única sociedade, pois o que é mais próprio deles é viajar por entre elas e, assim, transformarem-se.

sim, um tema tratado por Nietzsche ganha notoriedade e relaciona sua interpretação sobre o percurso vital da tragédia grega em conjunto a seus principais autores: Ésquilo, Sófocles e Eurípedes⁸. O primeiro assinalado como ápice da tragédia, enquanto o último como o ponto de decadência e fim de sua grandeza. A acusação do filósofo alemão não poderia ser mais interessante: Eurípedes corrompe a tragédia grega por excesso de socratismo — racionalização⁹.

Urge, então, discutir o caráter da representação artística, pois um renomado autor representou mal, ao racionalizar excessivamente, uma espécie de arte cuja potência está na radicalidade afetiva. Segundo Nietzsche (2006, pp. 28-29), a arte diz respeito à vida entendida enquanto impulso, pulsão e instinto. É através de seus eixos de expressão — poético, teatral e musical — que a tragédia produz o efeito inebriante almejado, e na visão do filósofo, dentre toda a composição técnica desta espécie de arte, o coro era claramente o ponto de inflexão deste efeito. Formado por uma poderosa massa sensível, é ele quem tem a função de representar o mais profundo conflito entre a vida e o pensar, através da lírica e da música em diálogo com os outros intérpretes do palco.

Destas considerações se pode extrair uma primeira diferença entre dois modos importantes de expressão artística da tragédia grega, a saber: o musical e o poético. A partir disto, passa-se a investigar a mencionada potência inebriante desta arte pelo aspecto do modo de expressão musical, pois — em oposição ao poético, e cotejado à crítica nietzscheana a Eurípedes — resta como domínio que permite um afastamento em relação à razão através do distanciamento em relação ao *logos*, que guarda junto à poética, a forma simbólica da palavra.

De volta ao nascimento da tragédia, o filósofo interpreta que a força desta se deve a ter nascido no povo grego a união entre dois deuses que se caracterizavam por serem potências afirmativas: Apolo e Dionísio. O primeiro é Deus da Arte e das representações oníricas, seu elemento é a beleza; ele se apresenta junto à luz e ao Sol, e assim se torna também deus do conhecimento verdadeiro¹⁰. O segundo é o deus que representa o furor do impulso, e assim se

8 Nietzsche, a partir da percepção e do sentido que os gregos da época das tragédias davam às suas experiências, procura erguer seu discurso tomando por base o caráter imanente daquilo que o homem projeta sobre a existência.

9 O socratismo de Eurípedes consiste em sua crença de que “tudo precisa ser consciente para ser belo”. Ao ser o primeiro dramaturgo trágico que seguiu uma estética da consciência, construiu personagens que eram realmente como falavam, se expressavam inteiramente (enquanto os de outros dramaturgos apenas balbuciavam sobre si), introduziu o prólogo à tragédia, e mesclou a fala cotidiana ao palco (NIETZSCHE, 2005, pp. 29-33).

10 Como dito por Machado (1999, p. 20): “O primeiro importante resultado da análise nietzschiana, ao mostrar como os gregos ultrapassaram, encobriram ou afastaram um saber que ameaçava destruí-los, graças a uma concepção apolínea da vida, é o elogio da aparência. A apologia da arte já significa, como sempre significará para

apresenta junto à embriaguez e ao êxtase; representa também a reconciliação entre Natureza e Homem, esse que se esquece de si próprio, ao se associar à bebida narcótica e deixar correr o instinto primaveril — de florescimento e expansão do impulso (NIETZSCHE, 2004, pp. 11-13).

Os impulsos apolíneo e dionisíaco, apresentados pelo autor, não são somente modos de expressão artística do homem, mas “*poderes artísticos que, sem a mediação do homem, irrompem da própria natureza*” (GT/NT, KSA 1, §30), onde ambos estados estéticos são acompanhados por fenômenos fisiológicos: pelo sonho¹¹ e pela embriaguez^{12, 13}. Cito:

O essencial dessa concepção é a ideia da arte em relação com a vida: a arte é entendida, tanto no sentido psicológico como em seu sentido fisiológico, como o grande estimulante, como o que nos impulsiona eternamente a viver, a viver eternamente (NACHLASS/FP 14, KSA 13, §228).

Os deuses da cosmologia grega não se mostram como qualquer tipo de obrigação ou ascese, mas como um espelho no qual projetam a si próprios, como espécie de exaltação da vida. Esta é afirmada em sua inteireza e não se esquece aqui do sofrimento em detrimento da alegria: a embriaguez dionisíaca e o conhecimento apolíneo — bem como os outros deuses olímpianos — são resultantes da sabedoria de Sileno, qual seja a de que é melhor não existir e, secundariamente, é melhor morrer logo (NIETZSCHE, 2008, pp. 32-35). Trata-se de não restar apagado ou negado o componente do sofrimento na existência, e é este caráter do povo grego que o filósofo insiste em destacar. Vale citar o dito por Nietzsche acerca dos gregos: “*A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se nossa cognição de que no mundo belênico existe uma enorme contraposição, (...) até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da vontade belênica, apareceram emparelhados*” (GT/NT 1, KSA 1, §25).

Nietzsche, uma apologia da aparência como necessária não apenas à manutenção, mas à intensificação da vida”. Conforme Dias (2011, p. 85), a aparência tem potência, ela é necessária à vida, é uma maneira de escapar da desordem do mundo.

11 Para Nietzsche, o sonho, como “origem da metafísica” (2000, p. 5), é um estado herdado dos primórdios da humanidade, quando “a alucinação era extraordinariamente frequente” (2000, p. 12). Descrito como atividade fisiológica por excelência derivada de uma excitação do corpo até a função cerebral e a consequente confusão vivida pelo espírito.

12 Como dito em “Crepúsculo dos ídolos”: “*para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma condição fisiológica: a embriaguez*” (GC/CI, Incursões de um extemporâneo, 8, KSA 6, §116)

13 O processo de embriaguez rompe com o exercício da obediência; e a reiteração dos ideais de desmedida e prazer, criando um mundo à sua maneira.

O que o interessa aqui é a capacidade de viver o sofrimento em plena potência, e transformá-lo em arte. Se Apolo está ligado aos princípios da razão, da verdade, do belo, dos limites claros e alumiados, e Dionísio pelo contrário se liga ao desaparecimento de toda e qualquer individuação (inclusa a que transforma o homem em indivíduo) através do florescimento primaveril do impulso — é a arte trágica que guarda toda esta potência. Para Nietzsche, a arte trágica é o brilhante momento em que a embriaguez do estado dionisíaco é conciliada com a possibilidade de expressão artística para fora do próprio estado de embriaguez¹⁴.

Se torna de primeira ordem, portanto, o processo de criação do artista trágico, responsável por produzir uma expressão que transfira parte da força indomável do estado dionisíaco. A reflexão nietzscheana sobre este aspecto é diretamente influenciada pelas concepções schopenhaueriana e wagneriana do gênio criador, razão pela qual a análise passa a este eixo.

Para Schopenhauer, o gênio seria caracterizado em essência pela preponderância de sua capacidade de contemplação estética das Ideias¹⁵ (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 253-254). A arte seria, adiante, a repetição representativa das Ideias eternas, ou seja, o que se pode extrair como essência dos fenômenos do mundo¹⁶. Assim, o mundo visto pelo filósofo como Vontade (essência) e Representação (fenômeno da Vontade), seria capturado pelo gênio artístico que, através do estado contemplativo de sujeito puro do conhecimento¹⁷, seria capaz de ver a essência do mundo, e representá-la artisticamente¹⁸.

Todavia, quando Schopenhauer elabora uma hierarquização das artes pela intensidade (graus de objetividade) das Ideias que cada espécie artística é capaz de atingir, tal con-

14 Apolo e Dionísio são forças antagônicas que, em nível ontológico, são independentes e agem em conflito sem serem necessariamente vinculados ao indivíduo, de modo que não são os impulsos por si só que configuram a tragédia ática, mas a apropriação específica que o povo grego faz deles (PEREIRA, 2015, pp. 177-200).

15 São concebidas como objetividade perfeita da essência do mundo, e com a força das *formas* platônicas.

16 A essência do mundo para Schopenhauer (1988, p. 97) é a *Vontade*, concebida no sentido kantiano de *coisa-em-si*.

17 Tal estado é definido (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 245-247) como o modo de consideração do mundo que ocorre fora das formas do tempo e espaço, e não se opera mais pelo princípio de causalidade — desfeitura do princípio de razão; o indivíduo desaparece na Vontade, e se torna conjuntamente a *coisa-em-si* indiferenciada.

18 Para Kant, do ponto de vista da consciência racional, a realidade é nossa representação, ilusão construída por nosso princípio de razão que percebe o mundo fenomenal, sob o princípio de individuação, no espaço e no tempo, e segundo a lei da causalidade. Assim, Schopenhauer sustenta uma dualidade naquilo que tange ao conhecimento do mundo já inscrito no título de sua obra maior — *O mundo como vontade e representação* — onde se encontra uma majestosa imagem que apresenta o homem achando tranquilidade e apoio no *principium*

cepção de gênio criador adquire nuances. A imediatidade, necessidade e infalibilidade de compreensão do som, por qualquer ouvinte, fazem com que a música ultrapasse o princípio de razão e representação; o filósofo concebe a música como cópia da Vontade mesma, sem intermediação das Ideias (representações da Vontade) — como ocorre nas outras artes. O gênio musical opera de maneira inteiramente diferente em relação às outras artes, pois a criação musical essencialmente não se dá por intermédio de conhecimentos técnicos ou numéricos (representações) — ela ocorre de maneira completamente afastada da reflexão e intenção da consciência. Uma queda bastante obscura e aberta à proposição, a se ver pela própria postura do filósofo que recorre mesmo ao critério de inspiração do gênio, como se demarcasse internamente um limite da apreensão verbal do processo (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 336-342).

Wagner, desta maneira, aproveita o vão para produzir um deslocamento importante na concepção do gênio musical — e Nietzsche o absorveria em sua leitura da tragédia. Wagner adiciona a concepção da consciência de si do gênio sobre o critério schopenhaueriano da inspiração¹⁹: uma parte da consciência direcionada às intuições externas, e outra às internas, ambas somadas ao fato de que a composição musical não recorre a imagens e representações, mas sim produz o efeito de desfazer a concepção schopenhaueriana de gênio como sujeito puro do conhecimento indiferenciado da coisa-em-si; produz-se o gênio musical como indivíduo cujo contato com a essência do mundo (Vontade) se dá pela reminiscência ao mais íntimo de si, já que também é parte da natureza (WAGNER, 2010, pp. 11-12).

Não por menos o músico se vale de Beethoven como signo do gênio musical e de seu processo de perda de audição como metáfora da maturação de sua potência criadora. Nietzsche parte já deste atrelamento do gênio criador musical a um indivíduo, e por esta razão seu artista trágico é aquele que descobre pelo impulso a essência do mundo, quando extático, e depois de retornar à vida cotidiana produz uma expressão artística capaz de abarcar o anterior estado.

Neste sentido, é preciso demarcar que o artista trágico é visto como indivíduo quando está fora do estado dionisíaco, pois o que o caracteriza é precisamente sua aptidão de se juntar à embriaguez de Dionísio (que inclui o processo de *esquecimento de si*, de des-indivi-

individuationis e adjudicando-se à ilusão da representação para poder viver. Em seu ponto de vista acerca da experiência interna, está-se em contato direto com a realidade tal como ela é; tem-se o conhecimento imediato da coisa em si que é a Vontade. Na contramão de seu mestre, Nietzsche mostra o artista apolíneo suportando e dignificando a vida em seu mundo fictício de beleza (CASTRO, 2008, pp. 127-142).

19 A criação artística não tem por "autor" o eu consciente de si e reconhecível por todos, mas a potência da vida em sua necessidade constante de ultrapassar a si mesma.

duação) e, ao se equilibrar novamente com a força de Apolo, transportar tal realidade para a obra de arte (NIETZSCHE, 2008, p. 26-27)²⁰. Esta música e lirismo ocorrem quando o artista está dissolvido no Um-primordial²¹, e depois são transportados para a esfera da arte trágica. No estado dionisíaco "o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do *Ur-Einen*, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez" (NT, §1, KSA, I, 2008, pp. 30-31).

Anna Hartmann Cavalcanti retoma (2003, p. 209) de um texto do filósofo publicado postumamente, apesar de escrito à época de elaboração de *O Nascimento da Tragédia*, a concepção de que arte e vida são derivadas de uma "força inconsciente produtora de formas". A criação foi pensada por Nietzsche como a transformação gradual da visão e do sonho em imagens poéticas, o que revela o pressuposto de um inconsciente de energias e impulsos. Desse modo, tal força estaria produzindo, no artista trágico, formas e visões figuradas do homem e da natureza; bem como no estado dionisíaco, na procriação e no indivíduo²³, formas e símbolos anteriores à concepção consciente (CAVALCANTI, 2003, p. 210).

A incessante produção de formas é, segundo Nietzsche, um "meio de escapar do perpétuo sofrimento da pulsão"²⁴. O filósofo refere-se aqui aos dois momentos que compõe (sic) a criação: o mundo não figurativo das pulsões, daquilo que ja-

20 Na contra-mão de Schopenhauer, para quem a singular saída fornecida ao homem versa, em última instância, na negação da vontade, Nietzsche arquiteta um pessimismo outro, um pessimismo da potência, da fortitude, que conta com o encantamento da arte para transfigurar a terrível verdade (NIETZSCHE, NT/ KSA, I, Tentativa de autocrítica, 2008, p. 12-14).

21 É definido (NIETZSCHE, 2008, p. 28) como o mistério que resta após a queda do véu de Maïa — expressão schopenhaueriana para sintetizar o modo de consideração racional, realizado pelo indivíduo, e que consiste na fragmentação, emissão de individuações da realidade fenomênica.

22 Segundo o autor, "na embriaguez dionisíaca, no impetuoso percorrer de todas as escalas da alma, por ocasião das agitações narcóticas ou na pulsão de primavera, a natureza se expressa em sua força mais alta: ela torna a unir os seres isolados e deixa-os sentirem como um único (NIETZSCHE, 2006, p. 12).

23 Conforme Nascimento (2006, p. 36), Nietzsche identifica o princípio de individuação schopenhaueriano ao princípio estético apolíneo. Este princípio retrata uma justiça eterna que governa o universo e Nietzsche chega a citar uma passagem da obra *O Mundo como Vontade e Representação* de Schopenhauer, dizendo: "tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no principium individuationis (princípio de individuação)" (NT §1, p. 30).

24 O trabalho de Cavalcanti opera com a tradução de *Trieb* para "pulsão", enquanto a presente dissertação se vale de outra tradução, para "impulso"; sem maior complicação de rigor, dada a proposta de investigar o modo de expressão musical. O mesmo ocorre mais tarde na opção de tradução de *Ur-eine* para "Uno Primordial", por Cavalcanti, enquanto se conta aqui com "Um-primordial".

mais se manifesta, simbolizado pelo som; e o movimento de produção de formas, pelo qual é engendrado todo o mundo fenomênico. O Uno Primordial, aqui definido como força inconsciente e pulsão artística, se liberta através de um processo contínuo de criação, pelo qual é engendrado não apenas o organismo, mas a atividade que neste organismo produz imagens como forma de arte ou conhecimento (CAVALCANTI 2003, p. 210).

A interpretação de Cavalcanti ilumina, assim, a região do Um-primordial em que são engendradas novas formas vitais e artísticas de dissolução do artista — que não contam com representações; somente em processo gradual se distinguem e, mais gradualmente ainda, transitam de impulsos não-figurados a imagens poéticas. Eis a importância do coro, e dentro deste o sobressalto, da música na interpretação nietzscheana da tragédia, pois ela, quando imiscuída à própria Vontade (essência do Mundo), resta como a única capaz de expressar (através do som) a região não-figurada de impulsos na experiência do estado dionisíaco.

A música, em parte, é expressão, e, em parte, está misturada mesmo aos impulsos não-figurados, tornando também, desta forma, parte da regência da vitalidade que ali se apresenta. Para o autor, a música dionisíaca é a expressão direta do querer, do prazer, da dor e daquilo que há de metafísico no mundo físico. Esta música de flauta — caracterizada pela violência sonora comovente, pela torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia — era capaz de incitar o homem à máxima intensificação de suas capacidades simbólicas. Com ela, a vontade (o íntimo da natureza) encontrava sua expressão corporal completa; na mímica, na dança e no canto cultural em honra a Dionísio, o *ditirambo dionisíaco* (NT, §2, p. 34. KSA, I, p. 33 apud CASTRO, 2008, pp. 127-142).

Restaria, deste modo, clara a preponderância do modo de *expressão musical* na arte trágica²⁵, já que ela engendraria tanto as *imagens poéticas* quanto os *gestos*²⁶, que estariam em uma região de transição figurativa de um corpo, onde sua imagem já se pode destacar da região do Um-primordial, e que, no entanto, pode estar ainda embriagada e imersa em impul-

25 Isto se dá ao remontar a gênese da expressão trágica neste estado extático de virtude do atleta de pentatlo, típica do dramaturgo, que deveria ser dotado produtivamente como poeta e músico, diretor do coro e ator (NIETZSCHE, 2001, p. 22). Para o autor, a poesia compreende a vida social. Ao lado da música sacralizada da canção popular houve um elemento totalmente móvel: a poesia popular de massa durante as fascinantes demônias dionisíacas, nas quais irrompia toda a embriaguez dos sentimentos superiores (NIETZSCHE, 2006, p. 24, §2).

26 Cabe aqui lembrar a predileção crítica de Nietzsche por observar os gestos hábeis das mãos dos conceitos: achar “não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral” (DELEUZE, 2010, p. 19).

sos. A transição aqui se dá simbolicamente pelas imagens poéticas — a música lhes é anterior. Em *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche (2008, p. 40) recorre a Schiller para explicar a lírica do poeta, cujo modo de criação ocorreria através de imagens, que não seriam o primordial do processo, atingindo o artista anteriormente sem objetos ou imagens claras e definidas, mas sim pela alma de uma certa disposição musical.

Isto é o que Cavalcanti retrata como dois momentos da criação, nos quais, antes de engendrar formas a força produtiva, são mero impulso — a música a acompanha enquanto expressão e impulso²⁷. Esta é referida, prossegue o autor, como “o único modo de expressão artístico capaz de reproduzir imediatamente a vontade” (CAVALCANTI, 2003, p. 216). Por sua vez, as imagens poéticas são a transposição deste domínio inconsciente da experiência dionisíaca²⁸, que, para além de não ser abarcável pela palavra, revela nesta, seu aspecto intrínseco: o som da qual se origina (2003, pp. 228-230).

A música é, desta forma, incumbida do processo de simbolização, de transpor o que está no estado dionisíaco para uma esfera completamente diferente. Em *A Visão Dionisíaca do Mundo*, demarca-se que é por meio dos sons que são transmitidos os movimentos da Vontade; mais especificamente, que a *harmonia* do som é o símbolo da essência pura da Vontade. Assim, não se é exprimível por metáfora (palavras), e também se não simboliza apenas sentimentos (que são já metáforas), mas se simboliza o Mundo mesmo (NIETZSCHE, 2004, pp. 30-31). Adiante, a *dinâmica* do som seria uma representação da intensidade da Vontade, e a *rítmica* representaria as formas da vontade (continuidade e descontinuidade)²⁹.

27 O gesto de criação reflete as impulsões e a audácia, onde o frenesi e o excesso presente levam ao esgotamento o antigo, aumentando e intensificando tudo o que se exprime de modo violento, constituindo assim o tempo de desejo e metamorfose do próprio ser (CAILLOIS, 1989, pp. 127-168).

28 Segundo Caillois (1989), a festa instaura e constitui um outro mundo, uma outra forma de viver a vida naquela sociedade, sendo essencialmente de fundamento transgressor e instaurador de uma nova forma de associação lúdica em que todos se apresentam, de modo imaginativo, como iguais. O festivo corresponde a função expressiva no seu processo ritualístico, este coletivo, que faz com aqueles Homens esqueçam do mundo real. A Festa se opõe ao ritmo rotineiro, comportando as orgias do consumo, sejam de sexo ou bebidas, assim como as de expressão, mímicas eróticas, gesticulações obscenas etc.

29 Falar é antes de tudo deter o poder da palavra, o exercício do poder assegura o domínio da palavra, onde os polos mantêm relacionamentos tais que o desejo de um se realiza na conquista do outro. O som e a vontade estabelecem relações de interdependência.

Ficando clara a importância do coro³⁰, a música é a expressão da dor e do antagonismo do Um-primordial, da sabedoria de Sileno. Há um tempo em que se produz música na tragédia, simbolizando o Um-primordial em todo o seu peso, mas também a constituição do povo. Isto leva Nietzsche a afirmar o valor das canções populares enquanto signo da força de povos de determinadas épocas e localidades — na embriaguez dionisíaca a natureza se exprime em sua mais alta força ao reagrupar os seres antes separados e se deixar provar como Uma (NIETZSCHE, 2004, pp. 31-32; 2008, pp. 45-52).

É salientado, portanto, pela importância atribuída à música, que a força da tragédia buscada por Nietzsche não estava na imediatidade de sua compreensão pelo público³¹, mas na capacidade da tragédia produzir uma emoção na vontade de um povo. A capacidade de, assim, gerar uma unidade conforme o tipo de postura perante a vida que os helenos mantinham desde a criação dos Olímpianos. Também fica explícita a razão pela qual Nietzsche aponta o socratismo de Eurípedes como o fim da tragédia grega: a predominância do discurso nas obras de Eurípedes afogava aquilo que para Nietzsche era precisamente a força deste tipo de arte. Eurípedes, em seu excesso de pré-socratismo, não percebera a tragédia em sua plenipotência, e por isto acabou por deslocá-la de seu estado de equilíbrio e conciliação entre Apolo e Dionísio.

Vale aqui lembrar e ressaltar as indicações feitas por Foucault, que mostram como o discurso dá um salto mortal entre o Hesíodo e Platão, em que a verdade se desloca nesse ínterim do ato enunciativo ritualizado, eficaz e justo, para sua forma, sentido, objeto e referência, onde, nesse período de expulsão da sofística, uma certa separação se firmou no plano discursivo, onde a fala não mais era vista como algo ligado ao exercício do poder (FOUCAULT, 2016, p. 15). Assim, a música, como espécie de gênese da expressão trágica, e como auge da potência de expressão da força desta arte, resta abafada pela nova importância atribuída ao discurso, à explicitação lógica por meio das falas em meio ao espetáculo.

Com isto, este último simbolismo é da mais alta importância ao se retomar, para o filósofo, a relação entre estas divindades (divindades ao modo grego, ressalte-se) de naturezas opostas, pois o fim da tragédia também passa a representar o declínio da helenidade. Nietzsche se envolvia, à época de *O Nascimento da Tragédia*, num esforço de construir uma identi-

30 A noção de Uno primordial — a unidade primordial de todas as coisas, é o rompimento das barreiras que separam um ser do outro e esses do universo (SCHOPENHAUER, 2005, passim) — é para Nietzsche um ser em eterna contradição e sofrimento que encontra sua redenção na contemplação estética.

31 Alguns enunciados são para todos e para ninguém... Talvez não tenhamos ouvidos prontos para escutar grandes acontecimentos.

dade alemã forte, revelando a interpretação do filósofo de que isto demandaria um procedimento de reversão de uma situação corrente em direção a um *locus* apontado como ápice: o retorno³² à boa safra cultural da tragédia grega de Ésquilo e Sófocles. Eis o lugar que guardava para seu amigo, e músico, Wagner — àquela época³³.

32 O culto de Dionísio não foi iniciado por Nietzsche, segundo o que escreve Habermas, o primeiro romantismo já havia resgatado o mito como parte de um projeto de criação de uma nova mitologia (1985, p. 137).

33 Após se conhecerem no ano de 1869, Nietzsche e Wagner começam uma amizade que perdurará até o ano de 1878, quando Nietzsche anuncia o rompimento com o compositor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRENECHEA, M. A. Nietzsche: para uma nova era trágica. In: BARRENECHEA, M. A. (org.) *Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro*. São Paulo: Ed. 7 letras, 2001.

CAILLOIS, R. Le sacré de transgression: Théorie de la fête. In: CAILLOIS, R. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1989, p. 127- 168.

CASTRO, C. M. A inversão da verdade: notas sobre O nascimento da tragédia. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 49, f. 117, pp.127-142, 2008.

CAVALCANTI, A. H. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. 2003. Tese (Doutorado em Filosofia. Orientação de Oswaldo Giacóia Jr.) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279878>. Acesso em: 20 mai. 2019.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. 6ème ed. Paris: Quadrige/ PUF – Press Universitaires de France, 2010.

DIAS, R. *Nietzsche, Vida como Obra de Arte*. São Paulo: Ed. Civilização Brasileira, 2011.

FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso, aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Ed. Loyola, 26ª impressão, 2016

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NASCIMENTO, A. B. *O que é a psicologia para Nietzsche?*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Niterói, Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2006.

NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. *A visão dionisíaca do mundo*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. Fragmentos póstumos. In: SOBRINHO, N. C. de M. *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio. São Paulo: Editora Loyola. 2005.

NIETZSCHE, F. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Tradução Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2006.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE, F. *Nietzsche contra Wagner - dossiê de um Psicólogo*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. *La vision dionysiaque du monde*. Tradução de Lionel Duvoy. Paris: Editions Allia, 2004.

PEREIRA, C. L. J. Nietzsche e a fisiologia da arte. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.36 n.2, p. 177-200, 2015.

PEREIRA, M. S. *Cinema e Ópera: um encontro estético com Wagner*. Dissertação (Mestrado em Cinema), Instituto de Cinema, Rádio e Televisão, Escola de Comunicação e Artes – USP, 1995.

SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Tradução Maria Lúcia M. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores)

Os sons e a embriaguez na tragédia segundo Nietzsche

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

WAGNER, R. *Beethoven*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

A DITADURA MILITAR NA ARGENTINA (1976-1983): O APARATO REPRESSIVO E A JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

HELOÍSA CRISTINA RIBEIRO¹

Resumo: Em 1976, a Argentina sofreu um golpe de Estado orquestrado pelos militares com apoio de setores da sociedade civil, em que é instaurado um regime do terror em defesa dos “valores ocidentais”. Tendo em vista os processos históricos anteriores ao golpe, o presente artigo contextualiza a natureza do regime ditatorial da Argentina e as práticas repressivas, que incluem a tortura, o roubo de bebês e o ocultamento de cadáveres, e apresenta a transição para o regime democrático após 1983. Através de uma comparação entre as bibliografias produzidas sobre a busca por verdade e por justiça na Argentina, busca-se tecer uma análise crítica sobre a Justiça de Transição do país, apresentando as contribuições da experiência argentina para o cenário global, em que a atuação da sociedade civil possui grande importância, e as limitações do processo.

Palavras-chave: Ditadura militar da Argentina; Justiça de Transição; Verdade; Teoria dos dois demônios; Sociedade Civil.

INTRODUÇÃO

Em março de 1976, a junta militar da Argentina, composta por representantes do exército, da marinha e da aeronáutica, e respaldada pelo discurso de proteção dos valores ocidentais e contra a subversão, deflagrou um golpe contra o governo de Isabel Perón, que governava o país desde a morte do presidente e seu marido, Juan Perón, em 1974. As práticas repressivas empregadas entre 1976 e 1983 ficaram conhecidas como uma “guerra suja” com o emprego do terror pelo Estado. Tendo esse período em vista, o presente artigo busca reconstruir de que forma se deu o processo de restauração democrática no país depois da ditadura. Assim, o artigo é dividido em três partes principais: o período anterior ao golpe; o golpe e as práticas repressivas; e a Justiça de Transição.

1 Graduada em Ciências e Humanidades e em Relações Internacionais pela Universidade Federal do ABC (UFABC).
heloisaarib@gmail.com

1 PERÍODO ANTERIOR AO GOLPE

Durante a segunda metade do século XX, a Argentina passou por instabilidades políticas graves em que o comando militar intervinha constantemente. Cavarozzi (2006) afirma que, nos períodos compreendidos de 1955 a 1958 e de 1962 a 1963, os interregnos constitucionais eram ocupados por administrações militares, que tinham como objetivo principal e autoproclamado a eliminação do peronismo da sociedade argentina, que, até o momento, era compreendido como um mecanismo inerente à organização social vigente.

Após 1955, os militares inauguraram um novo padrão de intervenção tutelar na política pautado em dois pilares principais: a) a exclusão do peronismo do processo eleitoral e das instituições representativas do Estado, inclusive com o exilamento de Juan Perón e b) o exercício do governo constitucional instalado em 1958, com o propósito de impor as preferências das Forças Armadas em assuntos públicos.

Entretanto, no início dos anos 1960, correntes das Forças Armadas passaram a se dar conta de que os benefícios da intervenção tutelar eram menores do que os custos. Já estava claro para a sociedade argentina que os militares lançavam mão de manobras antidemocráticas para manutenção dos seus próprios interesses. Essa fragmentação foi finalizada entre 1959 e 1963, quando houve conflitos armados entre as frações das Forças Armadas. Em 1963, os “Azuis” saíram vitoriosos e emergiu o General Onganía – líder do golpe de 1966 – como o homem forte do Exército (CAVAROZZI, 2006).

O golpe de 1966 inaugura um período em que as Forças Armadas não queriam apenas preservar o poder de veto, mas sim governar politicamente a Argentina, período este que se estendeu até 1971. Porém, logo em 1969, Onganía se vê em meio a uma crise interna do governo militar, em especial nas Forças Armadas, e uma crise da dominação social, que coloca à prova a legitimidade de seu governo². Existiam três tipos de questionamentos feitos por diferentes alas da sociedade: a) os centrados na economia liberal e que exigiam a liberalização do Estado (frente ao caráter nacionalista da “Revolução Argentina”), b) os que queriam a ple-

2 Durante o período, é importante ressaltar o protesto operário estudantil que ocorreu na cidade de Córdoba, em 1969. O movimento do Cordobazo, como ficou conhecido, marca a crise da “Revolução Argentina” e a queda de Onganía, bem como uma radicalização política no país. Tal organização adquiriu a “dimensão de um mito” e ajudou a consolidar a concepção de que a violência era uma alternativa para a construção de uma sociedade mais justa (IAZZETTA, 2018).

na democratização e c) as guerrilhas que buscavam a insurreição popular. Frente a esse cenário, o terceiro presidente do período autoritário, Lanusse, reorienta e rearticula a crise social ao mesmo tempo em que liquida o Regime Militar ³.

Cabe ressaltar que entre os anos de 1953 a 1973, Juan Domingo Perón, importante líder político da Argentina esteve exilado. O processo de crise da autointitulada “Revolução Argentina” foi acompanhado de uma campanha de retomada de poder por parte do peronismo. Dessa maneira, os Montoneros, grande ator político na resistência armada contra a ditadura de Onganía, e diversos setores do peronismo articularam campanhas políticas para o retorno de Perón ao país e à presidência. Contudo, devido às restrições impostas pelos militares para as eleições de 1973 ⁴, Perón não pôde concorrer à presidência. Mesmo assim, o candidato peronista Héctor Cámpara sai vitorioso das eleições e renuncia ainda no mesmo ano, ocasionando a convocação de um novo processo eleitoral. O que permitiu que, ainda em 1973, Perón retornasse à presidência (OTERO, 2019).

Inicia-se uma reforma pautada em dois pilares principais: a reedição de acordos com os grêmios, através de um pacto social entre empresários e trabalhadores, na qual o parlamento ocupou a posição de negociador; e a redefinição do papel das Forças Armadas, a quem, embora fosse mantida a autonomia, cabia a subordinação efetiva às autoridades constitucionais do Estado. Contudo, devido à rapidez com que essas mudanças foram propostas e feitas, surgiram conflitos internos ao peronismo, a se destacar o fortalecimento dos Montoneros, ala radical que clamava pela eliminação física dos dirigentes sindicais.

A partir da década de 1970, os liberais – que estavam descontentes com o fato de que as medidas econômicas propostas pelo Ministro de Economia de caráter liberal eram sabotadas pelo próprio governo – e os militares passaram a se harmonizar em ideias. Com isso, os liberais articularam um discurso com três pilares, contrários: à subversão, isto é, toda forma de ativismo popular, movimento de contestação e todo questionamento a autoridade; à sociedade política populista; e à economia urbana apoiada na dinâmica do setor industrial e seus

3 Tal reorientação e abertura política teve como objetivo definir as “novas regras do jogo” dentro das bases democráticas. Cabe ressaltar que a dita postura foi vista pelo Partido Revolucionário dos Trabalhadores - Exército Revolucionário do Povo (ERP), movimento guerrilheiro de esquerda, como uma forma de desviar as massas da guerra revolucionária e “salvar” o capitalismo argentino (IAZZETTA, 2018).

4 Em que todos os candidatos à presidência deveriam ser residentes da Argentina antes de 25 de agosto de 1972, o que eliminava Perón como candidato, visto que ele estava exilado durante o período (IAZZETTA, 2018).

suportes sociais básicos, representados pela classe operária indisciplinada e pelos empresários ineficientes.

Em referência aos movimentos guerrilheiros - taxados de terroristas pelos orquestradores do golpe, Calveiro (2013) afirma que, nos anos 1970, surgiram diversos movimentos armados latino-americanos que enfatizavam a luta armada como meio para criar condições revolucionárias, como foi o caso dos Montoneros e do Ejército Revolucionário del Pueblo (ERP).

Entretanto, como aponta a autora, o uso da força e da violência como uma forma de atingir o poder vinha sendo utilizada na sociedade argentina desde a década de 1930, episódios como os sucessivos golpes militares, o fuzilamento e o bombardeamento de civis em uma concentração peronista na Praça de Maio, o cancelamento da democracia em 1955 e 1973 e o Corbadazo em 1969 fizeram com que a guerrilha acreditasse oferecer uma revolta à violência que já estava instaurada na formação social do país (CALVEIRO, 2013).

Como uma resposta aos movimentos guerrilheiros, foi criada, em 1974, a Aliança Anticomunista da Argentina (AAA ou *Triple A*), um organismo repressivo do Estado conformado juntamente às Forças Armadas. A *Triple A* se utilizava do sequestro, da tortura e dos assassinatos como táticas de repressão e foi capaz de aniquilar parte das guerrilhas na Argentina, além de ter exercido repressões a outros estratos sociais como: movimentos estudantis, opositores, jornalistas e ativistas em geral (CALVEIRO, 2013); tal aparelho do estado, como aponta Rojas (2014), será incorporado ao Estado terrorista inaugurado em 1976.

2 O PERÍODO MILITAR

O período militar trabalhado no presente artigo compreende os anos de 1976 a 1983. Período em que a junta militar, formada por uma aliança entre oficiais do exército, da marinha e da aeronáutica, governou o país. Mesmo que o governo fosse constituído por uma aliança, havia apenas um Chefe de Estado, foram eles: Jorge Rafael Videla (de 1976 a 1981), Roberto Eduardo Viola (1981), Leopoldo Galltieri (de 1981 a 1982) e Reynaldo Bignone (de 1982 a 1983).

Esse período ficou conhecido como “Guerra Suja” (NUNCA MÁS, 1984), na qual, a partir da dissolução do Poder Legislativo, da constituição da Comisión de Asesoramiento Legislativo (CAL) - composta por nove militares, e de uma reforma do Judiciário, em que apenas aqueles que tivessem uma ligação próxima com as Forças Armadas poderiam ocu-

par cargo, o governo foi capaz de criar uma Lei, um Estado, que pudesse legitimar suas ações contra os cidadãos. Nesse sentido, Yacobucci (2011) pontua que

a repressão não se dirigiu apenas aos setores armados desses grupos guerrilheiros, mas se estendeu aos seus quadros políticos e chegou aos seus simpatizantes. Nesta lista extensa de objetivos a eliminar ou neutralizar, aparecem pessoas que foram perseguidas por seu posicionamento político, ideológico, sindical, econômico, artístico, cultural, compromisso social ou religioso; o que dá uma medida aproximada da universalização das perseguições levada a cabo. (YACOBUCCI, 2011, p. 24, tradução nossa)⁵

Nota-se que, durante esse período, a população argentina se via amedrontada por casos de pessoas detidas ilegalmente, sessões de torturas, sequestros, assassinatos, encobrimento de provas, ocultação de cadáveres e milhares de desaparecidos; o horror era tanto, que o regime argentino passou a ser denominado como “Terrorismo de Estado” (PASCUAL, 1997).

Eva e Ramos (2017) argumentam que a ditadura militar da Argentina se firmou sobre alguns pilares: a repressão das Forças Armadas frente aos movimentos dos trabalhadores; a perseguição ideológica à Resistência Peronista de 1955; a Doutrina da Segurança Nacional; as experiências contraguerrilhas internas utilizadas pelo exército francês na guerra da Argélia e da Indochina; e a guerra contrarrevolucionária estadunidense. Assim, os terroristas eram aqueles que tinham ligações comunistas ou não e que colocavam sob ameaça “os valores ocidentais”, isto é, o sistema econômico, a moral, a religião, etc.

Devido esta condição de inimigo difuso, tornou-se necessário a reformulação das práticas repressivas do governo argentino. Rostica (2018) traça a relação do aparato repressivo da Argentina e da doutrina criada pelo exército francês, na medida em que ambos veem a população como um campo de batalha, em que as fronteiras passaram de geográficas a ideológicas:

Eles [assessores franceses e seus discípulos argentinos] interpretavam que a população não era o fim, mas sim o meio, e sua conquista, incluindo as suas “mentes”, era uma etapa indispensável. A população em sua totalidade se transformou em inimi-

5 Trecho original: la represión no se dirigió solo contra los sectores armados de esos grupos guerrilleros sino que abarcó a sus cuadros políticos e llegó hasta los simpatizantes. En esa extendida lista de objetivos a eliminar o neutralizar aparecen personas que son perseguidos por su solo posicionamiento político, ideológico, sindical, económico, artístico, cultural, compromiso social o religioso, lo que da una medida aproximada de la universalización de la persecución llevada a cabo. (YACOBUCCI, 2011, p. 24)

go potencial ou inimigo interno, pois o inimigo se escondia na população e se mimetizava com ela. Portanto, a ampliação da inteligência, da comunidade informativa e dos interrogatórios passaram a ser instrumentos fundamentais para obter informação da população e as operações psicológicas praticamente elementares. (ROSTICA, 2018, p. 181, tradução nossa)⁶

O Informe Nunca Más, o museu da memória ESMA ⁷, Pascual (1997) e Calveiro (2013) trazem importantes informações acerca da configuração e da aplicação do sistema repressivo ditatorial. De forma geral, as bibliografias apontam que, desde o momento em que se era preso até ser assassinado, os detidos eram vestidos com um capuz que tinha como objetivo causar despersonalização e fazer com que eles perdessem a noção do mundo externo. Além disso, os presos políticos passavam por sessões de torturas físicas e psicológicas, estupro e eram confinados em locais mal iluminados e apertados.

As mulheres grávidas eram as únicas que ficavam em um local melhor, mas, logo após o nascimento dos seus filhos, estes eram levados para o sistema de adoção, para certificar que a criança fosse criada por pais que eram a favor da ditadura ou que não possuíam “inclinações subversivas”. Os assassinatos, por sua vez, se davam por tortura, fuzilamento ou até mesmo jogando pessoas ainda vivas de aviões; os corpos eram enterrados em vala comum nos cemitérios públicos como indigentes (PASCUAL, 1997). O exército, a marinha e a aeronáutica, argumenta Calveiro (2013), operaram o aparato repressivo, cada um dos poderes, juntamente com a polícia, administrou diversos dos 340 centros de detenções que existiram no período.

O aparato repressivo era dividido em diversas tarefas e que envolviam desde o mais alto escalão até os guardas que eram responsáveis por vigiar os detidos em suas “celas”. A burocracia criada fez com que cada indivíduo do sistema repressivo fosse apenas uma parte da engrenagem, afinal, muitos ali estavam “apenas seguindo ordens”. Cabe ressaltar, contudo, que a noção de cumprimento de ordens será debatida durante o processo transicional e que não exime os atores dos crimes que cometeram. O processo de repressão era separado em alguns pontos principais, a saber: os bandos, os grupos de inteligência, os guardas e os “desapa-

6 Trecho original: Ellos [asesores franceses y sus discípulos argentinos] interpretaban que la población no era el fin, sino el medio, y que su conquista, incluso la de sus “mentes”, era una etapa indispensable. La población toda se transformó en un enemigo potencial o enemigo interno, pues el enemigo se escondía en la población y se mimetizaba con ella. Por ende, la ampliación de la inteligencia, la comunidad informativa y los interrogatorios pasaron a ser instrumentos fundamentales para obtener información de la población y las operaciones psicológicas prácticamente elementales. (ROSTICA, 2018, p. 181)

7 O museu faz parte do complexo “Espacio Memoria y Derechos Humanos”, localizado em Buenos Aires. As referências têm como base uma visita realizada pela autora ao local, em novembro de 2018.

recedores de cadáveres” (CALVEIRO, 2013). Dos assassinatos cometidos, incluía-se crianças, que, de acordo com a Comissão Nacional sobre o Desaparecimento de Pessoas (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas - CONADEP), ao todo foram 172 torturadas e/ou assassinadas.

O aparato repressivo criou terminologias próprias do seu funcionamento, como: pacotes, sugar, subversivos e iniciação do campo (tortura), que tinham como intuito causar a despersonalização e tornar menos pesadas as práticas que ali ocorriam. Isto é, ao determinar que era “necessário iniciar um pacote que foi sugado”, em vez de torturar uma pessoa sequestrada, abdicava-se de todo peso moral que o ato concentra em si. Não se torturavam pessoas, se iniciavam pacotes. A desumanização dos detidos foi uma artimanha utilizada pelo aparato repressivo, afinal, ali nos campos de concentração não existiam pessoas com histórias, desejos e anseios próprios, e sim, um subversivo, um pacote que deveria ser exterminado, sem mais nenhuma informação.

Muitos durante a tortura acabaram entregando seus companheiros que se tornavam apenas mais um número dentro da repressão. Havia a esperança de que, ao delatar, o detido tivesse uma relação e possibilidades de vida melhor; muitos oficiais nas sessões de tortura afirmavam que outros detidos que forneceram informação estavam soltos e ainda cooperando com os repressores. Raras foram as vezes que isso realmente aconteceu.

Mais ao fim do período militar, como se pode ver no museu ESMA, a repressão mudou de caráter: algumas pessoas eram incorporadas para realizar trabalho administrativo nos centros de detenções. Acreditava-se que era necessário instruir a pessoa para retorná-la à vida normal. Entretanto, ao que os números desse museu apontam, a porcentagem de pessoas que realizaram esse tipo de “reabilitação” foi mínima. Todo esse modelo repressivo não foi capaz de acabar com a resistência: as pessoas decidiam sobreviver às sessões de tortura, à má alimentação, à dormir em locais pequenos; e alguns conseguiram fugir, outros que foram soltos voltaram a se organizar em movimentos sociais.

3 A JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

O período militar, encerrado em 1983 após um colapso do sistema com a Guerra das Malvinas e a desmoralização dos militares, foi sucedido por eleições e pela volta da democracia. Toda via, antes da entrega do poder, os militares utilizaram táticas de ocultamento e eliminação de documentos, apagando, assim, grande parte dos registros oficiais do período.

Junto a isso, foi instituída a autoanistia através da Lei Nº 22.924, promulgada em 22 de setembro de 1983 (YACOBUCCI, 2011).

A Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), que originou o relatório Nunca Más, além de outros movimentos civis, como o Movimento das Mães da Praça de Maio, tinham como enfoque principal documentar e registrar as violações aos direitos humanos e procurar aqueles que tinham desaparecido durante o governo ditatorial. Iniciando, assim, a chamada Justiça de Transição, definida por Teitel (2011) “como a concepção de justiça associada a períodos de mudanças políticas, caracterizado por respostas legais para confrontar as transgressões cometidas pelos regimes repressivos antecessores”. (TEITEL, 2011, p. 125, tradução nossa)⁸. Além disso, Humphrey e Valverde (2008) ressaltam a importância da Justiça de Transição, da perspectiva das vítimas e seus familiares, como uma recuperação dos sentidos de justiça, de direitos e do Estado enquanto entidade inclusiva e protetora de seus cidadãos.

Teitel (2011) divide a genealogia da Justiça de Transição em três fases principais: a primeira se inicia pós-1945 e é marcado pelo julgamento de atores individuais e específicos, em que há uma falha em não condenar o sistema como um todo e tem como marco histórico o tribunal de Nuremberg (1945-1946); a segunda, é marcada pela onda de liberalização pós-Guerra Fria, nesse período não se acreditava que o julgamento de pessoas específicas e individuais era viável, portanto, a onda é marcada pela busca pela verdade e *accountability* a crimes cometidos no passado; a última fase se inicia no final do século XX e é típico de uma justiça que ocorre após pequenas guerras, quando se destaca a criação da Corte Internacional Criminal como uma instância permanente de julgamento (TEITEL, 2011). De acordo com esses marcos temporais, o caso argentino se enquadraria na segunda fase da genealogia da Justiça de Transição.

Zyl (2011) aponta alguns princípios fundamentais da justiça transicional, sendo eles: (i) o processo, que tem como intuito deter crimes futuros, oferecer um conforto para as vítimas, organizar e refletir novas normas jurídicas e costumes políticos, e construir uma confiança nas instituições governamentais; (ii) a procura pela verdade, oficializando-a e mostrando de que forma os abusos cometidos anteriormente não são mais admissíveis, além de funcionar como um meio de dar voz às vítimas – que tinham nenhum espaço institucional no regime

8 Trecho original: [Transitional justice can be defined] as the conception of justice associates with periods of political change, characterized by legal responses to confront wrongdoings of repressive predecessor regimes” (TEITEL, 2011, p. 125).

anterior, reconhecer o que é verdadeiro nas acusações e encontrar pontos que podem ser transmutados nas instituições políticas e sociais; (iii) as reparações, podendo ser materiais, psicológicas e simbólicas (como Museu ESMA enquanto centro de memória); (iv) a reforma institucional, em que se busca reformar ou abolir instituições responsáveis pelos abusos; (v) e a reconciliação, que busca a desconstrução de divisões criadas pela violência, principalmente no que diz respeito à raça, religião, etnia e movimentos políticos. Dessa maneira, a Justiça de Transição é importante para a consolidação da democracia e garantir uma confiabilidade às novas instituições e ao paradigma político, jurídico e social nascente.

O Nunca Más reconhece que havia um terrorismo de esquerda na sociedade argentina antes do golpe de 1976, entretanto afirma que:

aos delitos dos terroristas, as Forças Armadas responderam com um terrorismo infinitamente pior que o combatido, porque desde 24 de março de 1976 contaram com o poder e a impunidade do Estado absoluto, sequestrando, torturando e assassinando milhares de seres humanos (NUNCA MÁS, 1984, p. 2, tradução nossa).⁹

O primeiro presidente após o período militar Raúl Alfonsín aprovou já no início de seu mandato, em dezembro de 1983, o decreto 158/1983, que considerava inconstitucional a autoanistia; nesse mesmo dia, foi promulgado o decreto 187/1983 que criava a CONADEP. Assim, se deu início ao julgamento e ao processamento dos comandantes da junta militar que estiveram no poder entre 1976 e 1978, dentre eles Jorge Rafael Videla, Emilio Eduardo Massera e Orlando Ramón Agosti; os dois primeiros foram sentenciados à prisão perpétua e Agosti a quatro anos de prisão. Devido à repercussão do julgamento, o caráter altamente burocrático do governo e o medo de que os militares retornassem ao governo através de um novo golpe, foi decidido que os processos de baixa hierarquia não seriam julgados.

Os processos judiciais são interrompidos pela Lei de Ponto Final (Nº 23.492) e pela Lei Obediência Devida (Nº 23.521), em 1986 e 1987, respectivamente. Na prática, ambas as leis colocaram fim às investigações, aos julgamentos e aos processos referentes aos abusos cometidos. Em 1989, os comandantes julgados foram soltos através de um indulto que visava a “pacificação nacional”, promulgado pelo presidente Carlos Menem.

9 Trecho original: a los delitos de los terroristas, las Fuerzas Armadas respondieron con un terrorismo infinitamente peor que el combatido, porque desde el 24 de marzo de 1976 contaron con el poderío y la impunidad del Estado absoluto, secuestrando, torturando y asesinando a miles de seres humanos” (NUNCA MÁS, 1984, p. 2).

Em consequência dos esforços dos movimentos sociais nos foros internacionais e nacionais, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) declarou em 1992 que as Leis de Ponto Final e Obediência Devida, bem como o indulto presidencial, iam contra a Convenção Interamericana de Direitos Humanos. Em 1998, os tribunais federais aprovaram os julgamentos pela verdade (Juicios por la Verdad) que visam obter informações acerca dos centros de detenções e para onde os detidos tinham ido, bem como as práticas repressivas, sem que houvesse nenhum tipo de sanção para o julgado.

Nesse mesmo ano, Jorge Videla e Emilio Massera foram novamente presos, agora pelo caso de roubos e sequestros de bebês; o Congresso revogou as Leis de Ponto Final e Obediência Devida, embora não tenha conseguido votos suficientes para declará-las nulas. Foi apenas em 2001 que essas leis foram declaradas inconstitucionais e, conseqüentemente, nulas. Além disso, alguns julgamentos orais – sem forças institucionais – foram realizados para ouvir os relatos das vítimas, incluindo mulheres que sofreram abusos sexuais como forma de repressão.

Nino (1991) identifica alguns pontos que causaram essas políticas de avanços e retrocessos, em especial durante o governo de Alfonsín. O monopólio da coerção e o do uso da força ainda estava sob o controle das Forças Armadas, que tinham uma posição de apoio ao antigo regime e oposição aos processos judiciais. Esse fator também gerou um receio por parte da nova administração democrática de um levante militar que pudesse surgir e que ameaçasse as recém-inauguradas instituições argentinas, muito embora não houvesse um apoio popular aos militares.

Adicionalmente, havia uma limitação devido à jurisdição militar, visto que os crimes foram cometidos durante o serviço militar e em locais militares – como os centros de detenção – e, por isso, deveriam ser julgados em cortes militares, que estavam abruptamente desmoralizadas devido ao seu papel importante para a constituição do período repressivo. Havia, também, a dificuldade de julgar as baixas hierarquias, pois, dentro das regras militares, estes estavam cumprindo ordens. Esse período foi marcado por diversos protestos das Forças Armadas, o que gerava ainda mais um receio de uma (re)tomada de poder.

Sikkink e Walling (2006) discutem a importância global da Justiça de Transição da Argentina. A necessidade de *accountability*, os movimentos sociais e a abertura de instâncias nacionais e internacionais, bem como início da cascata internacional de Comissões da Verdade são pontos cruciais na argumentação. Para a *accountability*, as autoras sinalizam que a democracia é um passo importante para a transição, mas que não é o suficiente. É necessário

que instituições nacionais e internacionais estejam abertas e os movimentos sociais de direitos humanos cumprem uma função importante para isso.

A Causa Videla – que julgou o sequestro de bebês durante o período militar – ilustra como o caso da Argentina foi importante regional e globalmente. Através da pressão das Mães da Praça de Maio, que notaram que não haviam bases legais para levar o sequestro de bebês para corte e julgamento, o Ministro do Exterior da Argentina forçou o direito de identidade na Convenção Internacional sobre os direitos das crianças, em que fica previsto que: “toda criança deve ser registrada no momento subsequente ao seu nascimento e possui o direito de um nome, nacionalidade e, a medida do possível, o direito de ser cuidada pelos seus parentes” (Art. 7º); e “Estados-membros assumem a responsabilidade de respeitar os direitos das crianças de preservarem sua identidade, incluindo nacionalidade, nome e relações familiares como reconhecido por lei, sem interferências de atividades ilegais” (Art. 8º)¹⁰. Tal convenção teve efeito constitucional na Argentina, o que criou as bases para o julgamento da Causa Videla, de forma que as Mães da Praça de Maio mudaram a escrita de uma convenção Internacional, possibilitando a abertura de estruturas nacionais para o julgamento (SIKKINK; WALLING, 2006).

Assim, é possível analisar que o processo da Argentina não poderia ser compreendido sem uma coalizão *insider-outsider* na busca de prestação de contas e julgamentos dos crimes cometidos pelo regime militar (SIKKINK; WALLING, 2006). Cabe ressaltar, também, a importância histórica do processo transicional da Argentina em escala global, sendo o primeiro relatório de Comissão de Verdade e o primeiro país a julgar seus próprios líderes. Nino (1991) discursa de que forma o processo na Argentina se diferencia das experiências do Japão, Alemanha (Tribunal de Nuremberg) e da Grécia. Diferentemente do Japão e da Alemanha, a Argentina não havia sido invadida por outra nação e nem tinha um exército que pudesse dar respaldo aos processos. E, em relação a Grécia, o exército da Argentina era unânime e unificado para impedir os julgamentos. Com relação aos casos das comissões da verdade de Uganda (1974) e Bolívia (1982), Sikkink e Walling (2006) argumentam que nenhum desses processos produziu um relatório final dos relatos e depoimentos. Sendo assim, a Argentina inaugura as Comissões da Verdade no modelo em que são conhecidas hoje.

10 A Convenção Internacional dos Direitos das Crianças (1989) foi declarada pelo Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas. Disponível em <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx> Acesso em 05 de setembro de 2019.

Hilb (2014), em uma análise de 25 anos após a criação da CONADEP e do início do julgamento da junta militar, discute qual fora a implicação máxima para a Justiça de Transição da Argentina. Tendo em vista o trabalho efetuado pela CONADEP, que, em pouco menos de um ano, conseguiu reunir informações cruciais, entre elas: como se organizavam os campos de concentração, o desaparecimento, os roubos de bebês, números de detidos e desaparecidos, entre outros; a autora defende que foi possível criar um relato sóbrio daquilo que havia acontecido e que se tornou impossível rebater o nível de terror orquestrado pelo regime militar (HILB, 2014, pp. 108).

Entretanto, o processo de julgamento foi levado de forma a não ouvir os perpetradores do golpe e aqueles que organizaram a máquina burocrática e repressiva do Estado. Para Hilb (2014), isso teve um peso em verdade, pois “[o] silêncio dos perpetradores, seu interesse no silêncio, obturou a possibilidade de conhecer o destino das vítimas, de recuperar seus corpos e, sobretudo, de reencontrar as crianças apropriadas pelos assassinos de seus pais” (HILB, 2014, p. 110). A autora não ignora, contudo, a importância que os julgamentos tiveram na luta pela justiça e tece sua análise de forma comparativa à experiência da África do Sul, em que os julgamentos foram promovidos de forma mais institucionalizada.

A abordagem alfonsinista e o relatório produzido pela CONADEP ficaram conhecidos como a “teoria dos dois demônios”. Como já foi citado, houve um reconhecimento de que ambos os lados do embate político entre os militares e movimentos radicais de esquerda (“terrorismo”) eram culpados pelos crimes que ocorreram entre 1974¹¹ e 1983, e que a verdadeira vítima havia sido a própria sociedade argentina (ROJAS, 2014). Tal percepção é debatida e criticada por alguns autores. Para Rojas (2014), afirmar que qualquer pessoa desaparecia é negar que havia um alvo e vítimas específicas que eram perseguidas pelo regime militar e que tal visão se trata de uma versão adoçada da realidade que oculta deliberadamente a responsabilidade política da sociedade civil e seu apoio à ditadura”, de forma que “os militares aparecem como monstros por fora da sociedade, não como o braço armado dessa sociedade que os educou, constituiu-os e apoiou para que aniquilem, como exigiu o peronismo em 1975, a guerrilha marxista” (ROJAS, 2014, p. 171). Para Quinalha (2013), é uma falsa assimetria colocar “como se equiparáveis fossem, as condutas de resistência a um governo tirânico

11 Estende-se o período levando em consideração a criação da Triple AAA

praticadas por grupos privados, e a repressão armada do Estado com toda a sua potência material”¹² (QUINALHA, 2013, p. 192).

Em contraponto, Sikking e Willing (2006) analisam a importância histórica dos julgamentos promovidos pela Argentina como o primeiro caso em que um relatório foi produzido e publicado a partir das vivências das vítimas. Ainda numa ótica comparativa com a África do Sul, em que os direitos humanos foram a base da nova Constituição e da declaração de direitos no período pós Apartheid, Humphrey e Valverde (2008) afirmam que os direitos humanos na Argentina ficaram a cargo de organizações da sociedade civil.

CONCLUSÃO

O período militar da Argentina foi inaugurado durante uma crise política e econômica, que havia se alongado por mais de décadas no início do século XX. O terror do período, figurado pelas torturas, desaparecimentos, centros ilegais de detenções, assassinatos, foi finalizado com a eleição democrática de Raul Alfonsín. A CONADEP, criada em 1983, foi de extrema importância para a Justiça de Transição, bem como o movimento das Mães e Avós das Praças de Maio.

As leis que ora permitiram e ora negavam a possibilidade de julgamento dos vítimas marcaram o final do século XX para a Argentina e geraram diversas críticas. Cabe ressaltar as teorias críticas ao processo, em especial à “teoria dos dois demônios” e à impunidade de alguns setores da carreira militar. Além disso, houveram diversas barreiras legais e políticas que acabaram delimitando a justiça transicional do país.

Os julgamentos ocorreram de forma definitiva durante a década de 2000 e consagraram a prisão dos chefes de mais alta hierarquia, que estiveram no poder entre 1976 e 1983. Esse processo, como apontam diversos autores aqui trabalhados, possui uma grande importância histórica global e regional, mas não estiveram exímios de dificuldades. De fato, a Justiça de Transição é um conceito e um processo que está em constante discussão e evolução, e, por depender de especificidades históricas sociais e políticas, é impossível criar uma cartilha processual a ser aplicada de forma universal. Buscou-se no presente artigo analisar alguns pontos

12 Citação indireta de SAFATLE, Vladimir. Dois demônios. In: *Folha de São de Paulo*, 11 de janeiro de 2011.

principais do processo que ocorreu na Argentina, de forma a contrapor diferentes visões produzidas nos últimos anos.

Tendo em mente a dificuldade de julgar os crimes do passado sem colocar em perigo a democracia recém-criada, a Justiça de Transição na Argentina cumpriu um tremendo trabalho, mas que não possibilitou o conhecimento do destino de cada um dos desaparecidos e/ou dos bebês sequestrados. Nesse cenário, as organizações civis possuem uma honrosa e árdua função de reconstruir os fatos; em verdade, talvez essa tarefa teria sido mais fácil se os julgamentos tivessem ocorrido conforme aconteceram na África do Sul, mas até este ponto, é difícil afirmar algo com tanta certeza, restando-nos pensar criticamente e consolidar qual seria a melhor forma de buscar a justiça e a verdade sem abirmos mão de uma ou de outra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CALVEIRO, P. *Poder e Desaparecimento*. São Paulo: Boitempo, 2013.

CAVAROZZI, M. *Autoritarismo y democracia* (1955 – 2006). 1ª Ed. Buenos Aires: Ariel, 2006.

CONADEP. *Nunca Más*. Ed. Eudeba: Argentina, 1984.

EVA, M.; RAMOS, A. M. Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas. *Antipoda: Revista de Antropología e Arqueología*. Bogotá, n.29, p.123-129, 2017. Disponível em http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S190054072017000300123&lng=en&nrm=iso. Acesso em 08 de abril de 2019.

HILB, C. A virtude da justiça e seu preço em verdade: Uma reflexão sobre os julgamentos das Juntas Militares na Argentina à luz da Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 99, p.107-118, 2014. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002014000200107&lng=en&nrm=iso. Acesso em 22 junho 2019.

HUMPHREY, M.; VALVERDE, E. Human Rights Politics and Injustice: Transitional Justice in Argentina and South Africa. *International Journal of Transitional Justice*, vol 2, Oxford University Press, pp. 83-105, 25 de março de 2008.

IAZZETTA, M. Violencia y política en la organización armada PRT-ERP entre los años 1971 y 1973: del Gran Acuerdo Nacional (GAN) a la victoria electoral de Juan Domingo Perón. *Enfoques. Argentina*, vol. XXX n. 1. pp. 31-35, jan./jun. 2018.

NINO, C. S. *The Duty to Punish Past Abuses of Human Rights Put Into Context: The Case of Argentina*. New York: Ed. Yale L.J. 1991. Disponível em <https://digitalcommons.law.yale.edu/ylij/vol100/iss8/11>. Acesso em abril de 2018.

A Ditadura Militar na Argentina (1976-1983): o aparato repressivo e a Justiça de Transição

OTERO, R. Montoneros y la resistencia: identidad política y estrategia de lucha (1970-1980). *Quinto Sol*. Santa Rosa, vol. 23 n. 1, p. 1-20, jan./abr. 2019.

PASCUAL, A. *Terrorismo de Estado: a Argentina de 1976 a 1983*. 1997. 210 f. Tese de Doutorado – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997

QUINALHA, R. H. Com quantos lados se faz uma verdade? Notas sobre a Comissão Nacional da Verdade e a “teoria dos dois demônios”. *Revista Jurídica da Presidência*. Brasília, vol. 15 n. 105, p. 181-204, fev./mai. 2015.

ROJAS, G. A. A ditadura militar na Argentina (1976-1983): retomando algumas hipóteses frente aos relatos oficiais. *Lutas Sociais*. São Paulo, vol. 18 n.32, p.163-176, jan./jun. 2014

ROSTICA, J. La transnacionalización de ideas: La escuela contrasubversiva de Argentina a Guatemala. *Diálogos rev. electr. hist*, San Pedro, v. 19, n. 2, p.170-197, Dez. 2018. Disponível em http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-469X2018000200170&lng=en&nrm=iso. Acesso em 10 de abril de 2019.

SIKKING, K.; WALLING, Carrie. Argentina’s Contribution to Global Trends. In: ROTHARRIAZ, N; MARIEZCURRENA, J. *Transitional Justice in Transitional Justice in the Twenty-First Century: Beyond Truth and Justice*, New York: Ed. Cambridge University Press. 2006. Disponível em <http://j.mp/2BnhMEg>. Acesso em 05 de setembro de 2019.

TEITEL, R. Transitional Justice Genealogy Societies. In: REÁTEGUI, F. *Transitional Justice: Handbook for Latin America*, Ed. ICTJ. Brasília. 2011.

YACOBUCCI, G. J. El Juzgamiento de las graves violaciones de los derechos humanos en La Argentina. In: GOMES, L. F.; MAZZUOLI, V. (org.). *Crimes da Ditadura Militar: uma análise da jurisprudência atual da corte interamericana de Direitos Humanos*. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2011.

ZYL, P. V. Promoting transitional Justice in Post Conflict Societies. In: REÁTEGUI, F. *Transitional Justice: Handbook for Latin America*. Brasília: Ed. ICTJ. 2011.

POR UMA LINGUAGEM MAIS HUMANA: COLETIVOS CIBERFEMINISTAS E CRÍTICAS À ABORDAGEM DAS MINORIAS EM NOTÍCIAS NA WEB

HELVIO DE ARAÚJO CALDEIRA JÚNIOR¹
LUÍZA MARTINS DOS SANTOS²
STÉPHANI JÚLIA SALES LEITE³

Resumo: Como as mulheres tendem a ser representadas nos meios de comunicação? De que forma os recortes raciais, de gênero e de classe são evidenciados nas notícias? Quais são as consequências da má representação dos membros de comunidades marginalizadas para suas ascensões sociais? Partindo de questões como estas, o seguinte artigo se propõe a analisar notícias sobre mulheres e grupos minoritários veiculadas em portais populares, a fim de destacar como a linguagem pode colaborar para a manutenção de determinados estereótipos. Para isso, recorre ao fenômeno contemporâneo dos coletivos ciberfeministas de informação, sobretudo o portal brasileiro Think Olga e o projeto Minimanual do Jornalismo Humanizado, aplicando as recomendações de comunicólogas feministas para o desenvolvimento de um discurso jornalístico que fomente mudanças sociais.

Palavras-chave: Comunicação; Mídia; Ciberfeminismo; Think Olga.

1 INTRODUÇÃO

Domingo, 13 de março de 2016. Dias após a data internacional em comemoração às mulheres, o portal de notícias *Diário da Manhã* publica uma reportagem⁴ sobre uma estudante de biologia brutalmente assassinada pelo namorado no laboratório da universidade. De

1 Helvio de Araújo Caldeira Júnior é graduado em Jornalismo pela Universidade Federal de Minas Gerais.

helviocald@gmail.com

2 Luíza Martins dos Santos é graduada em Jornalismo pela Universidade Federal de Minas Gerais.

luiza5marsan@gmail.com

3 Stéphanie Júlia Sales Leite é graduada em Jornalismo pela Universidade Federal de Minas Gerais.

stephanijsales@gmail.com

acordo com o texto, a vítima, de 20 anos, foi atraída para o local, imobilizada e obrigada a inalar e beber clorofórmio, um composto químico mortal se ingerido. A partir daí, teve o corpo largado no laboratório pelo namorado, que saiu, voltou e cobriu o cadáver, o abandonando em um matagal em seguida. Em meio a descrições do ocorrido e depoimentos do culpado, o título da matéria parece chamar atenção. “Amor que mata”, diz o site.

Sexta-feira, 14 de dezembro de 2018. Dessa vez, é o *A Tribuna* quem noticia⁵ a morte de mais uma mulher, em medida protetiva contra o então marido, que já a ameaçava de morte. Por meio das imagens de segurança, ficou comprovado que o assassino, armando-se de uma faca, atingiu a vítima próximo de onde trabalhava e fugiu. Ataques de fúria, crises de ciúme e comportamento agressivo são algumas das justificativas encontradas na reportagem, de nome “Marido matou esposa a facadas por ciúmes em Santos”. A desconfiança ciumenta, assim, dá o tom de um texto que comprova: segundo a polícia, “marido matou esposa por ciúmes”.

No primeiro caso, uma emboscada na universidade. Já no segundo, a consequência da perseguição constante por parte de um marido. Mesmo distantes, as similaridades, no entanto, não se restringem só ao conteúdo, já que ambos são relativos à morte de mulheres por seus companheiros. Tanto na matéria do primeiro portal quanto no segundo, esfaqueamentos, agressões e homicídios parecem, ainda que de modo sutil, atitudes justificadas com base em emoções afloradas. O sentimento de posse de homens em relação às suas mulheres, fruto da histórica misoginia, se transforma em um amor tão forte que leva ao descontrole.

Em um contexto no qual, de acordo com um estudo de 2017 da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), a cada dez feminicídios registrados em 23 países, quatro são do Brasil, a veiculação de narrativas do tipo parece no mínimo arriscada. Isso porque, ao orientarem reações sociais e comportamentais, é nítido que notícias possuem uma função maior que apenas “tornar as coisas vistas”. Afinal, a depender da escolha das palavras, um texto revela preconceitos, destaca certos pontos ou os esconde, além de atuar na manutenção de certo imaginário sobre o mundo e as pessoas. No caso deste trabalho, nos interessa perceber o que o jornalismo diz sobre as minorias, entendidas como grupos em desvantagem dentro de uma sociedade.

4 Disponível em <http://www.dm.com.br/cotidiano/2016/03/amor-que-mata.html>. Acesso em 20 jun. 2019.

5 Disponível em: <https://www.tribuna.com.br/noticias/policia/marido-matou-esposa-a-facadas-por-ci%C3%BAmes-em-santos-1.7039>. Acesso em 20 jun. 2019.

Para tal, partimos da ideia de notícia como forma de conhecimento de Robert Park, um dos grandes nomes da Escola de Chicago do início do século XX. Ao entendê-la enquanto algo que auxilia o ordenamento do corpo civil e seus valores, o pensador afirma que “a função da notícia é orientar o homem e a sociedade num mundo real” (PARK, 1976, p. 183). Ou seja: os textos de jornalistas, aqui, recebem o peso de mediar a relação dos sujeitos com o mundo. Com isso em mente, procuraremos analisar como as mulheres e demais grupos minoritários tendem a ser apresentados pelas notícias nos meios comunicativos. Com a visão de que a forma como se fala sobre as minorias influencia suas lutas por legitimidade social, utilizaremos como base para a análise as reivindicações promovidas pelo coletivo ciberfeminista Think Olga, que tem como objetivo promover o ativismo feminista por meio da informação. Assim, faremos dois movimentos: o primeiro tentando compreender as raízes de iniciativas jornalísticas formadas por mulheres na web, de forma contextualizada. No segundo, observaremos seus questionamentos sobre a representação de minorias pela mídia, o trabalho do Think Olga e a conseguinte aplicação de seus manuais em uma série de notícias.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 As mulheres e a imprensa brasileira

A dificuldade de visualização clara das relações entre mulheres e jornalismo diz muito sobre sua participação na área ao longo dos anos. Embora haja um número cada vez maior de autores que se debruçam sobre o tema, é perceptível que este não é um terreno estável: há dúvidas sobre quando, de fato, as mulheres começaram a ocupar as bancadas e redações jornalísticas, assim como se o discurso dessas profissionais dizia respeito a pautas femininas ou políticas de esquerda mais amplas. Dessa forma, o compilado de informações deste trabalho pode ser considerado, mais que uma tentativa de demarcar e montar um panorama histórico, um esforço em reunir expoentes de destaque no ramo da chamada imprensa feminista no Brasil.

Tudo indica que o surgimento de uma imprensa direcionada exclusivamente aos interesses femininos teve seu ponto de partida no país na década de 1970, período este que marcou o movimento das mulheres em inúmeros países. Influenciadas por processos similares em outras nações, sobretudo as experiências europeias e norte-americanas, o feminismo brasileiro da época foi marcado pela união com outros movimentos populares e a contestação ao

regime político vigente desde 1964. Embora possuísse características próprias, o movimento se ancorava a ideais marxistas e englobava também questionamentos gerais como reivindicações estudantis e de classe, como Araújo (2000) faz questão de pontuar quando diz que se insistia na especificidade e não na autonomia. É importante ressaltar, aqui, que as mulheres atuavam de forma clandestina devido às repressões do regime militar.

Nesse sentido, 1975 foi um divisor de águas para a legitimação feminista no território nacional, isso porque o ano foi declarado pela ONU como o Ano Internacional da Mulher. A partir do decreto, que reconheceu o movimento e acabou criando terrenos formais para a luta das mulheres, observou-se a aparição pública de veículos destinados a denunciarem a hierarquia de gênero, tais quais o jornal *Brasil Mulher* (1975-1980) e *Nós Mulheres* (1976-1978). Interessante notar como a aparição dessas publicações diz respeito ao final do governo Médici, conhecido como o período de maiores operações repressivas, assim como grandes índices de desenvolvimento e estabilidade econômica na história do Brasil. Sugere-se, logo, certa relação entre a queda da violência e a progressiva expansão do sistema de ensino superior (que também englobava as mulheres) com a formalização da resistência das mulheres e sua presença no espaço público.

Enquanto narra as origens da imprensa feminista brasileira, Leite (2003) chama atenção para o fato de que

esses jornais, com formato tablóide e muitas vezes de tiragem irregular e circulação restrita, eram vendidos em bancas, porém a venda mais significativa ocorria no âmbito da militância. Tratava-se de uma imprensa com características de esquerda e de oposição ao regime, artesanal e comercializada, prioritariamente, mão a mão, ou seja, através da venda por militantes dos movimentos populares em eventos ou nas sedes das próprias organizações (LEITE, 2003, s/p).

No caso do “Brasil Mulher”, fundado em 1975 na cidade de Londrina, no Paraná, sua publicação acontecia pela Sociedade Brasil Mulher até 1980. Ao todo, foram 16 edições regulares e quatro “extras” que enfatizavam pautas como a reforma agrária, o uso de métodos anticoncepcionais e a entrada da mulher no mercado de trabalho, além de desafios da militância de esquerda e reivindicações à anistia para todas as pessoas que até então tinham sido perseguidas, presas e exiladas por conta de suas posições políticas. A produção do periódico contava com um número de oito a trinta mulheres envolvidas. A tiragem era significativa para a época: com ampla circulação nacional, imprimia-se cerca de 5 a 10 mil exemplares de páginas em preto e branco e fotografias. Similarmente, o periódico “Nós Mulheres”, editado

pela Associação de Mulheres, teve oito edições e circulou por apenas dois anos — de 1967 a 1978. Suas militantes eram, em sua maioria, mulheres exiladas que voltaram ao Brasil com o propósito de editar um jornal feminista autônomo e independente. Quanto à relação entre as duas linhas editoriais e suas membras, Leite (2003) menciona que as constituintes do segundo

preferiram garantir sua 'autonomia', fundando um jornal próprio, o *Nós Mulheres*, a se integrar no já existente *Brasil Mulher*, reproduzindo, desse modo, a heterodoxia tão presente nas organizações de esquerda. *O Brasil Mulher*, por sua vez, temia as feministas que chegavam com muitas críticas à linha que havia adotado (LEITE, 2003, s/p).

Além destes, outra publicação que marcou a entrada feminina no espaço da Comunicação foi o jornal *Mulherio*, editado em 1981 pela Fundação Carlos Chagas com circulação até 1988. Dirigido pela jornalista Adélia Borges e com manutenção de um grupo de estudiosas da área, o veículo nasceu a partir do interesse de suas constituintes em estudar a condição da mulher no Brasil a partir de um viés mais acadêmico em Núcleos de Pesquisa em Estudos da Mulher. Em sua análise sobre o jornal, Freitas (2014) explica que a distribuição era realizada entre órgãos de comunicação, grupos de mulheres, entidades culturais e acadêmicas. Com um conselho editorial formado por cerca de 16 mulheres, entre elas antropólogas e psiquiatras, seus textos (principalmente na fase embrionária do projeto) giravam em torno de questões como a vida das mulheres no ambiente empresarial, a violência doméstica e, também, aspectos culturais como música, cinema e literatura. “A publicação se apresentava como o veículo que falaria sobre a mulher real, mulher em transformação, em movimento, não se colocando, novamente, como o porta-voz de nenhuma tendência do movimento político ou do movimento feminista” (FREITAS, 2014, p. 161).

As publicações são muitas e suscitam uma série de reflexões, mas o que interessa aqui é observar como a eclosão dos primeiros periódicos dirigidos ao público feminino culminou na maior presença das mulheres em locais ocupados anteriormente apenas por homens. Além disso, vale destacar como suas reivindicações também giravam em torno da mudança da linguagem jornalística no que diz respeito à forma como as mulheres eram retratadas pelos meios de comunicação. Ao direcionarem seus olhares para questões específicas — e esquecidas — pelos veículos da esquerda da época, o que aquelas mulheres faziam é algo similar ao que se observa hoje com o surgimento de grandes coletivos ciberfeministas na web 2.0: empoderar por meio da informação.

2.2 Ciberfeminismo: quarta onda do movimento?

Ao se estudar o movimento feminista, é muito comum se deparar com termos como “primeira onda” e “segunda onda”, de forma que compreender as divisões do movimento pode ser essencial para demarcar certos pontos históricos e suas peculiaridades. Sem o risco de reduzir o tema, apresentamos abaixo o que se entende por ondas feministas — também tratadas como “fases feministas” a partir de suas particularidades.

Como primeira onda⁶, compreende-se o surgimento do movimento coletivo das mulheres durante o século XIX e XX, sobretudo em países como a França e a os Estados Unidos. O grande intuito, aqui, era a luta contra o preconceito sofrido pelas mulheres e a possibilidade de maiores direitos (algo que já tinha sido adquirido pelos homens), principalmente no que diz respeito ao voto. É importante ressaltar que, nesse primeiro momento, as mulheres que iam para as ruas para a reivindicação de seus direitos eram aquelas que ocupavam cargos hegemônicos na sociedade: brancas e de classe média. Questões como a igualdade jurídica, voto e críticas à condução do casamento — normalmente, arranjado — eram algumas das pautas de destaque de suas representantes. Ou seja, o que importava nesse momento era conseguir um lugar na participação política e na vida pública, uma vez que o lugar designado para a mulher era o de dentro de casa.

Já a segunda onda diz respeito à movimentação das mulheres durante meados dos anos 50 até os anos 90 do século XX. Mais que direitos jurídicos, foi nesse contexto que começaram-se a questionar pontos como o controle da reprodução e da sexualidade feminina, além de protestos contínuos nas ruas contra a prostituição e a pornografia. Obras como “O Segundo Sexo”, da francesa Simone de Beauvoir, ainda que publicadas antes da efervescência do movimento, se tornaram as grandes referências teóricas das mulheres que criticavam o sistema patriarcal. Há autores que definirão esse momento como aquele em que, de fato, há uma separação entre as noções de sexo e gênero: um enquanto característica biológica e outro como construção social. Como já mencionado, críticas à pornografia e à prostituição, assim como o matrimônio, o estupro e as demais violências sexuais podem ser descritas como principais pautas dessa segunda geração de feministas.

6 A noção de “primeira onda” foi cunhada pela primeira vez pela autora Marsha Lear para o periódico norte-americano *The New York Times Magazine* com o objetivo de diferenciar os objetivos de cada momento histórico no qual as mulheres saíam para a luta para reivindicar seus direitos.

Por fim, como uma ramificação da segunda onda, a chamada “terceira onda feminista” centrou-se nas diferenças entre as mulheres e a singularidade de cada experiência. Após um momento inicial no qual apenas mulheres brancas conseguiam reivindicar seus direitos, a ideia de “interseccionalidade” ganha o devido peso e adesão durante os anos 90: é nesse contexto que o movimento finalmente se atenta para a diversidade de etnias, raças e classes sociais que se imbricam com as opressões sofridas pelo grupo. Mulheres não-brancas, *queer*⁷ e que fogem de rótulos socialmente compartilhados ganham papel de destaque e levam as discussões para um nível maior, no qual a própria ideia universal de “mulher” é problematizada. Como exemplo de seus frutos, podem-se citar obras pós-estruturalistas que hoje são consideradas clássicas para o movimento, como o trabalho pioneiro de Judith Butler acerca da performatividade de gênero e o Manifesto Ciborgue, de Donna Haraway.

Como apontado por Lyrio (2017), o movimento feminista que existe atualmente nas redes sociais não se difere da primeira, segunda e terceira onda somente pelas diferentes demandas da mulher contemporânea. Mais do que isso, “as ferramentas de apoio para lutar também se atualizaram” (LYRIO, 2000, p. 17). Os debates e mobilizações se apropriam do espaço *online* e expandem para além do que é produzido pelas integrantes dos coletivos feministas (e femininos). Por meio das caixas de comentários, das campanhas de *hashtags* e do formato multimídia das redes sociais, mulheres do mundo inteiro compartilham experiências e trocam opiniões, contribuindo assim para uma discussão mais democrática.

Um exemplo das possibilidades geradas pelo uso da Internet é a campanha #PrimeiroAssédio, promovida pela ONG nacional Think Olga no Twitter em 2015. O coletivo pediu que as seguidoras compartilhassem suas experiências utilizando a hashtag e obteve grande engajamento. Tal ação permitiu que, a partir da análise de mais de três mil mensagens publicadas na rede social, o Think Olga chegasse ao número de 9,7 anos como a idade média das vítimas quando foram assediadas pela primeira vez. Esse mesmo levantamento poderia ter sido feito sem ajuda das redes sociais, mas certamente demandaria uma verba e uma grande disponibilidade de tempo que, muitas vezes, os coletivos não possuem.

Desse modo, Lyrio (2017) sugere que o chamado Feminismo 2.0 seria a “Quarta onda” do movimento, marcado pela utilização das redes sociais por mulheres para produzir conteúdo independente que elas não encontram nas mídias tradicionais. Santini, Terra e Almeida (2016) defendem que os coletivos femininos utilizam as plataformas *online* como uma

7 *Queer* é uma expressão em inglês utilizada para se referir a todos os sujeitos que “fogem às regras” tradicionais de gênero e sexualidade.

Por uma linguagem mais humana: coletivos ciberfeministas e críticas à abordagem das minorias em notícias na web

ferramenta para romper com a “espiral do silêncio” estabelecida na sociedade. Isso porque as campanhas promovidas nas redes sociais possibilitam que pessoas que não pertencem à mídia tornem públicas questões privadas, provocando oscilações na opinião dominante, além de contribuírem para a mudança.

3 COLETIVOS FEMININOS DA INFORMAÇÃO

Nas últimas décadas, o desenvolvimento da web 2.0 possibilitou que as discussões sociais referentes à problemática dos gêneros construíssem diversas formas de engajamentos ativistas nesse espaço. É nesse lugar, segundo Albu (2017), que os coletivos femininos surgem e, por meio das ferramentas tecnológicas, criam movimentos de resistência numa tentativa de difundir ideais — bem como fomentar agendas feministas que permitam o acesso a uma pluralidade de vozes.

No Brasil, os coletivos femininos são formados principalmente por mulheres jovens que buscam democratizar o acesso à informação, trazendo protagonismo feminino ao jornalismo. Nesse sentido, é interessante observar que esses coletivos se apresentam como portais jornalísticos assumidamente feministas, mesmo que não usem o termo. Além disso, os coletivos também atuam em campanhas que viralizam na internet e promovem conscientização acerca dos problemas enfrentados por mulheres. Como exemplo, em 2018, o coletivo AzMina lançou as campanhas #CarnavalSemAssédio e #MamiloLivre nas redes sociais. Além disso, o grupo produz a chamada revista AzMina⁸, publicação online cujo foco é “promover a equidade de gênero por meio da informação e da educação”.

Um coletivo bastante popular nas redes é o Valkírias, formado por mulheres que escrevem sobre cultura pop (cinema, música, literatura, games) e oferecem uma ótica feminista acerca dos conteúdos discutidos. A intenção desse coletivo, bem como dos outros, é romper o silêncio sobre algumas temáticas que são ignoradas em mídias mais abrangentes. Já a Agência Patrícia Galvão⁹ é uma instituição que “produz e divulga notícias, dados e conteúdos multimídia sobre os direitos das mulheres brasileiras”. A agência disponibiliza essas notícias tam-

8 Revista digital “AzMina”. Disponível em: <https://azmina.com.br/>. Acesso em 24 out. 2020.

9 “Agência Patrícia Galvão”. Disponível em: <https://agenciapatriciagalvao.org.br/>. Acesso em 24 out. 2020.

bém como sugestões de pautas para jornalistas que desejam cobrir assuntos relacionados à mulher.

Nessa análise, percebemos que os coletivos propiciam amplo engajamento de usuários pela capacidade de difundir conteúdo e informação para milhares de pessoas ao redor do país. Ao mesmo tempo em que os coletivos versam sobre conteúdos diferentes, a ideia de politizar a igualdade de gênero está presente em todos. Além disso, observamos que a maioria dos coletivos utilizam uma linguagem acessível para que assuntos complexos, como a violência contra a mulher, sejam de fácil compreensão para os leitores. Outro ponto de destaque é a possibilidade de os usuários interagirem nessas plataformas e inclusive contribuírem na produção de conteúdo por meio dos comentários.

3.1 O Think Olga

O Think Olga, nosso objeto e guia de estudo para a pesquisa, é uma ONG coletiva feminina de jornalismo criado em 2013 com o objetivo de empoderar mulheres por meio da informação. Através de artigos e cartilhas, ele trata de temáticas como assédio, violência de gênero, disparidade salarial entre homens e mulheres e atua principalmente alinhando assuntos variados como futebol e cinema ao universo feminino.

Além disso, o Think Olga é responsável por diversas campanhas e projetos que visam alertar e conscientizar usuários online sobre questões ligadas à opressão de gênero. Como exemplo, temos o filme-documentário “Chega de FiuFiu” e as campanhas Olga Esporte Clube¹⁰, Conexões que salvam¹¹, Lista de Mulheres Inspiradoras¹², Entreviste uma Mulher¹³, entre outras. A ONG também produziu os Minimanuais de Jornalismo Humanizado, que oferecem dicas sobre abordagens a serem evitadas ou seguidas para que jornalistas e veículos não reproduzam preconceitos em suas matérias.

3.2 Reivindicações

10 Disponível em: <https://thinkolga.com/projetos/olga-esporte-clube/>. Acesso em 24 out. 2020.

11 Disponível em: <https://www.conexoesquesalvam.com/>. Acesso em 24 out. 2020.

12 Disponível em: <https://thinkolga.com/2018/01/31/lista-de-mulheres-inspiradoras/>. Acesso em 02 jun. 2019.

13 Disponível em: <https://thinkolga.com/2018/01/31/entreviste-uma-mulher-1/>. Acesso em 02 jun. 2019.

Os coletivos feministas, por meio de suas produções e iniciativas (como os Minimanuais do Think Olga utilizados nessa análise), buscam dar voz às mulheres que são silenciadas e mal representadas pela mídia tradicional. Um exemplo notável do resultado dos trabalhos do coletivo em questão é o documentário “Chega de Fiu Fiu”, exibido em várias capitais do Brasil nos meses de maio e junho de 2018.

O filme, que foi financiado coletivamente, utiliza o assédio como tema condutor de uma discussão sobre a exclusão das mulheres nos espaços públicos. A narrativa acompanha três mulheres de diferentes regiões do Brasil e traça um panorama da violência nas cidades. A fim de entender as demandas do público que acompanha o Think Olga, colhemos o depoimento de pessoas que assistiram à estreia do documentário em Belo Horizonte, no Cine Belas Artes.

De modo geral, as pessoas que assistiram ao filme afirmaram que sequer conheciam o Think Olga. No entanto, suas reações ao documentário vão ao encontro dos objetivos do coletivo, que busca dar espaço para debater questões relacionadas às diferentes violências sofridas pelas minorias no Brasil. Um dos exemplos é Natália (21), estudante de Relações Públicas. Ela acredita que quem está por trás das produções tem grande influência na maneira como os sujeitos são retratados. Assim, a pequena quantidade de mulheres no Jornalismo seria um fator importante para a existência de narrativas machistas.

Leandro (37), estudante de Geografia, acredita que a mídia camufla a realidade de indivíduos pertencentes a minorias, como negros e transgêneros. Ele afirma que é dada uma maior evidência a pessoas que ocupam posições sociais mais privilegiadas, como o suposto foco em uma mulher branca no caso do documentário em questão. Leandro observa, ainda, que os veículos de comunicação falham ao deixar de mostrar diferentes realidades existentes no Brasil, como foi feito pela obra.

Para Isadora (20), estudante de Engenharia Química, é importante debater esses assuntos, uma vez que eles tendem a ser ignorados, principalmente em áreas do conhecimento que não sejam as ciências humanas. Ela ressalta que as pessoas evitam falar sobre a violência que mulheres e grupos minoritários sofrem, pois tendem a se limitar àquilo que veem na grande mídia.

Mesmo que sob direções distintas, portanto, cada comentário registrado durante a sessão fílmica parece indicar certa limitação quanto à visibilidade midiática de membros de grupos minoritários, bem como a crença de que a ausência de mulheres no mercado informativo impossibilita a modificação dos discursos hegemônicos dentro da profissão jornalística.

Nesse sentido, alguns relatos, como o de Leandro, também ressaltam a importância de se abordar as notícias sob um enfoque interseccional — levando-se em consideração que aspectos como raça e classe influenciam em certas opressões sofridas pelas minorias, algo que deve, em sua visão, ser fortemente destacado pelos jornalistas. São opiniões que, embora advindas de pessoas com contextos diferentes, dizem o mesmo: mais do que *falar sobre* quem sofre, é preciso *saber como* dizer de seu sofrimento da forma mais humana possível.

3.3 Minimanual de Jornalismo Humanizado

No Minimanual de Jornalismo Humanizado, nosso guia de análise, o Think Olga fornece um compilado de erros cometidos em veículos referentes às abordagens escolhidas para retratar os grupos minoritários na mídia. Ainda, a ONG dá dicas de termos apropriados e mais inclusivos para se referir, por exemplo, às pessoas trans, mulheres, pessoas com deficiência ou discorrer sobre temas como aborto e racismo.

Esse manual foi nossa referência para analisar manchetes bem como as escolhas de texto que circulam atualmente em matérias jornalísticas de portais brasileiros. Em especial, iremos dar foco aos manuais que enfatizam a violência contra a mulher e a abordagem LGBT. Por meio do guia, observamos em que medida a linguagem utilizada por esses veículos exclui e reafirma preconceitos ou constrói notícias que sejam respeitosas. Também foi analisado como essa linguagem é distante ou próxima do que os coletivos produzem sobre os grupos minoritários.

4 ANÁLISE DE NOTÍCIAS

Nosso primeiro exercício de análise foi uma reportagem publicada no portal de notícias G1 da Globo. A matéria da manchete “Homem é preso suspeito de pagar R\$ 10 para ter relação sexual com menor, em Morrinhos”¹⁴, de maio de 2018, parece, num primeiro momento, banalizar e reduzir o problema da exploração sexual. Segundo o minimanual, ao utilizar a expressão “relação sexual” em vez de identificar o assédio e abuso sexual contra uma me-

14 Disponível em <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/homem-e-presosuspeito-de-pagar-r-10-para-ter-relacao-sexual-com-menor-de-15-anos-em-morrinhos.ghtml>. Acesso em 20 jun. 2019.

nor, esse tipo de ato passa a ter o mesmo valor e significação das relações sexuais consentidas e apaga a violência do crime.

Outro ponto de destaque levantado pelo Think Olga é a frequência com que as vítimas são desmerecidas e representadas de maneira duvidosa aos leitores. Por exemplo, na reportagem, há a seguinte fala do delegado que investigou o caso: “Ela disse que naquele dia não tinha consumado o ato com ele, mas que já tinham se encontrado antes. Disse que cobrava também de outros homens pelas relações sexuais”. Ou seja, apesar de toda a problemática envolvendo a complexidade da exploração sexual infantil, a matéria preferiu enfatizar características que fazem a vítima ser vista de maneira negativa.

Tais decisões fazem com que a representação da exploração seja diminuída e a matéria não consiga passar aos leitores a dimensão dos problemas do tema. Segundo o Think Olga, uma boa prática jornalística seria desenvolver a notícia e apresentar uma explicação maior sobre o problema. Nesse caso, a reportagem poderia contemplar questões sobre a exploração infantil no país a fim de informar os leitores.

Ainda se tratando de violência sexual contra a mulher, o minimanual ressalta a importância de utilizar o termo “estupro” quando não há uma relação de consentimento. Segundo a publicação, “quando a especificação do abuso sexual for extremamente necessária, (deve-se) utilizar os termos estupro anal, estupro oral e estupro vaginal, abolindo a associação dessas práticas com o sexo consensual via ânus, boca ou vagina” (THINK OLGA, 2017).

No resumo sobre os principais casos de assédio de Hollywood disponível na reportagem “Morgan Freeman é acusado de assédio, diz publicação”¹⁵, do portal da Folha de São Paulo, também de maio de 2018, um estupro oral do qual o diretor Brett Ratner é acusado é definido como “sexo oral forçado”. Segundo o minimanual, ao evitar a palavra estupro, a atitude do acusado é suavizada.

O minimanual sobre cidadania de pessoas LGBT ressalta a importância de utilizar os termos corretos para se referir a esses indivíduos. É notável que grande parte dos jornalistas tem dificuldade ao tratar do assunto, o que acaba por dificultar o entendimento de notícias que falem sobre transexuais, por exemplo. Uma matéria que chamou a atenção pela utilização incorreta dos termos é “TSE definirá se cota de mulher inclui transexual”¹⁶, do site Esta-

15 Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/05/morgan-freeman-e-acusado-de-assedio-diz-publicacao.shtml>. Acesso em 20 jun. 2019.

16 Disponível em <https://politica.estadao.com.br/blogs/coluna-do-estadao/tse-definira-se-cota-de-mulher-inclui-transexual/>. Acesso em 20 jun. 2019.

dão. De dezembro de 2017, a notícia, que se referia à possibilidade do Tribunal Superior Eleitoral aceitar mulheres transexuais na cota feminina dos partidos, erra ao dizer que “a Corte Eleitoral deve definir, por exemplo, se um homem transexual que disputar a próxima campanha pode ser incluído pelos partidos na cota feminina”. Se referir a mulheres transexuais como homens reforça noções incorretas sobre as identidades desse grupo e causa desinformação, visto que o texto também não deixa claro para o leitor aquilo que tenta noticiar.

De acordo com esse mesmo manual, a invisibilidade lésbica é um dos grandes problemas da sociedade que reverberam no fazer jornalístico. Na reportagem de março de 2018 “Companheira de Marielle permanece 7 horas na Delegacia de Homicídios para depoimento”¹⁷ do portal de notícias UOL, Mônica Benício é retratada como companheira de Marielle ao invés do seu verdadeiro status de namorada à época. Em matérias que retratam casais heterossexuais, o termo “companheira” é inutilizado na maioria dos casos, mas em reportagens que versam sobre a comunidade LGBT o termo é frequente e apaga sinais da verdadeira relação. Mônica e Marielle moravam juntas há muitos anos, mas muitas reportagens preferiram não enfatizar que a vereadora e sua esposa eram um casal lésbico, abordando essa questão somente superficialmente. Nesta matéria, apesar do título apontar para um texto que fale sobre a esposa de Marielle, o conteúdo prova o contrário: a principal voz ouvida é de Marcelo Freixo, Mônica sequer é representada por uma fala na reportagem. Tal invisibilidade demonstra como os veículos não estão preparados para abordar notícias em que as fontes fujam do padrão heteronormativo, seja por desconhecimento de termos adequados ou por medo de “chocar” os leitores.

Em contrapartida, os minimanuais do Think Olga oferecem algumas dicas de boas práticas¹⁸ a serem utilizadas no fazer jornalístico. Tais dicas reúnem termos e abordagens que podem substituir os velhos preconceitos que dominam a escrita de muitas matérias. Por exemplo, na reportagem de maio de 2018 “Estudante trans desaparecida no RJ foi assassinada, diz família”¹⁹, da Folha de São Paulo, a jovem trans é retratada pelo gênero que se identificava, além de ser apresentada como Matheusa, seu nome social. A matéria respeitou a vítima e ainda divulgou dados sobre o alto índice de agressões sofridos por pessoas trans. Ainda, a repor-

17 Disponível em <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/03/20/muito-abalada-companheira-de-marielle-depoe-na-delegacia-de-homicidios.htm>. Acesso em 20 jun. 2019.

18 Disponível em <https://thinkolga.com/2018/01/31/minimanual-de-jornalismo-humanizado/>. Acesso em 20 jun. 2019.

19 Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/05/estudante-trans-desaparecida-no-rj-foi-assassinada-diz-familia.shtml>. Acesso em 20 jun. 2019.

tagem evocou a voz de familiares, pessoas próximas e da universidade em que a vítima estudava para reforçar que uma pessoa trans não difere das demais. Tais aspectos revelam que, na construção de uma notícia, pode-se dar informação sem ferir ou diminuir os grupos minoritários.

5 CONCLUSÃO

A presença de mulheres no jornalismo e na mídia brasileira como um todo tem, historicamente, forte ligação com o movimento feminista. Desde as publicações impressas do século passado, como a *Brasil Mulher* e a *Nós Mulheres*, até os coletivos feministas da web 2.0, como o *AzMina* e o *Think Olga*, os movimentos sociais têm se apropriado das ferramentas midiáticas para reivindicarem direitos e compartilharem ideias. Em contrapartida, inúmeros materiais jornalísticos, como os analisados ao longo do trabalho, seguem atuando no reforço de certos estigmas acerca de membros de grupos minoritários. Ao trabalharmos com reportagens produzidas tanto por homens quanto por mulheres, deixamos claro que a reprodução do preconceito independe do gênero de quem escreve — o que aponta para a necessidade geral de se humanizar o modo como se fala no outro.

Vale ressaltar que as redes sociais possibilitam que o debate sobre assuntos relacionados a grupos minoritários (mulheres, pessoas LGBT, pessoas negras e pessoas com deficiência, por exemplo) seja realizado com a contribuição de indivíduos de diferentes realidades. Além disso, o fácil acesso à internet permite que as próprias minorias criem um conteúdo que as representem adequadamente, como é o caso do *Think Olga* e demais iniciativas. Tais produções nos ajudam a repensar o jornalismo tradicional e questionar estereótipos que há tempos são perpetuados. Os *Minimanuais de Jornalismo Humanizado* mostram que ainda existem vários vícios de linguagem e falta de conhecimento por parte dos produtores de notícia. No entanto, também apontam um caminho que, com um pouco de esforço, pode fazer com que os jornalistas repensem a forma como retratam indivíduos minorizados.

Bons exemplos que já são vistos na mídia hegemônica são a prova de que é possível atingir uma mudança que pode influenciar positivamente muitos grupos que tendem a ser marginalizados e apagados nas produções jornalísticas. Promover novas maneiras de representá-los é, além de respeitar sua existência, uma forma de combater preconceitos enraizados

Helvio de Araújo Caldeira Júnior, Luíza Martins dos Santos, Stéphanie Júlia Sales Leite

na sociedade, uma vez que o jornalismo tradicional é, mais que mera parte da formação da opinião pública, um configurador da própria cultura dos povos.

Por uma linguagem mais humana: coletivos ciberfeministas e críticas à abordagem das minorias em notícias na web

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBU, D. Ciberfeminismo no Brasil: construindo identidades dentro dos limites da rede. In: 11º SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO E 13º CONGRESSO MUNDOS DE MULHERES, FLORIANÓPOLIS, 2017.

ARAÚJO, M. P. N. *A utopia fragmentada: as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

CESTARI, M. J. Imprensa Feminista Brasileira na década de 1970: um lugar de enunciação público e legítimo das mulheres. *Língua, literatura e ensino (UNICAMP)*, v. 03, p. 107-116, 2008.

FREITAS, V. G. O Jornal Mulherio e sua agenda feminista: primeiras reflexões à luz da teoria política feminista. *História, histórias*, Brasília, v. 2, n. 4, 2014.

LEITE, R. S. C. Brasil Mulher e Nós Mulheres: origens da imprensa feminista no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 11, n. 1, 2003.

LYRIO, C. R. H. *Feminismo e redes sociais: produção de informação no site “Think Olga”*. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro: 2017.

Minimanuais de Jornalismo Humanizado: Parte I a VI. Think Olga, 2017. Disponível em: <https://issuu.com/thinkolga>. Acesso em: 01 jun. 2019.

PARK, R. E. A notícia como forma de conhecimento. In: STEINBERG, Charles S. (Org). *Meios de Comunicação de Massa*, São Paulo: Cultrix, [1940]1970.

SAFFIOTI, H. B. Feminismos e seus frutos no Brasil. In: SADER, E. (Org.). *Movimentos sociais na transição democrática*. São Paulo: Cortez, 1986.

Helvio de Araújo Caldeira Júnior, Luíza Martins dos Santos, Stéphanie Júlia Sales Leite

SANTINI, R. M.; TERRA, C.; ALMEIDA, A. R. D. Feminismo 2.0: A mobilização das mulheres no Brasil contra o assédio sexual através das mídias sociais (#primeiroassédio). *P2P Inovação*, v. 3, p. 148-164, 2016.

O DIAGNÓSTICO DE ÉPOCA DE DAVID FOSTER WALLACE: UMA INTRODUÇÃO

ICARO GONÇALEZ FERREIRA¹

Resumo: O objetivo do artigo é constatar e exibir a presença de um diagnóstico de época na obra ensaística de David Foster Wallace, escritor norte-americano, além de indicar suas consequências para a prática literária e suas instâncias políticas. Em suma, esse diagnóstico é constituído por três eixos inter-relacionados – transformações na subjetividade, a ubiquidade de lógica de sedução da qual o modelo narrativo da televisão opera como paradigma e uma reconceitualização da linguagem oriunda da filosofia europeia do século XX. Esse cenário acarreta, de um lado, a necessidade do experimentalismo formal para que o texto literário seja capaz de ressoar a experiência do presente; do outro, uma espécie de rarefação da matéria literária que decorre da textura própria a essa experiência. As mesmas linhas de força que enformam esse cenário são responsáveis pela generalização de processos de terceirização de tomada de decisão, que obrigam a um redimensionamento das noções de cidadania e soberania.

Palavras-chave: Pós-modernidade; Literatura americana; David Foster Wallace.

David Foster Wallace (daqui por diante abreviado como D.F.W.), é um dos maiores expoentes da literatura americana do século XXI². Na medida em que é possível falar em temas centrais num *Great American Novel*, que almeja ser a apreensão sinóptica da experiência de uma sociedade em uma época, pode-se dizer que em sua obra-prima de 1996, *Infinite Jest*, eles são as drogas e o entretenimento. Nesse romance, esses dois fenômenos são exibidos ostensivamente como pontos diferentes de um mesmo espectro, ou ainda como diferentes sintomas de certa estrutura subjetiva ou textura cognitiva própria de nosso tempo. A previsão certa da NetflixTM na figura da *InterLace TelEntertainment*^{TM3} é suficiente para demonstrar a afinação do autor americano com as linhas de força da época. Essa consciência aguda de seu próprio tempo também se faz presente num âmbito menos conhecido da obra de D.F.W.,

1 Graduando em Filosofia na Universidade de São Paulo.
icaro.fgoncalvez@usp.br

2 “Qualquer que seja a opinião sobre a obra de Foster Wallace, é impossível ignorá-la quando se fala da literatura contemporânea” (PERRONE-MOISÉS, 2016, p. 172).

3 Trata-se de um serviço de *streaming* de entretenimento de filmes e séries, extremamente popular no universo fictício de *Infinite Jest*.

sua produção ensaística, constituída por textos como *E unibus pluram: Television and U.S. Fiction*⁴, *Fictional Futures and the Conspicuously Young* e *Deciderization 2007: a Special Report*⁵. Nosso objetivo é delinear os principais traços do diagnóstico de época presente nos textos citados e indicar suas imbricações com as possibilidades e os limites da literatura, além de apontar para suas instâncias políticas.

A constituição desse diagnóstico não se dá em uma área do conhecimento claramente demarcada, perpassando campos como a história da literatura, a filosofia da linguagem, a crítica cultural, sem se fixar em nenhum deles. Sinteticamente, D.F.W. determina a condição contemporânea a partir do entrelaçamento dinâmico de três complexos de fenômenos: transformações na subjetividade, que se revelam de forma mais saliente nos fenômenos do vício e do entretenimento, relacionadas com os mecanismos e a ubiquidade da narrativa televisiva, que por sua vez catalisa e reflete mutações na concepção de linguagem. Essa exposição sintética não jaz jus à forma em que Wallace expõe sua compreensão: através de retomadas, reformulações, modulações de tom e gênero discursivo; tampouco faz jus ao trajeto do nosso esforço de reconstituí-la, composto em sua maior parte por obras autorais em sentido estrito, mas também por entrevistas, correspondência e transcrições de conversações. Visando ser fiel a esses traços, nossa exposição ostensiva se articulará cronologicamente, mostrando as persistências e variações de sua compreensão ao longo do tempo e em meio à multiplicidade de registros discursivos.

1 1998

Nosso ponto de partida será o ensaio *Fictional Futures and the Conspicuously Young*, de 1988. O fenômeno que ocasiona o esforço de reflexão registrado nesse texto é uma rápida virada, de “indulgência crítica condescendente” para “dispensa crítica condescendente” (WALLACE, 2013, p. 39)⁶, na relação entre o *establishment* literário e os escritores que denomina de *Conspicuamente Jovens*, no breve intervalo entre 1984 e 1987. O termo engloba autores tais como Bret Easton Ellis (*Less than Zero*, de 1985), Jay McInerney (*Bright Lights, Big*

4 Publicado originalmente na revista *Review of Contemporary Fiction* (v. 13, n. 2, p. 151-194, 1993).

5 Esses dois últimos recolhidos no livro *Both Flesh and Not* (Londres, Inglaterra: Penguin Books, 2013).

6 Todas as traduções dos textos de Wallace são de nossa autoria, com exceção da passagem de *Graça Infinita*, mais abaixo.

City, de 1984), Tama Janowitz (*Slaves of New York*, de 1986), David Leavitt (*The Lost Language of Cranes*, de 1986), Susan Minot (*Monkeys*, de 1986), Pinckney Benedict (*Town Smokes*, de 1987). Esses autores não serão objetos de nossa análise, mas sim aquilo que segundo D.F.W. perpassa-os e faz deles uma geração: “um novo e singular ambiente no qual e sobre o qual tentamos escrever ficção” (WALLACE, 2013, p. 41). Esse traço unificante é ao mesmo tempo a chave para a relação conturbada desses autores com o *establishment* literário. Existe uma “cisma entre os jovens escritores e seus críticos mais velhos” (WALLACE, 2013, p. 43), um *gap* geracional constituído por três elementos, responsáveis pelo ruído na recepção dos *Conspicuamente Jovens* pelo establishment: a) o impacto da televisão na cultura e literatura americanas; b) os Programas Acadêmicos de Escrita Criativa; c) mudanças na compreensão da natureza da arte literária. Esses três elementos são incontornáveis no esforço de compreensão das “Novas Vozes”, contudo, devido às restrições decorrentes do âmbito deste artigo, além da maior importância do primeiro elemento, que será central em momentos posteriores da obra de Wallace, tendo seu escopo ampliado, ele será o principal alvo de nossa atenção, em suas conexões com o terceiro, excluindo o segundo⁷.

“A geração americana nascida depois de, digamos, 1955 é a primeira para a qual a televisão é algo com o qual se convive, e não apenas se vê” (WALLACE, 2013, p. 42), ela se tornou o próprio “*medium* do intercâmbio social” (WALLACE, 2013, p. 43). Tal ubiquidade afeta a forma com que os escritores experimentam a vida e expressam essa experiência. Um exemplo bem delimitado dessa mutação é a presença na ficção dos escritores C.J. de descrições de personagens constituídas apenas pela nomeação das marcas de suas roupas. O que escapa aos críticos pré-Cisma que rejeitam esse recurso é que ele não é mera escolha estilística idiossincrática, que ela “faz o serviço”, porque “fidelidade a marcas agora é uma sinédoque aceitável de identidade, de caráter” (WALLACE, 2013, p. 43). Esse exemplo particular demonstra que a onipresença da televisão — “e de sua publicidade e da cultura pop que ambas refletem e definem” (WALLACE, 2013, p. 44) — faz com que ela passe a manter “relações complicadas com nossas próprias ideias de mundo e de *self*” (WALLACE, 2013, p. 46).

7 Outra razão para secundarizar o elemento dos programas de escrita criativa é sua maior pertinência ao ambiente cultural dos Estados Unidos da América, sendo relativamente estranho a outros contextos – embora esse cenário esteja se modificando rapidamente. Sinteticamente, o que está em jogo é que os programas de escrita criativa são danosos na medida em que implementam uma lógica escolar na prática literária: “1) Identifique o que os instrutores querem; e 2) forneça imediatamente” (*ibid.*, pp. 58-9), que acaba por instaurar um girar em falso em torna da reiteração de formas que se tornam protocolares.

D.F.W. então traça um esboço desse entrelaçamento. Mesmo performando a escrita por horas e horas em suas escrivatinhas, os escritores C.J. continuam a ser membros da grande Audiência, sendo condicionados enquanto tal. Quer dizer,

nós temos uma predileção por estimulação visual, movimento colorido, uma variedade frenética, uma batida para qual podemos dançar. Pode até ser que, através de hiper e atrofia, nossas próprias capacidades mentais sejam diferentes: a amplitude de nossa atenção aumenta na medida em que os períodos de atenção em si diminuem (WALLACE, 2013, p. 46).

A mutação na forma da *experiência* é causa de metamorfoses na *expressão*. Pode-se constatar a presença de recursos da narrativa televisiva nas obras desses escritores, tais como

eventos frequentemente refratados através da sensibilidade de mais de um personagem; parágrafos curtos e densos nos quais a coerência é sacrificada pela evocação direta; transições abruptas de cena, local, ponto de vista, ordem temporal e causal; um olho narrativo superficial, objetivo, cinematográfico, em terceira pessoa (WALLACE, 2013., p. 47).

Contudo, para D.F.W., essa contaminação entre narrativa televisiva e literária não é livre de problemas, não se trata aqui de uma tentativa de reabilitação da televisão e da cultura pop: ao contrário, sua avaliação é que o saldo final dessas transformações é negativo, de que algo se perdeu. Passaremos a expor os elementos centrais dessa avaliação.

A *raison d'être* da televisão é conservar o espectador diante de si o máximo de tempo possível. Para realizar esse fim ela mobiliza imensas somas de dinheiro, profissionais das ciências sociais, estatísticos, neurocientistas, técnicas avançadas de recolha de *feedback*, etc. Todo esse esforço por capturar nossa atenção transforma-a em “uma *commodity*, uma medida de poder, e nossas escolhas de aplicá-la ou retirá-la carregam para nós um grande peso” (WALLACE, 2013, p. 46). Do alto valor que nossa atenção recebe ao ganhar um preço relativo num mercado concorrencial, derivamos o que “consideramos nosso direito dado por Deus de sermos entretidos — ou, se não entretidos, pelo menos estimulados: o desagradável é perfeitamente OK, desde que fixe” (WALLACE, 2013). Assim, a finalidade da televisão não é “transformar ou iluminar ou expandir ou reorientar — mas meramente e sempre *engajar, atrair*” (WALLACE, 2013, p. 52). A característica mais sedutora da TV é que ela é capaz de oferecer *prazer puro*: “você pode descansar enquanto é estimulado. Receber sem dar” (WALLACE, 2013). É a partir desse operador que D.F.W. dividirá a literatura contemporânea em dois campos, o da “ficção lixo” e da “ficção séria”: a primeira subscreve integralmente à lógica de sedu-

ção da TV e, portanto, não pode fazer exigências ao seu leitor. Assim, a ficção lixo é uma *emulação* da arte literária, porque carente de toda “reação intelectual ou espiritual ou artística que tornam o intercurso verbal entre autor e leitor [...] uma empreitada humana valiosa e significativa”⁸ (WALLACE, 2013, p. 54).

A preponderância da TV na estruturação de nosso campo de atenção tem outra consequência: a “assistibilidade [*watchableness*]” se torna a medida de todo valor humano. De outro modo, a televisão ocasiona “um giro na compreensão do Eu, de um personagem num grande drama cujo fim é o significado, para um ator numa grande audição cujo fim é parecer, i.e., ser visto” (WALLACE, 2013, p. 50). Esse é outro ângulo a partir do qual pode-se explicitar a inadequação entre a arte literária e a finalidade da TV: a postura subjetiva correlata a cada uma. É por isso que os autores não devem subscrever integralmente à lógica televisiva, mesmo que, sendo uma das funções da literatura a expressão da experiência de estar vivo, e a televisão estruturando largamente essa experiência, seja justificável e até necessário que os escritores mimetizem técnicas narrativas da TV. De outro modo, a consciência do espectador estruturada enquanto tal tem uma gramática visual, ele se pensa em terceira pessoa, como se visto através das lentes de uma câmera. A obra literária, pelo contrário, é como uma partitura: ela só vem à existência na duração, no devir da consciência do leitor, que tem como horizonte existencial o sentido, o significado⁹.

8 Uma longa entrevista de 1996, que retomaremos mais adiante, testemunha a sobrevivência dessas considerações na compreensão que Wallace tem de sua própria escrita. Sobre o *Infinite Jest*: “O livro é divertido e razoavelmente divertido de ler. Mas é divertido de ler em parte porque eu quis tentar fazer algo que fosse realmente difícil e *avant-garde*, mas que fosse divertido o suficiente para forçar o leitor a fazer o trabalho exigido” (LIPSKY, 2010, p. 56. Buscamos preservar a oralidade do texto original). Esse estado de coisas impõe a necessidade de um frágil equilíbrio entre o prazer gerado pelo livro — indispensável para garantir que a leitura não seja abandonada precocemente, devido à dispersão da atenção, a crença num direito de ser entretido, etc. — e as exigências, o esforço, o labor que ela impõe ao leitor. Em outra entrevista, de 1993, que também será resgatada num momento posterior: “tem de haver uma recompensa acessível, para que o leitor não atire o livro na parede” (BURN, 2003, p. 33).

9 “Nós, A audiência, e os indivíduos você aí e eu aqui, perdemos todo sentimento de escatologia e, portanto, de teleologia, e vivemos em um momento que é paradoxalmente vazio de sentido intrínseco ou fim e quase que literalmente eterno” (*ibid.*, p. 51).

Nesse ponto, gostaríamos de explicar uma das balizas de nossa investigação. Nosso objetivo não é defender uma suposta contribuição absolutamente original de Wallace para a interpretação de nossa época de si mesma. Sobre esse tópico, por exemplo, poderíamos citar Baudrillard: “Já não há esperança para o sentido. E sem dúvida que está bem assim: o sentido é mortal. Mas aquilo sobre o que ele impôs o seu reino efêmero, aquilo que ele pensou liquidar para impor o reino das Luzes, as aparências, essas, são imortais, invulneráveis ao próprio niilismo do sentido ou do não sentido. É aí que começa a sedução” (BAUDRILLARD, 1991, p. 201). Nossa tese é simplesmente que Wallace se inscreve nesse debate, forjando formas iluminadoras e férteis para abordar as questões em jogo;

As relações tortuosas entre literatura e TV serão retomadas posteriormente, partindo de textos que se localizam num momento mais tardio da obra de D.F.W. Antes, no entanto, queremos trazer à tona um último elemento de *Fictional Futures*, aquele que diz respeito às mudanças na compreensão da função e das possibilidades da arte narrativa, mais exatamente a certo influxo da filosofia europeia do século XX na literatura americana contemporânea.

O clima para a ‘próxima’ geração de escritores americanos — nós devemos decidir respirá-lo ou morrer — é rodeado por aquilo que parece ser a apreciação muito atrasada das estranhas conquistas de alienígenas como Husserl, Heidegger, Bakhtin, Lacan, Barthes, Poulet, Gadamer, de Man. [...] o artista contemporâneo simplesmente não pode mais bancar considerar o trabalho de críticos ou teóricos ou filósofos — não importa o quão estratosféricos — como divorciados de suas próprias preocupações (WALLACE, 2013, p. 63).

Em suma, a boa nova trazida por esses ventos continentais é que a linguagem não é “um meio neutro para a transferência de _____¹⁰ do artista para a audiência”, ou ainda, a “promoção da linguagem de espelho para olho, de *organikos* para orgânica” (WALLACE, 2013, p. 64), que tornou impossível qualquer atitude ingênua diante dela. Esse giro, que a princípio parece ter apenas consequências negativas, “ilusões expostas, assunções reviradas, preconceitos custosamente mantidos desmascarados” (WALLACE, 2013, p. 66), pode ser o antídoto para o sentimento de exaustão que domina a literatura, devido à produtividade do quiasma entre artista, linguagem artística e artefato literário que ele traz à luz.

2 1996

Recorreremos a um breve excursão desviante da ordem cronológica para explicitar a refração desses ventos continentais na avaliação de D.F.W. das condições e possibilidades da literatura na contemporaneidade. David Lipsky acompanhou Wallace durante cinco dias na turnê de lançamento de *Infinite Jest*, em 1996, registrando as conversações que manteve com

o que viemos tentando demonstrar através da reconstituição o mais rente possível de seus textos, reduzindo nossas intervenções e reformulações a um grau mínimo.

10 “Escolha Tolstói, Schopenhauer ou Richards e insira ‘sentimento’, ‘liberdade do fenômeno’ ou ‘condição mental relevante’, respectivamente, no espaço em branco” (WALLACE, 2013, p. 64).

escritor, publicando-as em 2010 no livro *Although of Course You End Up Becoming Yourself*. No jantar do dia 03 de maio, eles travam uma discussão sobre o realismo e a experimentação na literatura, na qual Wallace afirma, mobilizando certa concepção da linguagem como *forma estruturante da experiência*, um dos insumos extraídos dos autores citados:

Existem modos em que coisas experimentais e *avant-garde* podem capturar e falar sobre a maneira que o mundo é sentido em nossas terminações nervosas, de um jeito que coisas realistas convencionais não podem (LIPSKY, 2010, p. 61).

A estranheza das estruturas e esquisitice das formas da literatura *avant-garde* são condições para que a narrativa ficcional seja capaz de ressoar a cadência cognitiva do presente, “*what it feels like to be alive*” (LIPSKY, 2010, p. 63). No compasso da consciência contemporânea, “minha vida e meu *self* não se parecem em nada com um personagem desenvolvido unificadamente em uma narrativa linear” (LIPSKY, 2010); é possível apreciar a leitura de uma prosa realista tradicional, mas ela não é sentida como verdadeira: ao contrário, “eu a leio como um alívio do que é verdade” (LIPSKY, 2010, p. 62). A importância dessa perda do efeito de veracidade da prosa realista, e a conseqüente necessidade da experimentação formal, ganham inteligibilidade ao recuperarmos aquilo que D.F.W. considera uma das coisas mágicas que a literatura pode fazer, i.e.,

capturar como o mundo é sentido por nós, de um modo tal que eu penso que um leitor pode dizer “Outra sensibilidade como a minha existe”. Algo é sentido da mesma maneira por mais alguém. Para que então o leitor se sinta menos solitário¹¹ (LIPSKY, 2010, p. 63).

3 1993

A edição do verão de 1993 da revista *Review of Contemporary Fiction* apresentou um longo ensaio de D.F.W., *E unibus pluram: Television and U.S. Fiction*, e uma entrevista

11 Na entrevista com Larry McCaffery: “Parte central do propósito da ficção séria é dar para o leitor, que como todo nós está meio que isolado em seu próprio crânio, acesso imaginativo a outros eus. [...] Todos nós sofremos sozinhos no mundo real; empatia verdadeira é impossível. Mas se uma obra de ficção nos permite identificar-nos imaginativamente com a dor do personagem, talvez nós possamos conceber mais facilmente que os outros se identifiquem com a nossa” (BURN, 2003, p. 21-2). Uma tópica central para D.F.W., que cabe indicar embora não possamos explorá-la exaustivamente, é a preocupação com o solipsismo.

com o autor, conduzida por Larry McCaffery. Nessa entrevista, Wallace afirma que o objetivo do ensaio era tecer um “diagnóstico exaustivo” da relação dos espectadores com a televisão, “essencialmente pueril e dependente, como são todas as relações baseadas na sedução” (BURN, 2003, p. 21). Até aqui, ponto pacífico. A nota que ele almejava introduzir era o reconhecimento de “quão complexas e engenhosas são as seduções da TV” (BURN, 2003). D.F.W. afirma ser movido em direção a esse diagnóstico pela superficialidade das críticas padronizadas à televisão dos escritores mais velhos — pré-Cisma geracional. Essas críticas não fazem justiça à “força dominante na consciência das pessoas” (BURN, 2003) que a TV representa. Os jovens escritores devem a si mesmos uma explicação acurada de como ela ganhou essa força.

D.F.W. inicia o *E Unibus Pluram* com uma descrição do tipo ideal dos escritores. Primeiro, eles são “espectadores natos. Eles são observadores”, já que “situações humanas são seu alimento” (WALLACE, 1993, p. 151). Segundo, e um tanto paradoxalmente, escritores tendem a ser “terrivelmente *autoconscientes*” (WALLACE, 1993), evitando ao máximo serem observados. Esses dois traços tensionados tornam os escritores especialmente vulneráveis às seduções da televisão, e por duas razões. Lá fora, na vida real, os seres humanos apresentam-se como uma massa proteica, resistindo a qualquer apreensão sintética. A TV oferece uma “alça sincrética” com a qual agarrar essa multidão polimórfica, ela é uma “janela para a autopercepção nervosa da América” (WALLACE, 1993, p. 152): “se queremos saber o que é a normalidade americana — o que os americanos querem considerar normal — podemos confiar na televisão” (WALLACE, 1993). Talvez mais importante ainda, ela oferece observação de mão única: “Podemos relaxar, inobservados, enquanto encaramos” (WALLACE, 1993); observação que parece um presente divino para aqueles, como os escritores e solitários em geral, que não suportam o fluxo de *autoconsciência* provocado pela presença de outras pessoas, que declinam dos custos emocionais de intercurso humano real, que “se retiram do estressante pôquer de aparências dos E.U.A.”, mas que ainda assim desejam imagens e cenas.

Contudo, assistir TV não é um substituto adequado para a investigação e observação do drama humano real. Escritores são *voyeurs*, “eles precisam desse roubo visual direto que é assistir alguém, sem que esse alguém prepare um *self* especialmente assistível [*watchable*]” (WALLACE, 1993, p. 153). A televisão oferece um falso voyeurismo: “aquilo no qual os jovens escritores vasculham em busca de dados para transformar em ficção já é composto por personagens fictícios em narrativas altamente ritualizadas” (WALLACE, 1993). Claro que todos sabemos disso, mas, enquanto membros da grande Audiência, suspendemos esse saber,

por seis horas diárias¹². O que nos torna dispostos a arcar com doses tão cavaleares de autoengano? Há vários elementos envolvidos, entre eles a passagem da experiência da vida social como “uma comunidade de relações para uma rede de estranhos conectados por auto-interesse e competição e imagem” (WALLACE, 1993, p. 154), que torna os sentimentos de familiaridade e intimidade propiciados pelos personagens na TV especialmente irresistíveis. Mas o núcleo da sedução da televisão é que “os performers atrás das duas camadas de vidro [câmera e tela] são gênios absolutos em *parecerem não-vistos* [seeming unwatched]” (WALLACE, 1993). Veja, a televisão é especialmente atrativa para o solitário, para aquele que declina dos custos emocionais envolvidos em estar junto de outras pessoas. O solitário, ao estar com outros, experimenta fluxos de autoconsciência, ou ainda, toma consciência de si mesmo enquanto um corpo visto; fluxo e consciência que são insuportáveis, insustentáveis. É esse o canto da sereia, a promessa que carregam os atores, essas “Imagos ambulantes”: a desapareção dessa interioridade, desse desdobramento reflexivo imensamente desconfortável e custoso. Assim, o mais alto ideal, o modelo de comportamento, o júbilo de viver passa a ser a capacidade de agir naturalmente diante do olhar de milhões e milhões, em suportar esse olhar, em ser tão autoconsciente de si mesmo enquanto um corpo visto a ponto de inibir qualquer expressão dessa consciência¹³ (WALLACE, 1993, p. 154). Esse ideal implica uma subjetividade paradoxalmente autocentrada, sedutora e, portanto, servil¹⁴; subjetividade na qual há um recuo da interiori-

12 D.F.W. irá bater nessa tecla ao longo de todo o ensaio: a média de tempo gasto diante de uma tela por um cidadão americano na década de 90 eram seis horas diárias. Hoje quase já não é mais possível distinguir o tempo longe da tela do tempo diante dela.

13 Aquela que talvez seja umas expressões literárias mais impressionantes dessa intuição, em *Graça Infinita*: “A tua mãe é dessa nova geração que se move a contrapelo da vida, contra a urdidura e os aparos da vida. Ela até pode ter amado Marlon Brando, Jim, mas ela não o entendeu, e foi isso que deixou ela estragada para as artes de todos os dias como portas de fornos de garagens e o tênis até de baixo-nível de bate-bola de parques-e-praças. Você já viu a tua mãe com uma porta de forno? É um massacre, Jim, é de chorar de ver, e a coitada da boba acha que é um tributo a esse largado encostado que ela amou quando ele passou roncando. Jim, ela nunca intuiu a economia delicada e ardilosa que existe por trás do manuseio entre aspas rude, impensado e desleixado dos objetos por aquele sujeito. O quanto ele tão nitidamente tinha treinado vezes sem fim aquela reclinção nas pernas traseiras da cadeira. Como ele estudava os objetos com os olhos de um soldador em busca daquelas suturas centrais e mais firmes que quando pressionadas pelo mais porcamontes dos largados ainda aguentam. Ela nunca...nunca viu que Marlon Brando se percebia tão agudamente enquanto corpo que não precisava de modos” (WALLACE, 2014, p. 163).

14 No conto *Good old neon*, recolhido na coletânea *Oblivion*: “A minha vida inteira eu tenho sido uma fraude. Eu não estou exagerando. A maior parte de tudo o que eu fiz foi tentar criar certa impressão de mim em outras pessoas” (WALLACE, 2004, p. 141).

dade, que se espacializa, passando a se orientar para a produção de frames, de instantâneos: o gesto arrebatador, o close, a cena para ser congelada, o anseio de suspender a sucessão.

A televisão instaura um ciclo aditivo maligno, porque ela “oferece a si mesma como um alívio para os próprios problemas que causa” (WALLACE, 1993, p. 163). Exibiremos dois exemplos desses ciclos que se retroalimentam: o da solidão e do tédio. A atração da TV para as pessoas solitárias se dá em sua oferta de uma simulação de intercurso humano sem os custos emocionais que normalmente estariam envolvidos. No entanto,

quanto mais tempo gasto assistindo TV, menos tempo é gasto no mundo humano real, e quanto menos tempo gasto no mundo humano real, mais difícil se torna não se sentir alienado dos humanos reais, solipsista, solitário (WALLACE, 1993, p. 163).

Há também um elemento de sedução da televisão que apela não só para as pessoas solitárias e escritores: sua capacidade de “arejar” a cabeça das preocupações cotidianas, ou melhor, a ilusão de “transcendência da vida diária”, de que “em algum lugar a vida é mais rápida, mais densa, mais interessante, mais...bem, vívida” (WALLACE, 1993, p. 164). Ora, quanto mais tempo se passa diante da TV — e seu propósito fundamental é perpetuar o espectador nessa posição — mais intensa e justificada se torna a impressão de que a vida é pálida, opaca, esvaziada de acontecimentos; e mais sedutora se torna a vida fluorescente da tela.

4 2007

As instâncias políticas do diagnóstico de época de D.F.W são explicitadas em *Deciderization 2007 — a special report*. Esse texto é o prefácio que Wallace escreveu para a coletânea *The best american essays 2007*, da qual foi editor-convidado, publicada pela tradicional editora *Houghton Mifflin*, fundada em 1832, conhecida entre outras razões precisamente pela série *The Best American*, que reúne antologias de melhores ensaios, contos, textos científicos, etc., publicadas anualmente. Contudo, ao invés de escrever um prefácio protocolar, onde apresentaria e louvaria de forma estereotipada os ensaios escolhidos, Wallace percebe que sua posição de editor e as relações que mantém com seus leitores são um modelo, como que uma versão em miniatura das configurações assumidas entre poder, informação e cidadania na contemporaneidade. O primeiro passo na exibição dessa cadeia vertiginosa de associações é uma inversão. Usualmente, os leitores tratam antologias como uma caixa de bombons sortidos:

“Dão uma olhada, separam e escolhem” (WALLACE, 2013, p. 299). A ausência de um comprometimento linear envolve uma ação de triagem por parte do leitor, uma maior liberdade de escolha, “o que tem a ver com tudo aquilo que a América significa” (WALLACE, 2013). A inversão é que, na verdade, “todo o projeto de uma antologia como essa exige um grau de credulidade e submissão por parte do leitor que pode parecer, à primeira vista, quase antiamericano” (WALLACE, 2013, p. 300).

Visaremos escandir o argumento de Wallace que subjaz a essa inversão através daquele que consideramos o par conceitual estruturante de seu texto, i.e., as noções de cidadania informada e de ruído total. Aquela se manifesta em *Deciderization 2007* através de um vocabulário deslizante: “Maioridade informada” (WALLACE, 2013, p. 303), “Lidar com informações de maneira competente e adulta” (WALLACE, 2013, p. 301), “Cidadania informada e educada” (WALLACE, 2013, p. 306), “vida adulta informada e livre” (WALLACE, 2013). A multiplicidade de termos que manifestam a mesma noção não é fortuita, sua função é tornar mais palpável o fato da cidadania informada não ser um predicado fixo que se adquira, nem uma tabela de prescrições e restrições, mas sim uma atividade multiforme que não se esgota em nenhuma das configurações que assume.

Constata-se que o Ruído Total e a cidadania informada se relacionam intimamente através de sua estreia simultânea no texto, onde se delinham por oposição. O trecho seguinte se insere na descrição que Wallace realiza de sua atividade como editor, que envolveu ler:

ensaios sobre tudo de memória, surf e esperanto até infância, mortalidade e Wikipédia, sobre depressão, tradução, vazio, James Brown, Mozart, prisões, árvores, anorgasmia, cor, moradores de rua, perseguição, felação, samambaias, pais, avós, falcoaria, luto, filmes de comédia – uma taxa de consumo que tende a nivelar tudo em uma massa indiferenciada de descrição de alta-qualidade e reflexão incisiva, massa tão entorpecente quanto euforizante, um tipo de Ruído Total que é também o som da nossa cultura E.U.A. agora mesmo, uma cultura e um volume de informação e spin e retórica e contexto que eu sei que não sou o único a achar coisa demais para sequer absorver, quanto mais atribuir sentido ou organizar em qualquer tipo de triagem de saliência ou valor. Tais absorção básica, organização e triagem costumavam ser o que era requerido de um adulto educado, a.k.a. um cidadão informado – pelo menos foi o que me ensinaram (WALLACE, 2013, p. 301).

Há uma homologia entre a situação de D.F.W., responsável pela tarefa de escolher os melhores ensaios do ano, e aquela em que todo cidadão se encontra: ambos são atropelados por um tsunami de informação. A pura quantidade, o mero volume disponível afeta direta-

mente as três subatividades que costumavam constituir a cidadania informada — ou vida adulta educada, etc. Primeiro, impossibilita a absorção. A totalidade de informação disponível é inabarcável, o que implica uma área cada vez maior de ignorância, ou de emissões do mundo que não sendo convertidas em sinal, permanecem como ruído. Segundo, impossibilita a organização, mesmo da fatia de informação que é possível absorver. Não somos capazes de metabolizar a massa que absorvemos, ou ainda de atribuir-lhe uma forma que lhe dê coerência e consistência; somos incapazes de tecer as informações na malha de uma visão de mundo coerente. Terceiro, impossibilita a triagem da informação: diante do volume monstruoso, é impossível decidir quais informações absorveremos e reteremos, porque a margem de ignorância é sempre grande demais, o juízo se torna a cada vez precário e arriscado. O Ruído Total, “a estática fervilhante de todas as coisas e experiências particulares, a liberdade total de infinitas opções sobre o que escolher, assistir e representar e conectar, e como e porquê, etc.” (WALLACE, 2013, pp. 302-3), gera como epifenômeno a transformação da cidadania informada, ou melhor, ele nos obriga a repensar as ideias que regulam esta atividade. A ironia objetiva é que é este traço de nosso tempo que fomenta a demanda por serviços como o prestado por D.W.F, “isto é, em retorno por um pagamento e vantagens intangíveis, estou agindo como um filtro avaliativo, peneirando um vastíssimo campo de possibilidades até um Melhor manejável e absorvível para seu deleite” (WALLACE, 2013, p. 303). Ele está agindo como um Decididor [*Decider*]. Wallace extrai essa palavra, nessa acepção, de uma declaração de George W. Bush: “*I hear the voices and I read the front page and I hear the speculation. But I’m the decider, I decide what’s best*”, feita numa coletiva de imprensa em abril de 2006, respondendo à pressão para demitir o secretário de defesa Donald Rumsfeld, figura proeminente na Guerra do Iraque (2003-2011) e Segunda Guerra do Afeganistão (2001-presente). Nessa torção semântica realizada pelo presidente de seu país, ao utilizar a palavra *decider*, correntemente utilizada para se referir ao jogo decisivo de uma competição, para se referir a si mesmo, deslocando seu sentido¹⁵, D.F.W. vê a chave que abre uma vasta cadeia de associações, vislumbra a armação de uma época: eis a vertigem condensada na inversão inicial entre liberdade e submissão¹⁶. A fala que

15 O que justifica nossa escolha em traduzir *Decider* pelo neologismo Decididor, ao invés do vernacular Decisor: desse modo preservamos a torção semântica presente no original.

16 “A reeleição de 2004 de modo algum teria acontecido [...] se estivéssemos prestando atenção e lidado com as informações de forma adulta e competente. ‘Nós’ enquanto política e cultura. A premissa não implica culpa específica de ninguém; ou ainda os problemas aqui são emaranhados e sistêmicos demais para o bom e velho apontar o dedo. Por exemplo, é simplista e errado culpar a mídia com fins lucrativos por, de algum modo, fracassar em tornar claros os riscos morais e práticos em jogar no lixo a Convenção de Genebra. A mídia com fins

tem o maior poder iluminador, ou conteúdo cognitivo, ou força heurística, é a que se dá a contrapelo da linguagem; assim, Wallace deriva dessa palavra torcida um campo neológico — decidizando [*decidering*], decidização [*deciderization*], diferentes ângulos do mesmo nó.

Quanto maior o volume de informações e dados disponíveis, mais somos obrigados a terceirizar essa tarefa ou ação — a de agir como tecedores de sentido e filtros de valor, que deveria ser nossa enquanto adultos educados ou cidadãos informados — para Decidores profissionais. É objetivamente impossível para um cidadão comum ler toda a não-ficção produzida em seu país em um ano, ou mesmo apenas um gênero de não-ficção, como o ensaio. Então, essa *tarefa* se transforma numa *demand*a, que será atendida pela editora de predileção de cada um. A editora, por sua vez, terceiriza em segundo grau essa tarefa para um editor-convidado¹⁷. O mesmo se passa em qualquer campo do conhecimento e da cultura. Há um número de elos e intermediários cada vez maior entre a área sobre a qual o cidadão efetivamente exerce a crítica — e.g., os ensaios recolhidos na coletânea dos Melhores — e que efetivamente existe — tudo o que foi escrito. A dependência de Decidores que se impõe abala nosso sentimento de autonomia. A definição que Kant deu da menoridade, “a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem” (KANT, s.d., p. 1.), se tornou determinante em nossa concepção da liberdade¹⁸, formulável a partir de então justamente como o movimento de saída da menoridade: a conquista da autonomia. Pensar com a própria cabeça, em suma. A dependência de Decidores profissionais mina nossa autonomia e, portanto, nossa liberdade: “Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim essa tarefa aborrecida” (KANT, s. d., p. 1). Alastra-se mais e mais o sentimento de que aquilo “que parece ser a realidade que experimentamos e na qual fazemos escolhas é na verdade uma pequena e enviesada seção da realidade pré-selecionada para nós por forças e entidades obscuras” (WALLACE, 2007, pp. 305-6). Um sentimento que nos angustia, a “penetração [dos sujeitos] por sistemas labirínticos” das quais não se tem notícia, penetração que implica o “deslocamento da autonomia [que recua, ganhando cada vez mais mediações] e a

lucrativos é extraordinariamente afinada com nossos interesses e com a quantidade de detalhes na qual estamos dispostos a prestar atenção” (WALLACE, 2007, p. 10).

17 No caso de D.F.W. há mais um elo, já que ele selecionou de uma amostra de 100 ensaios selecionados previamente por um editor-chefe.

18 No escopo deste trabalho não visamos ao sistema kantiano de fato, que permanece um monumento colossal da história do espírito, dotado de força gravitacional tal que inevitavelmente nos arrastaria consigo, mas a certo kantismo diluído, difuso, sedimentado em nossa compreensão rotineira das coisas, kantismo que é abalado pelos processos em jogo, como queremos tornar crível.

eliminação de fronteiras domésticas seguras [que se tornam porosas]” (GILLES, 2007, p. 339). A progressiva terceirização da crítica, a distância cada vez maior entre o conhecimento existente e o conhecimento acessível, abala a capacidade da autonomia de regular o que entendemos e almejamos como cidadania informada.

Esse cenário implica a necessidade de uma transformação em nossa compreensão das possibilidades de uma cidadania educada: “Talvez acuidade e gosto na escolha dos Decididores aos quais se submeter agora seja a real medida de uma vida adulta informada” (WALLACE, 2013, p. 305). Essa transformação joga luz sobre dois elementos presente em *Decididization 2007*. Primeiro, o esforço quase excruciante de D.F.W. em explicitar seus critérios de seleção, reduzindo ao máximo a opacidade da atividade antientrópica característica do editor convidado, de modo que o leitor tenha a maior liberdade possível em sua submissão, em mais uma ironia objetiva. Claro que no limite último há um resíduo de arbitrariedade que não pode ser eliminado; a transparência total é impossível. Ainda assim, com esse esforço, D.F.W. afasta-se do “canto dogmático” dos Decididores que visam ocultar a si mesmos, escondendo sua própria decidização, apresentando seu produto como se fosse simplesmente a realidade dada. Segundo, essa transformação articula-se com os próprios critérios de seleção de Wallace. Quer dizer, as virtudes e valores privilegiados nos ensaios

tem a ver com a maneira com que lidam e respondem ao tsunami de fatos, contextos e perspectivas disponíveis que constituem o Ruído Total. [...] Isto é, eles servem de modelos e guias de como peneirar, abater e organizar vastos e complexos conjuntos de fatos de maneiras significativas — maneiras que geram e iluminam a verdade ao invés de simplesmente adicionar mais ruído à balburdia total (WALLACE, 2013, p. 312).

Há uma bela reflexividade em jogo aqui, que reforça a ideia de que a *Decidização* é uma das notas da batida do relógio do mundo, agora. O Decididor editor convidado decidiu por ensaios que apresentam um trabalho de decidização íntegro, que evitam a seleção demasiadamente enviesada dos fatos em nome de uma agenda prévia. Assim, ao se apresentarem não só como “um quantum de informação”, mas também e principalmente como “um vetor de significado”, eles se mostram como modelos do que pode ser uma cidadania informada hoje, i.e., “lidar com quantidades massivas e altamente entrópicas de informação e ambiguidade e conflito e fluxo; é constantemente descobrir novas áreas de ignorância e ilusão pessoal”. E, talvez o mais importante, significa *precisar de ajuda* (WALLACE, 2013, pp. 316-7).

5 CONCLUSÃO

O presente artigo tem uma tese de fundo: se uma filosofia “é seu tempo apreendido em pensamentos”, Wallace coloca-se numa atitude filosófica ao alimentar a pretensão de oferecer um “diagnóstico compreensivo” de uma época. Além disso, o diagnóstico que emerge de seus textos apresenta uma coerência ao longo do tempo, a persistência de uma constelação de ideias, uma contínua autorremissão, um começar tudo de novo a cada vez, um estar “encerrado em si” (WALLACE, 2013, p. 288)¹⁹, que são precisamente os traços distintivos da prosa pensativa: o método filosófico “consiste na apresentação repetida da sua forma” (MOLDER, 1995, p. 31), apresentação reiterada que se dá “pela perífrase, pelo ‘quer dizer’, pelo ‘isto é’, por ‘expliquemos por outras palavras’, ou ‘dito de outro modo’” (MOLDER, 1995, p. 36). A filiação à tradição do diagnóstico de época e a caracterização da sua prova como pensativa são os dois pontos que demonstram a natureza especulativa da obra não-ficcional de D.F.W.

19 Formulação de Wallace para descrever os contos de Jorge Luis Borges.

O diagnóstico de época de David Foster Wallace: uma introdução

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDRILLARD. *Simulacros e simulação*. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BURN, S. J. *Conversations with David Foster Wallace*. Oxford, Estados Unidos da América: University Press of Mississippi, 2003.

GILES, P. Sentimental Posthumanism: David Foster Wallace. *Twentieth Century Literature*, Hempstead, v. 53, n. 3, p. 327-344, 2007.

KANT, I. *Resposta à pergunta: "Que é o Iluminismo?"*, 1784. Tradução de Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf. Acesso em: 31 mar. 2018.

LIPSKY, D. *Although of course you end up becoming yourself: a road trip with David Foster Wallace*. Nova Iorque, Estados Unidos da América: Broadway Books, 2010.

PERRONE-MOISÉS, L. *Mutações da literatura no século XXI*. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

MOLDER, M.F. *O pensamento morfológico de Goethe*. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

WALLACE, D. F. E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction. *Review of Contemporary Fiction*, v. 13, n. 2, p. 151-194, 1993.

WALLACE, D. F. *Oblivion*. Nova Iorque, Estados Unidos da América: Little, Brown and Company, 2004.

WALLACE, D. F. *Both Flesh and Not*. Londres, Inglaterra: Penguin Books, 2013.

WALLACE, D. F. *Graça Infinita*. Tradução de Caetano Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

NA ESCURIDÃO DA CENSURA, SURTIU UMA LUZ: *LAMPIÃO DA ESQUINA* E A IMPRENSA ALTERNATIVA (1978-1981)

JOSEPH BIANCHI CAVA¹

Resumo: Sem pormenorizar, o presente artigo apresenta como foi implementada a censura prévia, no Brasil, durante a Ditadura Civil-militar, além de contextualizar a origem da Imprensa Alternativa e Homossexual nesse mesmo contexto. Assim sendo, após um levantamento bibliográfico para a realização de um projeto de Iniciação Científica sobre o jornal *Lampião da Esquina*, relataram-se os mecanismos utilizados pelo regime autoritário para controlar as produções midiáticas, possuindo como recorte, a imprensa. O artigo também estabelece um diálogo entre os tabloides alternativos, das décadas de 1960 a 1980, com o surgimento do periódico *Lampião* e do grupo SOMOS.

Palavras-chave: Imprensa Alternativa; *Lampião da Esquina*; Censura; Ditadura Civil-Militar.

1 CENSURA E IMPRENSA ALTERNATIVA

A história da imprensa brasileira, no período dos anos de 1960 até 1980, é passada pelo algoz governo militar (1964-1985) e suas respectivas características autoritárias. Nesse contexto, a Ditadura Civil-militar restringiu as liberdades individuais, perseguiu e torturou opositores, valeu-se da censura e defendeu concepções morais e éticas em sintonia com valores das classes dominantes e conservadoras. Além disso, o autor Renan Quinalha denomina tal época com o termo ditadura “hetero-militar” (QUINALHA, 2018, p. 31), já que o autoritarismo não se pautava apenas no âmbito político, mas também reprimia as manifestações sexuais divergentes das impostas pela sociedade andro-heterocentrada² brasileira.

1 Estudante de Licenciatura em História, na Unesp-Assis.
jbianchicava@gmail.com

2 O sistema androcêntrico se estabelece em bases assimétricas de poder hierárquicos que oprimem as mulheres. A sexualidade está orientada pela perspectiva da complementaridade entre homens e mulheres, com base no sexo biológico. Além disso, valores e hierarquias sociais se relacionam ao sexo biológico, impulsionando todos em direção à sexualidade “positiva”, ou seja, à heterossexualidade.” (PINAFI, 2010, p.333)

Na escuridão da censura, surgiu uma luz: *Lampião da Esquina* e a imprensa alternativa (1978-1981)

Em 1964, momento em que o presidente João Goulart foi deposto de seu cargo, por meio de um golpe articulado entre o Exército e setores conservadores da sociedade, o novo governo recebeu inicialmente apoio da imprensa convencional³. Segundo Marialva Barbosa, “a imprensa, quase de forma unânime (a exceção representativa é a do jornal *Última Hora*), dá vivas à ação dos militares, afirmando, em inflamados editoriais, a legitimidade do movimento” (BARBOSA, 2007, p. 184). Contudo, ainda na concepção da autora, nos anos subsequentes a maioria desses jornais passariam de aliados para opositores do regime.

Esse período em questão, de 1964 a 1985, é marcado pela implementação do controle da informação sobre todos os meios de comunicação. Conhecido como censura, esse processo teve forte impacto nas produções jornalísticas da época. Segundo Barbosa:

A censura política, conduzida em momentos de autoritarismo, geralmente age de forma intermitente, mas não constante, e de maneira diferenciada em relação aos veículos de comunicação. Desde o golpe de 1964, informa Aquino (Idem: 516), instauram-se mecanismos para controlar as informações veiculadas. Há a preocupação com o armazenamento de informações e com a divulgação que a imprensa poderia produzir para o público. Assim, em 1964, cria-se o Serviço Nacional de Informações (SNI) e, no final da década, estruturam-se os centros de informação do Exército (CIE), da Aeronáutica (CISA) e se rearticula o centro da Marinha (CE-NIMAR) (D'ARAÚJO, 1995 *apud* BARBOSA, 2007, p. 187)

Desse modo, parafraseando Barbosa (2007), a forma mais comum de controle da informação era por meio de telefonemas, bilhetes ou visitas de oficiais do governo às redações de jornais, nas quais proibiam a divulgação de determinadas notícias. Assim sendo, em conformidade com Aquino, ocorria nesse momento o início da autocensura, “na medida em que, após a transmissão das proibições, cabia ao órgão de divulgação acatá-las, censurando internamente a divulgação de determinadas notícias” (AQUINO, 1999, p.22). Todavia, após a outorga do AI-5 (13 de dezembro, 1968⁴) pelo presidente militar Costa e Silva, a censura brasileira se moldou em parâmetros mais rígidos e institucionalizados do que anteriormente. Além dis-

3 “A imprensa convencional organiza-se em torno dos princípios liberais, estruturando-se como uma empresa capitalista que pode atingir pequeno, médio e grande porte (e, nesse caso, é chamada de grande imprensa).” (AQUINO, 1999, p.122)

4 “O Executivo publicou o AI-5, concentrando e conferindo excepcionalidade maior ao presidente; limitando ou extinguindo liberdades democráticas e suspendendo garantias constitucionais. Ao contrário dos atos institucionais anteriores, não havia prazo estipulado para sua vigência. O Congresso Nacional foi fechado por tempo indeterminado.” (AQUINO, 1999, p.206)

so, é válido ressaltar que durante o intervalo entre 1972 e 1975 ocorreu a radicalização da censura prévia no país.

Em contrapartida às questões relatadas, alguns intelectuais, professores e jornalistas articularam-se e iniciaram a produção de tabloides, logo chamados de alternativos, com o intuito de resistir à situação vigente, assim como explicou Kucinski, esse modo de imprensa seria caracterizado pelo seu surgimento em momentos em que a sociedade passava por dificuldades, no qual se divergia das “políticas dominantes” e possuíam a intenção de “protagonizar as transformações sociais” em meio aos anos de 1960 e 1970. (KUCINSKI, 2003, p.13)

Ademais, outros autores trabalharam com o conceito de imprensa alternativa. Aquino (1999) cita alguns deles: quando participava da produção do Catálogo da Imprensa Alternativa, Leila Mícolis caracterizou esse estilo de periódico como aquele que apresenta algum tipo de contestação contracultural; voltado para um viés mais econômico, Ciro Marcondes Filho definiu alternativo como o que não reproduz relações diretas com o capital; Sônia Virgínia Moreira defendeu que são os periódicos não ligados à grande imprensa; Raimundo Rodrigues Pereira definiu essa maneira de produção jornalística como sendo uma forma de defender os ideais democráticos, nacionalistas e populares, sendo uma maneira de resistência aos padrões e ao sistema. Posteriormente, na concepção de Aquino:

A imprensa alternativa é uma opção na medida em que ocupa, de várias formas, o espaço deixado pelo tipo de imprensa que segue o modelo convencional. [...] A alternativa não se pretende neutra, assumindo-se a serviço da defesa de interesses de grupos como, por exemplo, partidos, sindicatos, associações, minorias raciais e sexuais, e mesmo entidades religiosas. (AQUINO, 1999, p.122)

Em relação aos periódicos, Kucinski (2003) estima aproximadamente a criação de 150 jornais de oposição, entre 1964 e 1980. Contudo, por conta da repressão militar e a falta de verba, a perenidade desses tabloides não ultrapassaram cinco anos. Segundo o autor, aproximadamente 25 periódicos alcançaram tal tempo de circulação. De forma que, comparados com a imprensa convencional, os alternativos eram de pequeno porte, não possuíam fins lucrativos, alguns eram produzidos precariamente e raramente possuíam distribuição em escala nacional.

No processo de fundação dos jornais alternativos é possível identificar dois perfis distintos de imprensa: um com viés político/revolucionário e outro com ênfase em questões socioculturais. Kucinski (2003) explica essas duas categorias. O primeiro grupo propagava ideais de valorização do nacional e do popular, uma herança dos anos de 1950 e do marxismo

Na escuridão da censura, surgiu uma luz: *Lampião da Esquina* e a imprensa alternativa (1978-1981)

difundido entre os meios estudantis dos anos 60. Com isso, esses periódicos abriram espaço para movimentos populares, reivindicações, protestos e discutiram assuntos pertinentes da esquerda, como a revolução comunista. Além disso, possuíam um caráter marxista e defendiam os preceitos do PCdoB.

A segunda vertente, encontrava suas origens nos movimentos de contracultura norte-americano e eram voltados para a contestação dos valores morais da sociedade, realizando críticas à hipocrisia da classe média e abordando temas como drogas e sexualidade, sem necessariamente compactuar com o marxismo. Outros tendiam para o anarquismo ou para outras ideologias da esquerda. “A fase de boom da imprensa alternativa coincide, portanto, em grandes linhas com o recrudescimento do Estado autoritário brasileiro pós-64, em que se insere a vigência da censura” (AQUINO, 1999, p. 123).

Na década de 1960, anos iniciais da imprensa alternativa, ocorreu em meio ao contexto histórico da revolução sexual o surgimento da revista *Realidade* (1966-1976). A revista por sua vez, mesmo pertencendo à Editora Abril, foi considerada alternativa por Kucinski (2003), pois tratava de temas considerados polêmicos para a época, como sexualidade e racismo, além de fomentar discussões acerca das problemáticas morais e sociais do Brasil. Os jornalistas do editorial da *Realidade* inspiraram outras criações no meio alternativo, *Opinião* (1972), *Movimento* (1975), *Assuntos* (1976), *Um Novo Amanhã* (1977), *Em Tempo* (1977), *Bloco* (1979), *Brasil Extra* (1984) e *Retrato do Brasil* (1987) são exemplos dessa influência.

Posterior à criação da *Realidade*, surge *O Pasquim* (1969-1991) que, por sua vez, integrava os jornais alternativos de caráter político. Tratava de assuntos relativos aos problemas sociais do país e expressava sua indignação em relação ao regime civil-militar. Segundo Kucinski:

O Pasquim só surgiu depois que foram fechados três dos principais espaços de humor criados na grande imprensa por Ziraldo, o suplemento “Cartum”, do Jornal dos Sports, “O Centavo”, no O Cruzeiro e “Manequinho”, no Correio da Manhã, todos extintos em 1967. Com o assassinato do jornalista Vladimir Herzog nas câmaras de tortura do Exército, em São Paulo, em outubro de 1975, rompeu-se o precário equilíbrio nas relações de trabalho no conjunto da grande imprensa, ao mesmo tempo em que se esgotou o modo complacente pelo qual os jornais se relacionavam com o regime, dando origem a uma nova geração de jornais alternativos importantes. (KUCINSKI, 2003, p.24)

No final dos anos 1970, inspirado em *Realidade*, porém mais ousado e sofisticado, surgiu o tabloide *O Beijo* (1977-1978). Em suas publicações abordou de forma crítica e ra-

dical questões relativas à sexualidade e, atacou principalmente, os demais jornais alternativos de esquerda que eram considerados conservadores⁵. “[...] *O Beijo* (1977) foi o primeiro a discutir a sexualidade como principal tema. O jornal lançou o primeiro grande ataque contra o preconceito com que a homossexualidade era tratada[...]” (LIMA, 2001, p.3).

Contudo, o período eleitoral de 1978 marcou o início da abertura política do país. Com a eleição de Ernesto Geisel, o novo presidente prometeu que iniciaria a redemocratização do Brasil, incluindo a liberdade de imprensa. Nessa década em questão, houve o estopim da organização de resistência e mobilização das minorias. Foi durante esse período que grupos acêntricos (feministas, as mobilizações raciais, movimentos de pautas ecológicas, contestações à moral e à sexualidade), tornaram-se predominantes no cenário internacional e no Brasil. “A era das rupturas influenciava o nascimento de uma imprensa altamente especializada, segmentada e de caráter militante” (LIMA, 2001, p. 2). Além disso, o período também assistiu à formação dos debates sobre a anistia e a redemocratização, conduzindo o regime para o afrouxamento das interfaces repressivas da censura prévia. Desse modo:

Foi nesse contexto de ebulição que, em finais de 1977, alguns intelectuais, jornalistas e artistas homossexuais de São Paulo e Rio de Janeiro reuniram-se [...] a propósito de uma antologia de literatura guei latino-americana, organizada por Winston Leyland, fundador da Gay Sunshine Press, em San Francisco, na Califórnia. [...] surgiu a ideia de se formar um coletivo para a criação de um jornal feito por e com o ponto de vista homossexuais, que discutisse os mais diversos temas e fosse vendido mensalmente nas bancas de todo o país. Aumentado de alguns novos componentes, o grupo se cotizou e o projeto floresceu, com uma periclitante infraestrutura financeira. Em abril de 1978, aparecia então o número zero do jornal *Lampião* – fato que foi escandaloso para as pudicas esquerda e direita brasileiras, acostumadas ao recato, acima de tudo. (TREVISAN, 2018, p.316-317)

5 Enquanto um novo movimento feminista explodia na Europa desde o começo dos anos de 1970, no Brasil a questão da mulher era desprezada por diversos jornais alternativos importantes. Com a introdução da pí-lula anticoncepcional e após duas décadas de expansão econômica, ampliou-se a participação da mulher na política institucional e nas atividades produtivas e de direção, ao mesmo tempo em que se aceleraram as transformações na forma da família. Tudo isso desembocou num movimento feminista pela incorporação dessas mudanças no corpo da lei. Questões da família, do corpo e do sexo tornaram-se públicas. Mas, no Brasil, o feminismo ainda era tratado com desdém e mesmo chacota, inclusive por *O Pasquim*, que fazia o gênero do jornal machista como parte de sua postura geral “anticlasse média moralista”, especialmente através dos artigos de Ivan Lessa, Ziraldo e Paulo Francis. Frequentemente, associavam feminismo à frustração sexual.” (KUCINSKI, 2003, p.124)

Na escuridão da censura, surgiu uma luz: *Lampião da Esquina* e a imprensa alternativa (1978-1981)

2 IMPRENSA DAS HOMOSSEXUALIDADES NO BRASIL (LAMPIÃO DA ESQUINA)

Primeiramente, é de extrema importância salientar que a utilização dos termos guei⁶ e homossexualidades, utilizados para se referir aos grupos de resistência e de imprensa em questão, foram escolhidos com o intuito de se aproximar da realidade do período estudado. Em conformidade com Quinalha (2018) e Rodrigues (2010), a intenção não é propagar a exclusão dos demais membros da comunidade LGBTQ+. A terminologia:

“Homossexualidades” era o termo utilizado até começo dos anos 1990 para se referir ao conjunto de orientações sexuais e identidades de gênero consideradas não normativas ou dissidentes. Assim, naquele momento da ditadura, as travestilidades e transgeneridades eram compreendidas nessa designação mais ampla de “homossexualidades”, inclusive por travestis, daí o seu uso no plural para sinalizar essa abrangência. (QUINALHA, 2018, p.15).

Posto tais esclarecimentos, durante o período das décadas de 1970 e 1980 ocorreu de forma similar e conjunta a formação da imprensa homossexual e do movimento de resistência guei no Brasil. As personalidades pertencentes à formação desses grupos – que almejavam se consolidar em meio à sociedade autoritária e conservadora – contribuíram igualmente para a criação de tabloides homossexuais. Com o objetivo de ampliar a representatividade dessa minoria na imprensa alternativa, a intenção era fomentar um “espaço de fala”. Nesse contexto:

A imprensa dirigida aos homossexuais no Brasil, como no mundo, surge da necessidade que uma parcela da sociedade teve de procurar seus semelhantes, buscar uma união com os iguais, construir um refúgio coletivo, lutar contra um sistema que os tornava invisíveis. (RODRIGUES. 2018, p. 237)

De acordo com o levantamento realizado por Lima (2001) ao analisar o *Lampião*, durante os anos 1960 e 1970 existiram no Rio de Janeiro um número aproximado de quinze jornais com temática guei em circulação. Alguns títulos eram o *Snob*, *Gilka Dantas*, *Le Femme*, *Subúrbio à Noite*, *Gente Gay*, *Aliança de Ativistas Homossexuais*, *Eros*, *La Saison*,

⁶ Assim como Trevisan em *Devassos no Paraíso*, será empregado nesse artigo o termo “guei” e não “gay”, a fim de portuguêsar os termos. Contudo, em citações será mantido da mesma forma em que o citado escreveu.

O Centauro, O Vic, O Grupo, Darling, Gay Press Magazine, 20 de Abril, O Centro e O Galo. Em Niterói, surgiram *Os Felinos, Opinião, O Mito e Le Sophistique*.

Os autores Rodrigues (2018) e James N. Green (2018), abordam as relações existentes entre a prematura imprensa alternativa guei e o movimento de resistência, que houve no país nos anos de 1960 a 1980. Em 1978, junto a outros ativistas do Brasil, como João Silvério Trevisan⁷, Green participou do nascimento do então Núcleo de Ação para os Direitos dos Homossexuais, que foi chamado, a partir de 1979, SOMOS. Em conformidade com as atividades do grupo:

A primeira ação do grupo foi justamente enfrentar a ideologia anti-homossexual, cujas manifestações discursivas mais agressivas apareciam na imprensa marrom, especificamente no caso de São Paulo nos retratos estereotipados de homossexuais nas páginas do jornal Notícias Populares. Embora a carta enviada aos diretores deste jornal sensacionalista não mudasse a sua linha editorial, a orientação do grupo representava uma tentativa de sensibilizar a sociedade e os meios de comunicação. (GREEN. 2018, p.71)

Assim sendo, surge em abril de 1978, o primeiro alternativo destinado para as homossexualidades, o jornal *Lampião da Esquina*. Desse modo, em conformidade com Bandeira (2006), o *Lampião* realizou suas três primeiras edições com o dinheiro arrecadado por doações dos editores e da comunidade guei, sendo que suas publicações posteriores foram mantidas pelas vendas e assinaturas do tabloide⁸.

O nome do mensário, segundo Bandeira (2006), possuía uma dupla simbologia. A primeira, seria referente ao equipamento “lâmpião” utilizado para a iluminação, uma analogia aos objetivos do jornal, ou seja, o de iluminar os caminhos dos homossexuais. A outra alegoria, relaciona-se com o personagem nordestino Virgulino Ferreira da Silva, vulgo *Lampião*, por conta de sua representatividade da virilidade masculina e do machismo do século XX. Além disso, o termo “esquina” buscava simbolizar os guetos dos homossexuais, dos quais eram espaços marginalizados e excluídos da sociedade. Com isso:

O que *Lampião da Esquina* pretendia com sua “luminosidade” e sua “macheza” era mostrar a homossexualidade segundo novas perspectivas, assumindo o lugar de

7 João Silvério Trevisan foi um dos editores e fundadores do jornal *Lampião da Esquina*, sendo mais um exemplo da aproximação entre o surgimento da imprensa guei e a resistência dessa minoria.

8 Segundo Aquino (1999), a imprensa alternativa era sustentada financeiramente da venda das bancas, das assinaturas e das doações de simpatizantes e associados.

Na escuridão da censura, surgiu uma luz: *Lampião da Esquina* e a imprensa alternativa (1978-1981)

homossexual sem ter que abdicar do papel de homem “de verdade” e delineando um projeto de assunção gay caracterizado por formas positivas de dizê-la. (BANDEIRA, 2006, p.36)

Os editores e fundadores do *Lampião* eram intelectuais, jornalistas e ativistas homossexuais de São Paulo e do Rio de Janeiro. Suas publicações, valiam-se da linguagem dos guetos homossexuais dessas duas cidades. Dentre os membros fundadores do periódico, estão: Aguiinaldo Silva, Antônio Chrysóstomo, Clóvis Marques, Darcy Penteado, Francisco Bittencourt, Gasparino Damata, Jean Claude Bernardet, João Antônio Mascarenhas, João Silvério Trevisan e Peter Fry.

O periódico homossexual abordava temas como sexualidade, racismo, artes, ecologia e machismo, além de empregar um vocabulário considerado impróprio e pejorativo para a heteronormatividade, como “viado” e “bixa”. O jornal tinha por objetivo, segundo Trevisan (2018), ressignificar palavras preconceituosas dirigidas contra as homossexualidades e usá-las como uma forma de aceitação e resistência. Ademais, o *Lampião* buscou quebrar paradigmas conservadores da sociedade da época, trabalhando principalmente com a conexão existente entre as minorias brasileiras. Nas palavras do ativista Green:

[...] na época não circulava uma teoria sobre as interseccionalidades das identidades e lutas ou sobre as relações e conexões entre o movimento sindical e os movimentos de feministas e de negr@s ou outros processos de lutas democráticas [...]. Ou seja, não havia no Brasil no sentido de que uma pessoa poderia ser homossexual e operária ou lésbica e negra. (GREEN, 2018, p.73)

O jornal *Lampião* possuía como característica seriedade na maneira pela qual tratava suas informações, o diferenciando, na perspectiva de Bandeira (2006), de jornais que o antecederam. As matérias das publicações mesclavam as concepções do gueto guei com os pensamentos de seu Conselho Editorial, “tratava-se de um jornal que desobedecia em várias direções” (TREVISAN, 2018, p.317), de modo a contestar o regime ditatorial, mas também as concepções tradicionais e conservadores da sociedade e do movimento de esquerda do país. No entanto, o projeto de articulação das lutas das minorias não deu certo no jornal. A união entre as pautas do movimento negro, feminista, indígena e ecológico não ocorreu. *Lampião* assumiu, predominantemente, um papel com as homossexualidades. Nessa concepção:

No seu curto tempo de vida, o *Lampião* iluminou o caminho de várias pessoas que viviam à sombra de sua própria existência. Foi importante para toda essa geração

que pôde ver que não estava sozinha, que não era louca nem doente e que existia um outro lado, uma outra possibilidade identitária. (RODRIGUES, 2018, p.242)

Lendo a seção “Saindo do Gueto” é possível perceber alguns dos objetivos da criação desse jornal. De modo geral, o intuito era proporcionar um portal de voz para os homossexuais marginalizados na sociedade brasileira, sendo os mesmos que sofriam com as agruras do preconceito e da homofobia. *O Lampião*, que a partir da edição de nº 1 passou a se intitular *Lampião da Esquina*, buscava tratar de temas considerados “secundários” para os debates políticos do período, de modo a engajar no cenário nacional essas temáticas:

Para acabar com essa imagem-padrão, LAMPIÃO não pretende soluçar a opressão nossa de cada dia, nem pressionar válvulas de escape. Apenas lembrará que uma parte estatisticamente definível da população brasileira, por carregar nas costas o estigma da não reprodutividade numa sociedade petrificada na mitologia hebraico cristã, deve ser caracterizada como uma minoria oprimida. E uma minoria, é elevar nos dias de hoje, precisa de voz. (LAMPIÃO, 1978, p. 2)

Em acréscimo ao exposto, segundo Lima, o tabloide *Lampião* realizava em suas publicações algumas notas de repúdio, que por sua vez eram semelhantes às ações relatadas anteriormente por Green sobre o grupo SOMOS:

Pequenas notas contra os atos preconceituosos da sociedade eram constantes. Assim como ataques diretos a homófobos ou quem agisse de modo politicamente incorreto (embora não se usasse tal terminologia à época) em relação aos homossexuais. (LIMA, 2001, p.

Em conformidade com Rodrigues (2010), diferentemente da imprensa gwei norte-americana, as produções de periódicos no Brasil de temática semelhante não se preocupavam com questões envoltas aos critérios estéticos do *design*. O tabloide *Lampião* não fugia a essa regra brasileira.

Com manchas gráficas pesadas, poucos claros, uma diagramação dura e de pouco inventividade, o jornal tinha como preocupação maior seu discurso verbal. Diferentemente das primeiras publicações americanas, que valorizavam o papel do design gráfico nos periódicos, no projeto gráfico do jornal *Lampião* a transgressão não foi priorizada, apesar de contar com um artista plástico entre seus editores. (Rodrigues, 2010, p. 406-407)

Na escuridão da censura, surgiu uma luz: *Lampião da Esquina* e a imprensa alternativa (1978-1981)

O *Lampião da Esquina* era realizado em forma de tabloide e constituído das seções Cartas na Mesa, Esquina, Reportagem, Tendências e Bixórdia, assim sendo: “Cartas na Mesa” era um espaço destinado a publicação de cartas dos leitores e respondidas pelos editores; a “Esquina” trazia notícias relativas à comunidade homossexual; “Reportagem” realizava entrevistas com personalidades do período, abordando temáticas sobre as minorias e o regime político vigente; havia um espaço destinado para indicações e comentários referente ao Cinema, Literatura, Música e Teatro, reunidos sob a rubrica “Tendências”; por fim, “Bixórdia” possuía um carácter humorístico, porém seu surgimento ocorreu só após a edição de número nove. Desse modo, as edições possuíam uma média de 16 a 20 páginas. É possível encontrar nas páginas do tabloide algumas charges, fotos de personalidades entrevistadas ou ensaios fotográficos de homens nus, anúncios publicitários de estabelecimentos e de divulgação dos livros publicados por alguns dos editores do jornal. Segundo Simões Júnior (2006), as impressões eram feitas em cores neutras.

Em consonância com o que já foi relatado sobre a censura, no mês de agosto de 1978, o jornal *Lampião* foi processado pelo Ministério da Justiça com a acusação de ferir as condutas morais socialmente aceitas. Referindo aos membros do Conselho Editorial, a carta entregue pela Polícia Federal dizia que os organizadores do jornal eram “pessoas que sofriam de graves problemas comportamentais” (TREVISAN, 2018, p. 323). O periódico foi enquadrado na Lei de Imprensa; segundo Trevisan, o principal argumento judicial de acusação era a reportagem escrita por ele mesmo sobre o caso do jornalista Celso Curi⁹, publicado na edição de número zero. Tanto o jornalista Curi como o corpo editorial de *Lampião da Esquina* foram absolvidos das acusações e os casos foram arquivados.

3 MOTIVOS QUE PROMOVERAM O FECHAMENTO DO LAMPIÃO DA ESQUINA E DE OUTROS ALTERNATIVOS

O fechamento dos jornais alternativos não se deu apenas por conta da repressão e da censura. Kucinski (2003) concorda com Ana Maria Nethol quando ela afirma que a im-

9 “[...] o caso do jornalista Celso Curi, que desde 1977 vinha sendo processado pelo mesmo motivo: ofensa à moral e aos bons costumes – dessa feita através de uma coluna de temática homossexual, a famosa “Coluna do Meio”, publicada diariamente no antigo jornal *Última Hora*, de São Paulo, em que se promoviam “encontros entre anormais”, segundo o promotor público”. (TREVISAN, 2018, p.324)

prensa alternativa criou um “modelo ético-político” próprio, no qual repudiava o lucro e os preceitos capitalistas, resultando na vulnerabilidade financeira. Além disso, o autor acrescenta que com o enfraquecimento do controle às mídias, a imprensa convencional poderia realizar críticas e ataques ao governo, tirando o protagonismo dos demais jornais não convencionais.

Ademais, o fim da imprensa alternativa não se dá apenas pela repressão do regime militar, mas também pelos conflitos internos existentes nos periódicos e na esquerda brasileira. Se colocado em consideração os objetivos iniciais que levaram à formação dos tabloides alternativos, é possível constatar que tais publicações surgiram como um projeto de resistência à opressão militar, com o fim de tal contexto histórico, a fundamentação de tal propósito é encerrado, diminuindo a necessidade do número de periódicos desse seguimento.

Segundo alguns autores, como Lima (2001) e Kucinski (2003), o *Lampião da Esquina* deu início a seus trabalhos com um caráter sofisticado e fortemente político, contudo passou a ter um viés cada vez mais erótico e menos crítico da sociedade em suas últimas edições, “*Lampião* [...] começou elegante e terminou pornográfico” (KUCISNKI, 2003, p. 132). Essas afirmações são baseadas no contexto histórico dos últimos anos do jornal, no qual se refere ao momento em que a sociedade estava passando pela erotização das produções midiáticas e o mercado pornográfico estava conquistando cada vez mais adeptos. Lima considera que como as produções pornográficas eram mais baratas que o *Lampião* as vendas do mesmo caíram, ou seja:

A partir daí, a imprensa homossexual brasileira foi tomada pelo pornográfico. Dezenas de publicações surgiram explorando o nu masculino. Primeiramente, disfarçadas em revistas como *Naturismo*, que pregava a vida saudável e o fisiculturismo; aprimorou-se, depois, em publicações específicas, especialmente em São Paulo. Surgiram as revistas *Gato*, *Alone Gay*, *Young Pornogay*, entre outros títulos. (LIMA, 2001, p. 4)

Nessa mesma perspectiva e com o aumento de materiais impressos com temáticas acerca das homossexualidades, o *Lampião* encerra suas atividades em julho de 1981. No que se refere às causas do fechamento do jornal, segundo Trevisan, está a fragmentação do público que acompanhava o *Lampião*. Assim, tornou-se comum os jornais, como o *Folha de S. Paulo*, realizarem matérias sobre sexualidade. Ademais, com as divergências políticas existentes dentro jornal, por conta da eclosão de manifestações ideológicas inconsonantes acerca da Anistia, do movimento homossexual, feminista e da esquerda em geral, fizeram com que se optasse pelo fim do *Lampião da Esquina*.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inferindo tais ideias expostas, é possível perceber que o regime militar proporcionou de maneira indireta a criação de novas maneiras de se realizar a imprensa. A censura, a repressão à informação e aos intelectuais da época, fizeram com que surgissem os alternativos, os quais foram de extrema importância para a história do país, possibilitando, na atualidade, a compreensão dos movimentos de luta e resistência do período.

Ademais, como foi dito ao longo do artigo, nesse mesmo contexto outros movimentos subversivos surgiram em meio à Ditadura. O SOMOS e o *Lampião da Esquina* são os exemplos tratados aqui, suas criações proporcionaram a constituição da luta articulada em prol das homossexualidades, que por sua vez, seriam no século XXI a comunidade LGBTQ+. Contudo, é compreendido que esse ensaio não trabalhou por completo todas as especificidades da formação histórica das resistências lésbicas, gueis, bissexuais, transexuais, travestis, transgêneros, intersexuais, dentre outros. O *Lampião* e o SOMOS são apenas uma parcela de uma grande luta contra o machismo, misoginia, homofobia, transfobia e o conservadorismo.

Em tese, é perceptível que os movimentos de contestação à realidade social são questionadores à ordem vigente, pois contrapõem e proporcionam mudanças significativas em meio à sociedade, inspirando sempre novas pessoas a se articularem em prol de lutas e resistências. Quando criada, a imprensa trouxe novas maneiras de se fazer e divulgar notícias. Tempos depois, no Brasil, ocorreu o surgimento dos alternativos, marcando mais uma vez as inovações acerca da história da imprensa. E nesse mesmo período, nasceu outro segmento, os tabloides de liberdade sexual, como o *Lampião da Esquina*. Em outras palavras, sempre é possível que haja um movimento insurgente dentro de outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, M. A. de. *Censura, Imprensa e Estado autoritário (1968-1978): o exercício cotidiano da dominação e da resistência*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

BANDEIRA, M. L. G. *Será que ele é?: Sobre quando Lampião da Esquina colocou as Castas na Mesa*. São Paulo, SP: PUC, 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

BARBOSA, M. *História cultural da imprensa: Brasil, 1900/2000*. – Rio de Janeiro, RJ: Mauad X, 2007.

GREEN, J. N. Forjando alianças e reconhecendo complexidades: as ideias e experiências pioneiras do Grupo Somos de São Paulo. In GREEN, J. N.; QUINALHA, R.; CAETANO, M.; FERNANDES, M. (Org.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. 1. ed. São Paulo, SP: Almeida, 2018, p.63-78.

KUCINSKI, B. *Jornalistas e revolucionários: nos tempos da imprensa*. 2. ed. ver. e ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

LAMPLÃO, Rio de Janeiro, edição experimental, nº 0, abr. 1978.

LIMA, M. A. A. *Breve histórico da imprensa homossexual no Brasil*. Biblioteca online de ciências e computação, 2001. Disponível em: http://www.bocc.ubi.pt/_esp/autor.php?codautor=606 . Acesso em: 21 mar. 2019.

PINAFI, T. Assimetrias de Poder na Militância entre Gays e Lésbicas. In: COSTA, H. (Org.). *Retratos do Brasil homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos*. São Paulo, SP: Edusp, 2010, p.333-342.

QUINALHA, R. Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro. In: GREEN, J. N.; QUINALHA, R.; CAETANO, M.; FERNANDES, M. (Orgs.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. 1. ed. São Paulo, SP: Almeida, 2018, p.15-38.

Na escuridão da censura, surgiu uma luz: *Lampião da Esquina* e a imprensa alternativa (1978-1981)

RODRIGUES, J. C. A imprensa gay no Brasil. In: GREEN, J. N.; QUINALHA, R.; CAETANO, M.; FERNANDES, M. (Org.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. 1. ed. São Paulo, SP: Almeida, 2018, p.236-253.

RODRIGUES, J. C. Os caminhos da Imprensa Gay Nacional. In: COSTA, H. (Org.). *Retratos do Brasil homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos*. São Paulo, SP: Edusp, 2010, p.403-412.

SIMÕES JR., A. C. *E havia um lampião na esquina: memórias, identidades e discursos homossexuais no Brasil do fim da ditadura (1978-1980)*. Rio de Janeiro, RJ: UNIRIO, 2006. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2006.

TREVISAN, J. S. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 4. ed, ver., atual. e amp. Rio de Janeiro, RJ: Objetivo, 2018.

EXPERIÊNCIAS DE FAMÍLIAS COM A POLÍTICA DE LICENÇA PARENTAL COMPARTILHADA DO REINO UNIDO

LETÍCIA PAIVA¹

Resumo: A partir de entrevistas com foco em vivências pessoais e familiares, foram observadas as experiências de famílias com a política de licença parental compartilhada do Reino Unido, cerca de dois anos após a implantação da medida, criada em 2015. O foco se dá em seu potencial de ampliar a participação dos pais no cuidado dos filhos e no trabalho doméstico, fomentando, desse modo, equidade de gênero. A política ainda é incipiente e, por enquanto, ainda não se mostra eficiente em atingir grande proporção de famílias, carecendo de incentivos para que mais homens decidam aderir. Entretanto, apresenta aspectos positivos para mulheres no mercado de trabalho e demonstra a disposição dos pais em participar.

Palavras-chave: Igualdade de gênero; Paternidade; Licença parental; Licença compartilhada.

1 INTRODUÇÃO

Sob a ótica das experiências práticas de famílias, a intenção deste artigo é analisar o início da implementação de uma política de compartilhamento de licença entre pais e seu potencial de fomentar a participação masculina no cuidado dos filhos e da casa, bem como de ampliar a igualdade de gênero. O foco da análise se dará na política de licença parental compartilhada do Reino Unido (que engloba Inglaterra, Irlanda do Norte, Escócia e País de Gales), implementada em 2015. Com as observações sobre a realidade britânica, se espera subsidiar eventuais discussões sobre a criação de programas de mesmo enfoque no Brasil.

Antes de partir para o modelo do Reino Unido, vale explicar qual é o cenário por trás da implantação desse tipo de mecanismo no mundo e quais distorções ele visa corrigir. De modo geral, homens e mulheres escolarizados tendem a apresentar remuneração semelhante

¹ Bacharela em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.
leticia.paiva@alumni.usp.br

ao ocupar o mesmo cargo e executar funções similares quando saem da faculdade e ingressam no mercado de trabalho. O desequilíbrio entre os salários costuma se apresentar aos 30 anos — idade em que se entende que homens e mulheres irão se casar e ter filhos, mas que, se diferenciando, mulheres serão as principais responsáveis pelo cuidado dos filhos e colocarão a própria carreira em segundo plano (GOLDIN, et al, 2017). É mais comum que elas deixem suas posições no trabalho para períodos de dedicação à família ou por conta de mudanças de trabalho dos parceiros, enquanto, nesse ínterim, homens continuem avançando na carreira.

Além disso, nesse período, gestores tendem a optar pela contratação de homens com igual formação e experiência por entenderem que as mulheres terão dificuldade para conciliar tarefas do trabalho remunerado e do lar; além de poderem, a qualquer momento, se ausentar temporariamente com a chegada de um bebê. Isso porque as demandas de dedicação aos filhos geralmente recaem nas mulheres. O reflexo dessa diferenciação nos salários fica mais evidente entre mulheres mais escolarizadas e conforme elas atingem patamares de carreira mais altos, com maior remuneração, mais responsabilidades e poder de decisão (BARTH; KERR; OLIVETTI, 2017). Assim, a maternidade — ou a hipótese da maternidade — acaba sendo elementar para o desequilíbrio de gênero no trabalho e, conseqüentemente, na desigualdade de gênero de forma mais ampla.

De modo a garantir que a concepção não signifique o sacrifício de emprego e carreira das mulheres, é recomendado que, após o nascimento dos filhos, elas tenham direito à licença maternidade remunerada — política adotada em cerca de 70 países (ADDATI; CASSIRER; GILCHRIST, 2014). No entanto, a medida é geralmente insuficiente, tendo em vista que, mesmo que não abandonem o emprego, a garantia de uma licença destinada às mães, ainda que por curto período e com baixa ou nenhuma remuneração, é empregada como fator que coloca as mulheres em desvantagem no mercado de trabalho. Considerando ainda que não raro as mulheres são dispensadas pouco depois de retornar ao trabalho (MACHADO, 2016).

Somada à carga dos cuidados com os filhos, há ainda o número de horas que as mulheres dedicam a tarefas domésticas, como limpeza, organização e preparo de alimentos — em média, ainda que elas ocupem a maior parte dos empregos de meio período, as mulheres trabalham uma hora a mais por semana do que os homens por conta dos afazeres em casa (INTERNATIONAL LABOUR OFFICE, 2016). Com o objetivo de equilibrar a balança, países como Noruega, Suécia e Alemanha adotam as licenças-paternidade e parental — essa última, destinada a ambos os genitores, que podem compartilhar o benefício. Assim, se espera tirar o peso do cuidado dos filhos das mães (ADDATI; CASSIRER; GILCHRIST, 2014).

No Brasil, existem apenas as licenças-maternidade integralmente remuneradas e obrigatórias, com duração de quatro meses, e paternidade integralmente remunerada e obrigatória por cinco dias. Isso vale para todos os trabalhadores com carteira assinada, conforme garante o artigo 7º do inciso XVIII da Constituição Federal. Pais adotivos e casais homoafetivos também têm acesso ao direito. Além disso, desde 2008, empresas cadastradas no programa Empresa Cidadã têm licença maternidade de seis meses para as mães e de duas semanas para pais, em contrapartida, os empregadores participantes recebem incentivos fiscais. O Projeto de Emenda à Constituição (PEC) 16/2017² busca abrir a possibilidade para que o período antes destinado apenas às mães possa ser repartido com o pai. Não haveria aumento da licença ou obrigatoriedade para que ambos os componentes do casal usassem o benefício.

No Reino Unido, crianças nascidas a partir de abril de 2015 podem ser acompanhadas pela mãe ou pelo pai por até 52 semanas em seus dois primeiros anos de vida. O período pode ser compartilhado da forma como for mais conveniente para os pais, permitindo que apenas um deles use todo benefício, ambos fiquem de licença ao mesmo tempo ou intercalem o período. O programa pode ser usado tanto por pais biológicos quanto adotivos, bem como por casais heterossexuais e homossexuais.

A política de licença compartilhada dá continuidade à licença parental criada em 2011 que passou a permitir que os pais usassem parte da licença de 12 meses que antes era destinada apenas às mães (KAUFMAN, 2018). Antes disso, elas tinham direito à licença maternidade de 12 meses e pais à licença paternidade de duas semanas. Essas garantias permanecem, com o acréscimo de as famílias poderem optar pela licença parental compartilhada.

A licença compartilhada britânica é, em parte, remunerada: nos quatro primeiros meses, é de responsabilidade do empregador pagar 90% da remuneração integral para o funcionário em licença; a partir de então, nos cinco meses seguintes, é remunerada pelo governo em 148,68 libras (ou 90% da renda do trabalhador, o que for menor); os últimos três meses não são remunerados. Para fazer uso do benefício, é necessário que os pais estejam trabalhando há 26 semanas para uma mesma empresa³.

2 AS EXPERIÊNCIAS DE FAMÍLIAS COM A POLÍTICA DE LICENÇA PARENTAL COMPARTILHADA DO REINO UNIDO

2 Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/129032>.

3 Informações disponíveis em: <https://www.gov.uk/shared-parental-leave-and-pay-employer-guide>.

Uma minoria de pais no Reino Unido tem usado a licença (KAUFMAN, 2018). A baixa adesão se dá, sobretudo, por questões financeiras — considerando que a licença é remunerada por período inferior à duração máxima e o pagamento realizado pelo governo está abaixo da renda média nacional, de 2,36 mil libras mensais em 2018 (O'NEIL; WEBBER, 2019). Nesse estudo, as experiências de mães e pais com as políticas de licença parental no Reino Unido, sobretudo a de licença compartilhada, são analisadas sob a ótica do comportamento doméstico de famílias e da participação de mães e pais no cuidado dos filhos — nos períodos anterior e posterior à licença, bem como durante.

Por meio de entrevistas aprofundadas com ambos os componentes de casais heterossexuais, foram acompanhadas cinco famílias moradoras de diferentes regiões do Reino Unido — Londres, East Sussex e Midlands, na Inglaterra; e Edimburgo, na Escócia — entre setembro de 2017 e janeiro de 2018. O estudo teve apoio da Agência USP de Inovação (Auspín), por meio de intercâmbio com bolsa na modalidade de empreendedorismo e inovação realizado no Centro de Estudos de Gênero da Universidade de Sussex, na Inglaterra.

Dado o baixo número de famílias que aderiram ao programa, houve certa dificuldade na captação de colaboradores — foram buscados participantes para a pesquisa em creches e maternais; via redes sociais; por meio da indicação de famílias com filhos pequenos e da apresentação da pesquisa em espaços de socialização entre famílias. Como forma de ter uma percepção inicial acerca do que pensam sobre a política e captar possíveis colaboradores, foram abordados mães e pais com bebês e, após introdução do estudo, eram feitas perguntas livres — se havia feito uso de licença maternidade ou paternidade; se conhecia a licença compartilhada; como decidiu por qual licença tirar.

Poucas famílias haviam usado a licença compartilhada ou planejavam fazê-lo. Além disso, muitas desconheciam seu funcionamento. Isso embora, regularmente, as mulheres aderissem à licença maternidade. Como exemplo, em uma tarde em que foram consultadas — de modo aleatório em espaços de socialização entre famílias no Sul da Inglaterra — onze mulheres com bebês e um homem com bebê, a totalidade não havia usado a licença compartilhada e não conhecia nenhuma pessoa que havia.

Embora não tenha caráter quantitativo ou capaz de aferir com precisão determinada tendência, essa abordagem superficial serviu para trazer algumas pistas sobre o comportamento dos pais em relação à política e às configurações de famílias que vêm aderindo. As cinco famílias acompanhadas com maior detalhamento, que haviam sido selecionadas com o único critério de terem compartilhado a licença a partir das políticas públicas existentes, se ca-

racterizavam por serem escolarizadas e de classe média. Os casais tinham idade entre 34 e 40 anos, possuíam no máximo dois filhos, haviam concluído no mínimo o ensino superior, contavam com emprego fixo, tinham renda familiar entre cerca de 2 mil e 11 mil libras. À exceção de uma das colaboradoras que caracterizava sua etnicidade como indiana, todos os entrevistados se identificam como brancos.

De encontro ao que apresentam levantamentos anteriores (KAUFMAN, 2018), o equilíbrio financeiro foi apontado como fator que pesou para que as famílias optassem pela licença parental compartilhada — entendida, muitas vezes, como um benefício que as famílias ficavam satisfeitas em ter acesso por poderem arcar. Lembrando que nos últimos três meses de licença as famílias não recebem qualquer remuneração para o indivíduo em licença. Isso significa que, caso mãe e pai optem por usar a licença ao mesmo tempo, a família passará alguns meses sem receber qualquer renda formal.

Essa preocupação influenciou a decisão de Amelia⁴ e Harry — ela professora universitária e ele funcionário administrativo da mesma universidade — sobre a quantidade de licença a tirar. Amelia tirou sete meses de licença (um deles, foi um mês antes de a filha do casal, Lilo, nascer, por conta de alterações na data prevista para o parto) e Harry tirou dois meses; com isso a filha foi para a creche aos nove meses de idade, antes do que os pais gostariam e enquanto sua alimentação era baseada principalmente no aleitamento materno. Amelia conta:

Em um mundo ideal, se eu pudesse ter pegado nove meses e Harry pudesse ter feito três meses [em seguida], isso seria ótimo. Mas quando você passa nove meses [em licença] e não está ganhando nenhum dinheiro, apenas não faz sentido fazer isso, realmente.

Oliver, pai de dois filhos, de 3 anos e 1 ano na época das entrevistas, tirou um mês de licença ao mesmo tempo em que a esposa, Emily, após o nascimento do bebê mais novo. Eles passaram juntos o último dos doze meses, sendo que Emily se beneficiou do restante. Segundo Oliver, um mês foi suficiente e o máximo que conseguiria arcar financeiramente:

Definitivamente foi tempo suficiente. Eu acho que se não fosse não remunerada nós teríamos feito mais, mas foi um grande bônus ter aquele tempo juntos (...). Nós vimos como um bônus tirar qualquer período de tempo, então não havia nenhum sentimento de que eu gostaria de ter mais tempo do que isso.

⁴ Todos os nomes de pais e mães apresentados são fictícios, não correspondendo aos dos participantes do estudo.

Por algumas vezes, ele caracterizou como um privilégio a possibilidade de, como pai, tirar licença superior às duas semanas de licença paternidade e de poder usá-la ao mesmo tempo que a parceira — benefício que não teve quando do nascimento da primeira filha, Elsa, anterior à legislação. Outros colaboradores também entendem a possibilidade de tirar licença como um benefício que, felizmente, podem arcar, como Jack relata:

Nós [a esposa, Poppy, e ele] decidimos que valeria fazer isso mesmo que nenhum de nós fôssemos pagos por alguns meses, porque podemos arcar e porque eu apos-
to que é algo que eu ou nós não vamos nos arrepender de termos feito.

Tanto Oliver e Emily, quanto Jack e Poppy, aproveitaram as semanas de licença em conjunto para viajar “como uma família”, como descrevem. Moradores de Londres e com cargos em grandes bancos na capital inglesa, Jack e Poppy, com um filho de 7 meses na época, planejavam tirar a licença juntos por oito semanas, ao final do período de 10 meses em que Poppy se dedicou ao bebê — para viabilizar o período, ela precisou somar suas férias. A ideia era usar seis semanas daquele período em uma viagem em família, como explica Oliver:

Nós vemos [a licença] como uma grande oportunidade de passar esse tempo jun-
tos, porque provavelmente não teremos a chance para nós três passarmos tanto
tempo juntos e também de fazer algo que nós provavelmente não seremos capazes
de fazer quando Andy for uma criança e estiver engatinhando ou correndo — isso
seria muito mais difícil de fazer, então pensamos que seria uma ótima coisa para se
fazer agora.

Mesmo com a possibilidade de dividir a licença entre os parceiros, nesse modelo as mulheres costumam usar a maior parte do tempo ao qual o casal tem direito. É comum que elas usem a totalidade da licença. No Reino Unido, o mais comum é que as mães se ausentem do trabalho para cuidar dos filhos e há resistência quando essa ordem é ligeiramente invertida (DERMOTT, 2001). Alguns fatores — biológicos, sociais e de acordo com as particularidades de cada composição familiar — aparecem no discurso de mães e pais para justificar a decisão. Há a preocupação em estar com o bebê durante os primeiros meses por conta da amamentação e da própria recuperação do corpo materno após a gestação e o parto. Elas também apontam a vontade de acompanhar cada momento do filho em seu primeiro desenvolvimento, preocupação em estarem distantes e até certo sentimento de ciúmes ao vislumbrar a hipótese de voltar ao trabalho enquanto os parceiros ficam encarregados dos cuidados.

Os sete meses que Amelia tirou foram tempo inferior ao da maioria de suas colegas e familiares no Reino Unido, conforme relatou. Outra participante do estudo, Lily, uma advogada de Midlands, tirou menos tempo (14 semanas) enquanto o parceiro, John, usou o período restante até completar um ano de licença. Inicialmente, o plano de Lily era usar seis meses de licença, mas, aborrecida de ficar em casa e temendo ser alocada em outra posição na empresa em que trabalha caso ficasse fora pelo tempo previsto, acabou voltando ao trabalho antes. Dentre as famílias acompanhadas, a de Lily e John foi a única em que a mãe usou menos tempo de licença em relação ao pai. Ela relata as reações ao voltar ao trabalho:

Eles [no trabalho] ficaram surpresos quando eu disse que "posso voltar antes?". É raro. Haviam outras duas pessoas em licença na mesma época que eu e ambas tiraram um ano. É o que as pessoas geralmente fazem. Então foi considerado muito raro que eu quisesse voltar ao trabalho quando quis. Eu recebi muitos comentários sobre isso. Pessoas pensavam que eu estava com depressão pós-parto e eu estava "não, estou bem". Pessoas perguntavam por que eu queria dividir a minha licença maternidade — era a minha licença maternidade — e por que eu a compartilharia. Algumas pessoas acharam que tudo era porque John queria ficar com o bebê, eles acharam que... você sabe "ele é um homem, por que ele quer ficar com o bebê em casa?". Eu recebi, diretamente, muitos comentários sobre isso. Pessoas me perguntavam que coisa estranha a se fazer ou "por que você não pegaria um ano inteiro?"

Embora exista privilégio estabelecido a qualquer genitor, o compartilhamento da licença parental é, frequentemente, entendido como uma forma de tirar parte da licença que seria da mãe por princípio e transferi-la ao pai. Atrelar a licença parental à licença maternidade — isto é, diminuir a licença das mães de acordo com o período que os pais tiram, como uma espécie de transferência — demonstrou-se, em experiências documentadas na literatura sobre o tema, ineficaz para ampliar a participação dos pais na adesão ao benefício (O'BRIEN, 2009). Os pais frequentemente usam quando têm alguma espécie de contrapartida ou quando o fato de exercerem o direito não altera de forma significativa o benefício obtido pelas parceiras. Na Suécia, em 1974 foi instituída a licença de 6 meses sem prioridade de gênero, abrindo a possibilidade de tanto a mãe quanto o pai fazerem uso; o período foi aumentado para cerca de um ano em 1980. Em 1995, como forma de incentivar o compartilhamento da licença, foi criada a necessidade de que, cada um dos genitores usasse ao menos um mês da licença; em 2002, esse número aumentou para dois meses e, em 2008, passam a ser dados descontos em impostos para quem divide a licença. O resultado é que, em 1974, 0,5% dos pais usavam a licença; em 2010, eram 23% (DUVANDER; JOHANSSON, 2012).

Entre os pais observados nesse estudo, havia, em suas palavras, preocupação quanto a estabelecer divisões de trabalho e de cuidado dos filhos igualitárias entre homens e mulheres, embora nem sempre isso ocorresse na prática. Comparando com o que viam nas gerações anteriores, acreditam ser pais mais presentes. Sobre a questão, Oliver comenta:

Nossos pais [mãe e pai] são de uma geração anterior, em que os pais [apenas o pai] eram um pouco mais distantes — todos os meus colegas que têm filhos agora sentem que são mais próximos de seus filhos. Meu pai costumava chegar em casa tarde e, sim, nós fazíamos coisas juntos, mas era mais como se fosse um grande evento. É mais natural para minhas crianças e eu, nós passamos bastante tempo juntos. Eu sinto que tenho mais afeto com meus filhos do que tinha com meu pai.

Esses homens procuram se afastar de um padrão masculino alheio à vida doméstica. Em suas falas, demonstravam desejo de participar mais. Segundo afirmam, caso pudessem trabalhar menos para estar mais tempo com os filhos, certamente aceitariam — se as finanças não fossem afetadas. O fato de trabalharem longas horas, restando pouco tempo de convivência com a família, era um motivo de ressentimento — a sensação é de que perderiam o desenvolvimento das crianças. Trabalhando durante todo o dia, Jack consegue passar 20 minutos com o filho recém-nascido pela manhã e, “se tiver sorte”, uma hora à noite antes de o menino ser colocado para dormir. Ele relata:

Talvez se eu não o ver [meu filho] por uma noite, porque eu estava trabalhando, e não o ver de manhã eu vá olhar para ele e pensar “Deus, ele está mudado”, principalmente nessa idade, em que ele muda o tempo todo.

Segundo Jack, ele parou de colocar a carreira como prioridade, já que minutos a mais no trabalho podem comprometer seu contato com o filho. Conforme conta, os finais de semana, quando não está trabalhando, são o período em que consegue passar mais tempo com o filho: “Eu não pratico esportes com amigos, não saio para socializar sozinho nem nada do tipo. Somos apenas nós três nesses dois dias da semana”. Como quase a totalidade do seu tempo com o filho é junto com a parceira, ele afirma não se sentir completamente seguro para passar mais do que poucas horas sozinho com o menino em casa. Com isso, ainda que ele esteja presente e disponível para participar, a presença feminina é requerida.

Diferentemente das mulheres, em que o fato de usar a totalidade da licença é entendido como natural no ambiente de trabalho e compartilhar por vezes soa como descaso da parte delas, os homens que optam por tirar licença acima do piso se destacam positivamente

no ambiente de trabalho. No trabalho, Jack recebeu parabenizações pela escolha, segundo conta:

É algo bastante novo e é engraçado porque um número de pessoas me disse que era muito legal que eu fizesse isso, porque muitos pais não fazem (...) E continuavam a me dizer que agora eu poderia ser um estudo de caso para incentivar outros pais.

A atitude é vista como uma legítima preocupação com os filhos, típica de um bom pai — percepção que se mantém tanto quando a licença é curta quanto quando mais longa (FLEISHCHMANN; SILVERDING, 2015). Nesse sentido, o apoio dos pares é ingrediente de incentivo para que os pais resolvam usar o benefício, seja porque passam a conhecer seus direitos seja porque observam experiências de colegas e como eles foram recebidos no trabalho (DAHL; LØKEN; MOGSTAD, 2014) — Oliver resolveu usar ao benefício após um colega do trabalho fazer a opção.

Outro fator apontado pelos homens para que os pais compartilhem a licença é o fato de ser um benefício determinado por lei, e não um acordo negociado com o patrão. Estar estabelecido, de forma geral para o Estado, que os pais contam com aquele direito, não sendo legal empresas o negarem aos seus funcionários, é entendido por eles como uma garantia — e, assim, um impulso — para tirarem licença sem prejuízos diretos. Todos os pais acompanhados concordam nesse ponto. Jack observa:

Se eu apenas chegasse para o meu chefe e dissesse “eu gostaria de ficar dois meses fora e passear com a minha família”, ainda que ele dissesse que eu poderia eu sentiria estar fazendo algo que iria arranhar minha carreira.

Durante o período em que estão fora do trabalho, as mulheres acumulam funções domésticas, relacionadas ou não ao novo bebê. Ao permanecer mais horas no ambiente doméstico do que seus parceiros, executam mais funções de limpeza, arrumação e preparação de alimentos — de modo geral, elas passam a preparar as refeições e a lavar mais as roupas. A justificativa, tanto de homens quanto de mulheres, é de que, ficando em casa, as mulheres teriam mais tempo para as tarefas, mesmo que estejam cuidando do bebê. Ao mesmo tempo, elas acabam se ocupando de várias tarefas para se sentirem ativas. Quando a lógica é invertida — os homens passam tempo sozinhos em licença, por exemplo —, eles observam os desafios de combinar o trabalho doméstico com o cuidado dos filhos. Lily, a advogada que retornou após quatro meses de licença, comenta acerca dos planos do parceiro sobre a licença:

Ele me disse que faria todo tipo de coisas quando estivesse de licença, como pintar o quarto dos fundos, arrumar o jardim e fazer um curso online, mas nada disso aconteceu. Eu penso que ele achava que seria muito mais fácil.

Ainda que os parceiros demonstrem disposição para dividir trabalhos e compartilhar problemas, há queixas das mulheres de que são geralmente elas as responsáveis por gerir as demandas domésticas, o que acarreta estresse quando sentem que os companheiros não estão suficientemente preocupados ou empenhados. É o caso observado com Olivia, que vive em Edimburgo, com o parceiro Charlie e o único filho, na época da entrevista com seis meses. A licença deles foi dividida com 8 meses para Olivia e 4 meses para Charlie. Segundo Charlie, as tarefas são geralmente executadas após definição de Olivia. Sobre essa divisão, ela diz:

É bastante estressante ser novos pais e eu acho que discutimos porque às vezes eu sinto que eu faço muito do raciocínio sobre o que precisa ser feito ou que eu estou cuidando mais do bebê (...) Eu sinto que não encontro tempo e estou sempre pensando em todas as outras coisas que precisam ser feitas.

Após meses fora do trabalho — em períodos que frequentemente atingem ou beiram um ano —, há enorme vontade por parte das mulheres de retomar as atividades remuneradas, conforme relatam as participantes. Lily sobre seu desejo de retomar suas funções fora de casa: “Eu estava ficando muito entediada em licença. Eu queria voltar [ao trabalho] porque achava que seria muito mais estimulante mentalmente e estava ansiosa”. Optando por retornar em jornada reduzida, Emily tem experiência semelhante:

Quando você passa um ano fora fazendo nada além de lavar, cozinhar e falar com um bebê... Eu estava bastante pronta para voltar ao trabalho apenas para mudar de cenário e usar meu cérebro novamente.

No retorno, há uma série de questões relatadas pelas mulheres, que passam por mudanças organizacionais e corporativas para as quais não estavam preparadas ou dificuldades de conciliar a rotina anterior à maternidade com a existência de um bebê a ser cuidado. Aqui, entra um fator que ajuda a explicar porque as mulheres, além dos indicativos já mencionados, tendem a adiar o retorno ao trabalho: a amamentação. No Reino Unido, as mulheres amamentam em média por menos tempo do que em outros países europeus, em grande medida por conta das suas rotinas de trabalho — um terço amamenta durante os seis primeiros

meses de vida do bebê (período mínimo indicado pela Organização Mundial de Saúde) e 0,5% por um ano (MCANDREW; THOMPSON, 2010).

Para dar conta de continuar amamentando, caso voltem a trabalhar antes de o bebê completar um ano, elas precisam ser capazes de tirar e armazenar o leite no trabalho. Nem sempre essa é uma alternativa viável e confortável para as mulheres, que acabam estendendo seu período com os filhos para amamentar durante o primeiro ano de vida. Frequentemente, retornar ao trabalho significa também a necessidade de buscar uma creche para a criança. No Reino Unido, os custos médios de uma creche para bebês de até dois anos podem chegar a 9,1 mil libras por ano, considerando preços de Londres⁵.

Em alguns casos, pode, inclusive, ser mais eficiente financeiramente que um dos adultos deixe de trabalhar para que a família não precise arcar com os custos de uma creche. Ou, o que é mais comum, que a jornada de trabalho seja reduzida para limitar o número de dias em que um serviço de creche se faz necessário. Após o fim do período de licença de Charlie e Olívia, o casal planejou voltar ao trabalho em ritmo alternativo, com cada um trabalhando por quatro dias durante a semana — desse modo, cada um poderia cuidar do bebê por um dia e, em um terceiro, ele ficaria com os avós, reduzindo para dois o número de dias necessários na creche.

As mulheres são, geralmente, as primeiras candidatas a reduzir sua jornada de trabalho para cuidar dos filhos. Foi o caso de Emily, depois do nascimento da primeira filha, ela passou a trabalhar três dias por semana em seu emprego, ficando os outros dois dias com a filha. Segundo conta, ela queria participar ativamente dos primeiros anos da vida filha, bem como de sua educação, por isso optou por não seguir trabalhando em tempo integral. Quando o segundo filho nasceu, continuou com o regime parcial.

O marido e ela trabalham em uma mesma empresa e, na época da primeira gestação, ocupavam cargos hierarquicamente semelhantes — a remuneração também era equiparada entre ambos. Após os dois períodos de licença, em que deixou de receber ajustes salariais ou eventuais promoções, seu salário se distanciou de seu marido; além de, evidentemente, ela ter tido remuneração reduzida proporcionalmente à diminuição de sua carga horária de trabalho. Emily conta sobre a frustração de não conseguir exercer o seu trabalho como antes — ela costumava ser gerente de um setor — e precisar equilibrar todas as responsabilidades:

5 Estimativa disponível em: <https://www.ft.com/content/5eca0294-3b4c-11e9-b72b-2c7f526ca5d0>

Quando voltei após a segunda licença, eu sentia que não queria trabalhar meio período se não fossem me levar a sério, então eu tive que forçar minha entrada em alguns projetos. Eu sentia que não estava usando minhas habilidades. Eu tive filhos, não perdi meu cérebro, eu sou uma pessoa completa.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com implementação recente, a política de licença parental compartilhada do Reino Unido se mostrou insuficiente para, por si só, atingir número significativo de famílias e ter impacto significativo no quadro de desigualdade de gênero do país. Seu potencial de incentivar a participação dos homens no cuidado dos filhos e nos trabalhos domésticos ainda é incipiente — para tanto, seriam necessários outros incentivos, como benefícios direcionados a casais que compartilham a licença, como tempo extra ou bônus fiscal, vistos em países que tiveram sucesso nessa seara.

Ainda assim, as experiências das famílias participantes do estudo ressaltaram a vontade dos pais por maior participação. O perfil das famílias entrevistadas demonstrou que um impeditivo relevante é o fator financeiro, já que a licença não é inteiramente remunerada. Além disso, as carreiras das mulheres são as geralmente escolhidas para serem pausadas após a chegada de um bebê, havendo certa resistência para mudar a lógica de que a licença é direito apenas materno; no retorno, elas encontram dificuldade para se recolocar e são criticadas se optam por dividir o período com os parceiros. A política foi positiva para as famílias observadas, mas ainda não representa impactos visíveis em larga escala, logo estudos de longo prazo seriam necessários para acompanhar a evolução sua evolução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADDATI, L.; CASSIRER, N.; GILCHRIST, K. *Maternity and paternity at work: Law and practice across the world*. Genebra: International Labour Office, 2014.

BARTH, E; KERR, S.P.; OLIVETTI, C. *The Dynamics of Gender Earnings Differentials: Evidence from Establishment Data*. The National Bureau of Economic Research, 2017.

BRASIL. Senado Federal. Proposta de Emenda à Constituição nº 16, de 2017. Altera o § 1º art. 10 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias, para dispor sobre a licença-maternidade compartilhada. *Diário do Senado Federal*, nº 50, 27 de abril de 2017, pp. 176-184. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/129032>. Acesso em junho de 2019.

DAHL, G. B.; LØKEN, K. V.; MOGSTAD, M. Peer effects in program participation. *American Economic Review*, Vol. 104, 2014.

DERMOTTI, E. New fatherhood in practice? Parental leave in the UK. *International Journal of Sociology and Social Policy*, Vol. 21, No. 4/5/6, 2001.

DUVANDER, A.; JOHANSSON, M. What are the effects of reforms promoting father's parental leave use?. *Journal of European Social Policy*, Vol. 22, 2012.

FLEISHCHMANN, A.; SILVERDING, M. Reactions toward men who have taken parental leave. Does the length of leave matter?. *Springer Science+Business Media* New York, 2015.

GOLDIN, C.; KERR, S.P.; OLIVETTI, C.; BARTH, E. The Expanding Gender Earnings Gap: Evidence from the LEHD-2000 Census. *American Economic Review: Papers and Proceedings*, 2017.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION (ILO). *Women at work: Trends 2016*. Genebra: International Labour Office, 2016.

Experiências de famílias com a política de licença parental compartilhada do Reino Unido

KAUFMAN, G. Barriers to equality: why British fathers do not use parental leave. *Community, Work & Family*, vol. 21, 2018.

MACHADO, C.; PINHO NETO, V. *The Labor Market Consequences of Maternity Leave Policies: Evidence from Brazil*, 2016. Disponível em: https://portal.fgv.br/sites/portal.fgv.br/files/the_labor_market_consequences_of_maternity_leave_policies_evidence_from_brazil.pdf. Acesso em junho de 2019.

MCANDREW, F.; THOMPSON, J. Fellows L et al. *Infant Feeding Survey 2010*. NHS Health and Social Care Information Centre, 2012.

O'BRIEN, M. Fathers, parental leave policies, and infant quality of life: International perspectives and policy impact. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 624, No. 1, 2009.

O'NEIL, J.; WEBBER, D. *Average household income, UK: Financial year ending 2018*. Office for National Statistics, 2019.

SHARED Parental Leave and Employer Guide. <https://www.gov.uk/shared-parental-leave-and-pay-employer-guide>. Acesso em junho de 2019.

WARWICK-CHING, L. Childcare costs rise steadily across the UK. *Financial Times*, 28 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://www.ft.com/content/5eca0294-3b4c-11e9-b72b-2c7f526ca5d0>. Acesso em junho de 2019

A CENA DAS MINAS: DINÂMICAS DE GÊNERO NAS CENAS MUSICAIS DO PUNK E DO HARDCORE EM SÃO PAULO

LETÍCIA NOGUEIRA SOUSA¹

Resumo: Tendo em vista a história do punk e hardcore em São Paulo, bem como as transformações ocorridas na contemporaneidade diante de um cenário de manifestação e contestação cada vez maior em torno das demandas sobre as questões de gênero, esse artigo pretende examinar a cena musical que se estrutura em torno do evento Maria Bonita Fest, festival cultural realizado por mulheres ligadas ao punk e ao hardcore em São Paulo. A partir desse estudo de caso, tenta-se compreender como as cenas punk e hardcore, que se pretendiam contestadoras em sua origem, acabam por reproduzir estruturas de opressão da sociedade. Nesse sentido, a proposta é perceber como as mulheres e outros grupos subalternizados são incorporados (ou não) nesses espaços, e quais são as estratégias possíveis desenvolvidas por esses grupos a fim de reivindicarem um lugar dentro desses movimentos, formando uma cena das “minas”.

Palavras-chave: Cenas Musicais; Identidade; Gênero; Punk; Hardcore.

1 INTRODUZINDO O OBJETO

No primeiro momento do artigo apresentaremos a cena² punk e hardcore comum, a fim de apreender quais características desses espaços fizeram com que houvesse uma articulação para a formação de uma cena de minas, observando como as mulheres e outros grupos subalternizados são incorporados (ou não). Posteriormente, apresentaremos as mulheres com relação a essa cena padrão, levando em consideração como se colocam as dinâmicas de gênero e raça. Por fim, adentraremos a cena das minas do punk e hardcore em São Paulo, observando como essa se configura utilizando de artefatos da cena comum para contestar a pró-

1 Graduada no Bacharelado em Ciências e Humanidades do Centro de Engenharia, Modelagem e Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal do ABC.
sousa.leticia@aluno.ufabc.edu.br

2 Will Straw entende “cena como as esferas circunscritas de sociabilidade, criatividade e conexão que tomam forma em torno de certos tipos de objetos culturais no transcurso da vida social desses objetos”. (JANOTTI JÚNIOR, 2012, p. 9).

pria cena em si como a sociedade em geral. Analisaremos as dinâmicas identitárias ligadas ao gênero e a racialidade a partir de ações político-culturais alternativas que rompam com padrões tradicionais do punk e hardcore no Brasil, marcadas pela presença majoritária de homens e no hardcore principalmente homens brancos.

Para tal, por intermédio da etnografia, analisaremos a cena musical do Maria Bonita Fest que se configura como uma coletiva punk e hardcore antifascista, feminista, com ênfase na cultura *underground*³. Uma coletiva, ou coletivo “é um campo de troca privilegiado, uma concentração de encontros de intensidade distinta”. (MIGLIORIN, p. 309, 2012). Nesse contexto, O MBF refere-se a uma organização coletiva que visa, empoderar e visibilizar as mulheres na cena contracultural. Dessa forma, foram realizadas algumas visitas de campo em eventos impulsionados pelo Maria Bonita Fest, que tem formato itinerante, com edições intermitentes⁴, a fim de perceber as dinâmicas da cena musical *in loco*. O trabalho de campo é de grande importância, pois a experiência da observação participante permite captar a percepção do nativo, essencial para uma visão completa do universo dos mesmos (URIARTE, 2012, p. 4).

No dia 10 de março, compareci ao ensaio da banda Gulabi, e segui com elas até a “Marcha de Mulheres da Periferia”. Já no dia 13 de abril, estive no lançamento da demo “Pistolar Y Pogar”, da banda Lili Carabina e por fim, no evento “Punk pelo espaço do saber” no dia 25 de maio. As entrevistas ocorreram pessoalmente durante o campo e por meio digital, as entrevistadas foram mulheres cisgênero participantes das cenas em questão que escolheram a forma que gostariam de ser citadas na pesquisa.

As entrevistadas foram as integrantes da banda *Gulabi*: Caroline Rocha (Baixista), May (Baterista), Pogs (Guitarrista), também as organizadoras do Maria Bonita que participam da mesma banda, Maia (Vocalista/Baixista Lili Carabina), Cibele (Vocalista). Da banda *Lili Carabina*, Júlia (Guitarrista) e Maia. As entrevistas duraram em média quarenta minutos. Ademais, por meio digital, entrevistei a banda *Charlotte Matou Um Cara* e individualmente a Nina, guitarrista da mesma banda, do mesmo modo entrevistei a banda *Sapataria* e

3 A palavra *underground* pode ser traduzida como “abaixo do solo”, “subterrâneo”, esse universo consiste em ser contrário a ideologia do amplo consumo, divulgando seus conteúdos de forma alternativa. (FILHO; JANOTTI JUNIOR, 2006, p. 8-9).

4 Durante o período de pesquisa (out./2018 a ago./2019) não ocorreram eventos especificamente do Maria Bonita Fest, pois a coletiva estava se organizando de outras formas, trabalhando no tributo à banda *Bulimia*, que no momento está na fase de mixagem e masterização.

também a Cah, guitarrista das bandas *Bandido da Luz Vermelha*, *Matricis* e *Punho de Mabin*.

O conceito de cenas musicais nos permite analisar o objeto de pesquisa em questão, os discursos que o percorre ou percorreram para que tenha surgido a necessidade da articulação feminina contestando espaço, a partir disso, possibilitando discutir a ação das mulheres e mulheres negras nesses ambientes através das suas clivagens de gênero e de raça.

Luciana Xavier Oliveira (2018) faz uma colocação no que tange as cenas musicais, que acredito ser fundamental para as cenas que estamos tratando aqui, destacando a importância de se analisar as cenas como processos que se desenvolvem e se reconfiguram a partir de interesses, práticas, compromissos, identidade e aspirações diferentes (OLIVEIRA, L., 2018, p. 32) para que assim sejam compreendidas da melhor maneira, também como uma oportunidade para a configuração de um circuito alternativo produtivo e como uma estratégia político-cultural independente, que se propõe a ser um espaço para a afirmação e visibilidade das mulheres, para discutir questões de gênero e poder, tanto dentro da cena punk, quanto na sociedade em geral.

2 ENTENDENDO O PUNK E O HARDCORE

Segundo o consenso de vários autores, o punk teve grande repercussão inicial na Inglaterra, por volta da década de 70, diante de um cenário de crise e desemprego (KEMP 1993; BIVAR, 1994; CALAFA, 1996; NETO, 2004; ROSSETTI e JUNIOR, 2015; VIEIRA, 2016). A música tinha uma postura agressiva, violenta, no modo de execução e criação das letras, sem contar com o visual que também agredia a sociedade acostumada com o movimento anterior, o hippie. Como observa Gumes, em seu artigo *Marcas Sonoras Juvenis* (2004):

O país vivia em recessão e sem espaço para a juventude, principalmente a dos subúrbios operários ingleses, excluída do sistema. A Inglaterra “sem futuro” tornou-se o ambiente propício para trazer à tona uma identidade juvenil, ancorado por um novo tipo de música: o punk rock. Dando um basta ao slogan paz e amor, em 1976, o Movimento Punk vociferava slogans como “No Future” ou “Faça Você Mesmo”, e fomentou uma nova onda rebelde e um novo mercado de consumo: o independente. Em garagens, galpões, no fundo do quintal surgiam bandas (Sex

Pistols, Clash), fanzines⁵ (Sniffing Glue), revistas, dando voz às ideias anarquistas. (GUMES, 2004, p. 8)

Com relação ao hardcore, seu surgimento se deu a partir da necessidade de aprimorar o punk nos anos 1980, que estava sendo desvirtuado pela mídia, que os correlacionavam somente com a “moda” ou como jovens violentos e perigosos. Algumas bandas foram para grandes gravadoras, essas foram chamadas de “traidoras do movimento”, daí em diante, com o título de “New Wave” e em colaboração com a mídia, o que antes era punk foi vendido com esse novo nome (BIVAR, 1982 p.76). O punk ressurgiu no fim dos anos 1980 mais politizado, mais próximo do anarquismo, com isso, aparece o hardcore, que pode ser considerado uma vertente do punk, sobre o mesmo aponta Caiafa:

A força com que, em 81, o punk reaparece (bandas por toda parte, em todo o mundo) faz apostar numa potência sua de renovar inesperadamente o desafio. E o som agora é muito mais rápido, com músicas brevíssimas. É o hard-core. (CAIAFA, 1995, p. 10).

É importante ressaltar que em algumas vertentes o punk está associado a corrente anarquista que “rompe com o governo constituído e prega a igualdade entre os homens, ou seja, parte do princípio de igualdade, no qual todos exercem a cidadania e são responsáveis pelo seu espaço na sociedade com direitos e deveres” (O'HARA, 2005, *apud* ROSSETTI e JUNIOR, 2015, p. 8-9). Mesmo com essa ideologia, o punk e o hardcore, acabam por reproduzir muitas vezes o que está imposto na sociedade em suas cenas. Maia, organizadora do Maria Bonita Fest, uma coletiva punk hardcore que se define como antifascista, feminista, com ênfase na cultura *underground* afirma:

Por mais que o meio bata tanto na tecla de ser libertário, anarquista esquerdista e pá, pá, pá, cê vê a mesma ignorância em relação à etnia, e identidade de gênero e gênero, do que o resto da sociedade brasileira, apesar de ser um espaço que se denomina conscientizado, politizado, de esquerda, e tal. (Maia, organizadora do Maria Bonita Fest, Vocalista da banda *Gulabi*, Baixista da banda *Lili Carabina*, 2019)⁶.

5 Dentro da contracultura é comum a produção de “fanzines” (revista de fãs). Feitos de forma independente tem por intuito manifestar ideias e compartilhá-las.

6 Informação Verbal: Conversa com pesquisadora por redes sociais. Marcas de oralidade foram mantidas.

Cibele, também organizadora do Maria Bonita Fest e vocalista da banda *Gulabi*, ao falar de como surgiu o Maria Bonita, explicita as estruturas machistas da cena e que essas influenciaram para a articulação das mulheres buscando criar nessa mesma cena um espaço de mulheres, para que assim, possam abordar suas questões, participar ativamente e sentir-se bem em um ambiente que antes, mesmo que de maneira enrustida, as oprimiam.

A cena é machista, ela tanto é que foi daí que surgiu a Maria Bonita, tava toda vez assim em um espaço onde você tinha abusador, estuprador, desfilando pelo lugar, isso é revoltante sabia, porque enquanto eles estão ali cumprimentando todo mundo, os *brothers* deles, as mulheres que foram vítimas de certos abusos e assédios e etc, estão em casa deixando de participar de um espaço de discussão, de troca de ideias, e de lazer também, estão em casa, ou não sei onde, deixando de participar dessa cena com a qual ela se identifica porque elas não querem trombar um cara que foi zoadado de alguma forma com elas. Então isso pra nós é super-revoltante, e foi por isso que a gente cansada desse tipo de situação criou o Maria bonita, pra fazer do nosso jeito pra ser bem pé na porta assim, esses caras não vão entrar. A gente não proíbe que homens participem, mas eles têm que saber qual é o lugar deles que definitivamente não é na frente, as mulheres são na frente, é isso. (Cibele, organizadora do Maria Bonita Fest, vocalista da banda *Gulabi*, 13, abr. 2019).⁷

3 MULHERES NA CENA PUNK E HARDCORE

Após a leitura de obras que tratam de ambas as cenas, nota-se uma insuficiência nas discussões sobre a presença de mulheres. Há a possibilidade de que elas estivessem sendo colocadas no coletivo quando se tratavam dos “jovens”, outra possibilidade seria que elas foram vistas como “minas dos caras”, e não como parte do movimento, como cita Marques (2013, p. 6):

Dentro do punk, as associações com o que é definido como masculino, em nossa sociedade, ficam ainda mais visíveis: a música e o visual são extremamente agressivos, punk tem a ver com violência, com choque, com enfrentamento; essas características foram em nossa ocidentalidade, forçadas e reforçadas como ligadas ao que é masculino. Não era de se estranhar, portanto, que, no início do punk e ainda nas décadas de 1970 e 1980 surgissem poucas mulheres na cena. (MARQUES, 2013, p. 5)

7 Informação Verbal: Entrevista com pesquisadora pessoalmente. Marcas de oralidade foram mantidas.

Para Wivian Weller em seu artigo *A presença feminina nas (sub) culturas juvenis* (2005) ao tratar da invisibilidade da presença feminina nesse contexto, a autora questiona se o sexo feminino realmente forma uma minoria no movimento hip hop, em outros movimentos estético-musicais, como o punk, ou em outras formas associativas como as galeras ou gangues. Ela também faz uma leitura que possibilita que a invisibilidade feminina possa ser relacionada com a forma em que algumas culturas juvenis são vistas como protesto e resistência, e as culturas juvenis femininas “parecem” não demonstrar esse tipo de atitude. Já para a autora Addie Shrodes em *The ‘Race Riot’ Within and Without ‘The Grrrl One’; Ethnoracial Grrrl Zines’ Tactical Construction of Space* (2012) com o surgimento e domínio do hardcore nos anos 1980 o feminino no punk foi cada vez mais marginalizado:

O assédio sexual e as provocações não eram incomuns quando as mulheres tocavam em bandas (Meltzer, 9). Para o público, a estética de dança “moshing” do punk hardcore, durante a qual os participantes se chocam violentamente, especialmente expulsando as mulheres. Moshing muitas vezes relegou os membros do público feminino para o lado de fora durante os shows hardcore de punk - o que exemplifica como artistas masculinos e uma estética masculina começaram a dominar a cena punk. (SHRODES, 2012, p.20).

Ribeiro, Costa e Santiago no que diz respeito a invisibilidade da mulher no punk dizem que:

O que foi notório no início dos anos 1990 é que as relações de gênero na cultura punk em si não foram problematizadas e acabaram reproduzindo desigualdades que, em tese, deveriam ser contestadas. A prova disso é uma maior quantidade de garotos do que garotas nessa cena. (RIBEIRO; COSTA; SANTIAGO, 2012, p. 228).

Segundo Butler (2011), em diálogo com Beauvoir, a categoria “mulher” se refere a uma ideia histórica e não um fato natural, o que salienta nitidamente a distinção entre o sexo, como uma realidade biológica, e o gênero, como uma interpretação cultural ou significação dessa realidade. A construção de gêneros e sexualidades, segundo Louro (2008), se dá por meio de várias aprendizagens e práticas, produzidas por um conjunto abundante de instâncias socioculturais, de maneira explícita ou ilusória, em um processo inacabado. Sendo assim, gêneros e sexualidades são construções históricas, culturais e sociais. O homem branco heterossexual ficou em posição de ter o poder da verdade sobre os demais, como afirma Mélló (2012, p. 199) “a heterossexualidade é o modelo de normalidade. Fora desse modelo temos patologi-

as: um corpo mal tatuado pela natureza ou um ser que deseja mudar a tatuagem natural”. As mulheres, assim, são convertidas em um segundo sexo, enquanto gays, lésbicas, bissexuais são compreendidas como sexualidades desviantes.

Muitas vezes eu chego no rolê⁸ e eu e a minha outra amiga, guitarrista da *Gulabi*, e a baterista, muitas vezes nós somos as únicas lésbicas no rolê, e sabe, por que é assim? Tem bastante gente LGBT que gosta de punk, então por quê? Cadê essas pessoas? Por que elas não vêm pro rolê? E mulheres também, pessoas negras, em vários rolês sabe, tem que levar esses questionamentos. (Caroline Rocha, baixista da banda *Gulabi*, 13 de jun. 2019).⁹

Além disso, apesar de importantes bandas multiétnicas integrarem o hardcore desde sua gênese, a ausência de uma estética negra é uma característica inquestionável, segundo Bessa, no artigo *Racismo e Privilégio Branco no Hardcore-Punk* (2014). Posto isso, Phillips (2013) faz a seguinte pergunta: “*Can we talk about White Superiority and Racism in the punk?*”. No texto, a autora fala de como ela passou a reconhecer que os espaços punks em que ela frequentava eram espaços “brancos”. Após anos dentro do movimento ela notou que era frequentemente a única mulher negra nos eventos de punk, apesar de notar a presença de um pequeno número de pessoas mestiças. Phillips ainda explica que essa crítica não significa que as pessoas negras não estão envolvidas com a cultura punk, já que o gênero musical tem raízes no reggae, blues e rock. Porém, quando a cena é representada, ela se mostra como um território branco por excelência.

4 A CENA DAS MINAS EM SÃO PAULO

Eu acho fundamental, eu acho que esse primeiro passo, não sei se é o primeiro passo, mas esse passo da gente tocar com a gente, rolê de mina é fundamental como um lugar de identidade, onde a gente pode reconhecer a outra mulher como capaz de e a gente mesmo chegar e falar nossa eu também posso e vamos fazer, e a partir daí poderia expandir para outros espaços que também são dominados pelos homens mas que muitas vezes rechaçam as mulheres. (Julia, Guitarrista da banda *Lili Carabina*, 13, abr. 2019).¹⁰

8 O termo “rolê” é muito utilizado pelos participantes para designar os eventos nessas cenas.

9 Informação Verbal: Entrevista com pesquisadora pessoalmente. Marcas de oralidade foram mantidas.

10 Informação Verbal: Entrevista com pesquisadora pessoalmente. Marcas de oralidade foram mantidas.

A partir dos anos 1960, as demandas de minorias sexuais e raciais, que estavam em segundo plano, passam a alcançar as esferas públicas, expressando o desejo de tornarem-se visíveis, em um esforço de autorrepresentação, questionando e criando novas práticas sociais, a partir de lutas protagonizadas por esses grupos. Como afirma Louro (2008, p. 20), é uma luta que assume diferentes faces e expressões, que pode ser sintetizada como uma luta pelo direito de falar por si e de si mesmo. Nesse sentido, surge nos Estados Unidos, em 1990, o movimento *Riot Grrrls* que se articula com as cenas punk, feminismo e empoderamento feminino, para que as mulheres tenham espaço de representar e ser representadas, utilizando da música como maior forma de expressão e comunicação de suas causas. (RIBEIRO; COSTA; SANTIAGO, 2012, p. 227).

A primeira banda de mina brasileira foi a *Dominatrix*, sendo esta considerada Riot Grrrl, foi fundada em 1995, formada só por mulheres, o que era muito escasso na época. Na matéria da revista *Vice* que é atualmente o maior grupo de mídia global no mundo com foco em jovens, *Uma história oral do Dominatrix*, feita no aniversário de 20 anos do álbum “Girl Gathering”, mostra como a banda foi muito importante para a cena de mulheres no punk, enfrentando o machismo da cena, despertando em outras mulheres a vontade de montar bandas, e até mesmo a visão de que a cena era machista e precisava de uma nova configuração. A banda *Dominatrix*, influenciou o surgimento de novas bandas como *Bulimia* e *Mensuração Anárquica*, também operando em uma chave feminista e empoderadora.

Quando questionei, algumas participantes disseram não saber muito sobre esse movimento ou não fazer parte dele. Posto isso, a cena punk e hardcore de mulheres não está necessariamente relacionada com o movimento Riot Grrrl. Apesar de este ter sido e ainda ser importante para proporcionar o engajamento de mulheres em prol de uma cena feminina, influenciando inclusive a cena punk e hardcore das minas. Essa por sua vez, se coloca dentro desse espaço marcado majoritariamente por homens, para estabelecer seus discursos criticando o ambiente em questão por não validar suas pautas, utilizando do próprio aparato contido nessas cenas para tal.

Atualmente, vemos uma quantidade maior de bandas de mulheres, em um número que possibilita a realização de festivais com bandas só de mulheres, como o Lady Fest¹¹,

11 O Lady Fest é um festival contracultural feminista com produções voltadas para a questão de gênero. Sua primeira edição ocorreu nos Estados Unidos nos anos 2000, se difundiu mundialmente e acontece em vários países, entre eles o Brasil, que teve sua primeira edição em São Paulo no ano de 2004.

Girls Rock Camp¹², Dyke Fest¹³ e o próprio Maria Bonita Fest. Maia, como organizadora do último festival em questão, tendo uma visão mais ampla da cena, sendo também integrante de bandas, entende que a cena feminina tem uma atuação política mais atual em detrimento da cena masculina que se manteve com opiniões e ideias desde o surgimento da cena. Com isso, a cena feminina se mostra mais ativa e efetiva nos debates sobre minorias.

Dentro dessas cenas dos caras, tem pouca gente mais jovem e a gente percebe que nas cenas das mulheres a gente vê muita menina chegando e a impressão que dá é que a gente enquanto mina está conseguindo se reinventar mais, reinventar mais o punk e hardcore de forma que minas mais novas queiram estar e somar mais do que a cena padrão. Tipo a cena dominada por homens, parece que o poder dos caras se reinventarem é nulo praticamente, os caras meio que pararam naquela época com aquelas ideias, e politicamente não evoluíram em nada sabe, e a impressão que a gente tem é que na cena que tem minas a gente se reinventou muito mais porque a gente meio que acompanhou uma discussão política em relação ao feminismo, e nossas pautas que essa cena dominante masculina, hétero e branca não se preocupa e não tem intenção de acompanhar (Maia, organizadora do Maria Bonita Fest, vocalista da banda *Gulabi*, Baixista da banda *Lili Carabina* 18, fev. 2019).¹⁴

Conversando e até mesmo entrevistando algumas participantes desses circuitos, pude notar que elas mesmas identificam algumas problemáticas na cena comum, entre elas uma maioria de homens brancos frequentando, poucas pessoas LGBTQ+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Queer, etc.) e dificuldade de acesso aos eventos por eles estarem em regiões centrais. Destes, consegue-se mudar a faceta de uma minoria de mulheres e LGBTQ+ na cena das minas, no entanto, a questão de raça e de acessibilidade ainda está caminhando. May, participante da cena e baterista da banda *Gulabi*, tem um entendimento de que os espaços da cena não estão colocados para mulheres periféricas como ela, mas que esse espaço deve ser conquistado:

Como eu sou mina de periferia, mina filha de mulher preta, mina pobre, essa cena não é pra mim, eu to aqui de teimosa, mas não é, cara basicamente o público é um

12 Um acampamento musical, presente em diferentes partes do mundo em que meninas aprendem a tocar instrumentos, formar bandas, escrever músicas, além disso, realizam uma apresentação final. No Brasil, o Girls Rock Camp ocorre em Sorocaba, São Paulo.

13 O festival lésbico feminista é idealizado e realizado por mulheres lésbicas com o objetivo de fortalecer a cena *underground* LGBTQI+, ocorre em São Paulo, cuja primeira edição aconteceu em 2017. A 4ª edição ocorrerá no dia 31 de agosto de 2019.

14 Informação Verbal: Conversa com pesquisadora por redes sociais. Marcas de oralidade foram mantidas.

público branco, é um público de classe média, é de gente que mora em lugar bacana, é de gente de centro, de gente que nunca vai entender perrengue de gente pobre fudido, tá ligado? Tipo eu to porque não sei, porque sou teimosa, porque não é pra mim. Eu to aqui porque eu quero que um dia, as minas da periferia elas também sejam teimosas igual a mim, que elas também saibam que podem encontrar um lugar ali, e que a cena não precisa ficar numa bolha, em um único local, e no centro, ela pode ta na periferia também, a informação pode estar na periferia também, o que eu acho bem difícil, onde eu moro eu acho que eles nunca ouviram a palavra punk. (May, baterista da banda *Gulabi*, 13, abr. 2019).¹⁵

Das participantes entrevistadas, há um consenso de que nos eventos com bandas mais antigas da cena masculina o público será homens brancos, alguns negros, algumas mulheres e uma minoria de mulheres negras. Já um “rolê” Riot Grrrl, uma maioria de mulheres brancas e classe média. No Hardcore, homens brancos e classe média. Já na cena das minas punk e hardcore, um espaço mais plural, uma maioria de mulheres, homens e LGBTQ+. Como afirma Nina, guitarrista da banda *Charlotte Matou Um Cara* “o movimento punk perdeu muito a sua essência de combate e afrontamento. Nisso a cena das minas ganha disparedo.”¹⁶

Ademais, elas notam como um problema a pouca quantidade de mulheres negras. Sobre este aspecto, Maia, mulher preta, concebe que apesar de terem uma participação muito importante, talvez essas mulheres não estejam na cena por não ser um ambiente convidativo para elas, que pode inclusive afastá-las desses lugares por não as inserirem e trazer um desgaste psicológico.

Você ir em um espaço que você deveria ser acolhida, que você deveria ter uma abertura para discutir ideias antirracistas e tal e você tem que ficar se provando. Eu acho que a participação das mulheres negras na cena ela é muito importante, ela é muito desgastante. Eu entendo absurdamente uma mulher negra se ela não quiser participar, eu acho que tem poucas mulheres, têm poucas mulheres que aguentam ficar nisso e acho importante a gente criar cenas em que tenham mais mulheres negras, criar cenas entre mulheres, discutir feminismo, racismo, eu acho muito importante a participação da mulher negra mas eu também entendo que a mulher negra não queira participar em determinados espaços, tantos de espaços que só tem meninas brancas que não entendam as nossas questões, e principalmente espaços que só tem caras que não entendem as questões da mulher ou da mulher negra. Na real acho que o punk perde muito com a forma como ele é, tá ligado, porque não é muito atrativo assim pra gente, mas seria importantíssimo que tivesse

15 Informação Verbal: Conversa com pesquisadora por redes sociais. Marcas de oralidade foram mantidas.

16 Entrevista por email.

cada vez mais mulheres negras nesses espaços. (Maia, organizadora do Maria Bonita Fest, Vocalista da banda *Gulabi*, Baixista da banda *Lili Carabina*, 13, abr. 2019).¹⁷

Ainda sobre a participação de mulheres negras na cena, Cah, guitarrista das bandas *Bandido da Luz Vermelha*, *Matricis* e *Punho de Mabin*, afirma que “o punk é periférico, é a voz do excluído. A mulher negra culturalmente não é vista tocando ou cantando rock, e termos essa representatividade é essencial para fortalecer e incentivar cada vez mais minas a estarem na cena”.¹⁸

Com isso, a representatividade é um elemento fundamental nessas cenas estudadas. Ao analisar a trajetória até a cena de minas, vemos como ter uma banda de mulheres no palco faz com que outras mulheres entendam que podem estar lá também. Entendem que o espaço em questão também é um local para si, em que se sente representada, e com isso, mais pessoas que se identificam vão chegando a cena, acrescentando, e participando. Ou seja, sem bandas de mulheres, sem bandas LGBTQ+, sem bandas de pessoas negras, esses espaços poderiam ainda se encontrar com a mesma configuração em que surgiram e sem discutir essas pautas minoritárias, desse modo, essas pessoas estariam fora da cena ou sendo oprimidas nesses ditos espaços.

Em entrevista com a banda *Punho de Mabin*, banda punk em que todos os integrantes são negros, composta por duas mulheres e dois homens, realizada pela Unleashed Noise Records, Leandro, o entrevistador e participante da cena acredita que uma banda como a *Punho Mahin*, é muito importante para a cena por representar os negros:

A ideia principal que fica é que a representatividade, as pessoas pretas têm uma banda punk, que em noventa por cento embranquecido, as pessoas na maioria são brancas, e as pessoas vão ter referência agora. Eu nunca vi uma banda punk no cenário nacional formada só por pessoas pretas, então isso é representatividade forte. (Leandro, Unleashed Noise Records).¹⁹

Ainda sobre representatividade, podemos entendê-la como forma de despertar consciência, na visão das entrevistadas podemos dividir duas chaves das quais elas falaram so-

17 Informação Verbal: Conversa com pesquisadora por redes sociais. Marcas de oralidade foram mantidas.

18 Entrevista por email.

19 Entrevista com a banda *Punho de Mabin*. Publicado em 2, abr. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YVs7RFLS2BA>>.

bre representatividade com relação a banda de mulheres. A primeira delas, como a escassez de bandas de mulheres em certo momento fizeram com que elas tardassem para entender que poderiam participar da cena, tocando, cantando, fazendo festivais, zines, etc., pois não havia um referencial para isso, pois a cena era formada majoritariamente por homens. E também, o contato com bandas femininas que surgiram e as influenciaram a ver a cena de outra forma, e ter vontade de participar mais ativamente. Pogs, guitarrista da banda *Gulabi*, descreve como foi se identificar como mulher lésbica que fazia parte dessa cena masculina:

Eu por exemplo para me identificar no rolê como mina, sapatão demorou, ficava por ser um som mais diferente, por ser uma coisa mais suja que casava mais com as minhas ideias, mas até eu me ligar “Putz, cadê as minas sapatão daqui?”, sabe?! Hoje em dia é o tipo de coisa que eu não consigo mais desver assim. Inclusive, hoje em dia a gente cola no rolê, e você vê que não tem mina já dá uma brochada... Daí você vê que só tem gente hétero, daí você também fica meio assim. E aí com as pautas mesmo que a gente discute na banda querendo ou não acrescenta bastante assim na minha vida. Às vezes eu colo no rolê “Só tem gente branca aqui, né?!”. Sabe tá meio errado isso aqui, então, se pensar mais nisso você acaba vendo que tá difícil. (Pogs, guitarrista da banda *Gulabi*, 13, abr. 2019).²⁰

A banda *Sapataria*, formada por mulheres lésbicas, surgiu de uma ideia de representatividade lésbica, abordando em suas letras questões do cotidiano de mulheres lésbicas, como afirma a guitarrista da banda:

Quando pensei em formar uma banda de lésbicas e chamei a Dan minha ideia era ter mais representatividade na cena. Já existiam muitas bandas com integrantes lésbicas, mas eu particularmente demorei muito tempo para ter contato com elas – isso por conta do machismo que me fez priorizar bandas masculinas durante anos. A partir do meu contato com a militância lésbica me dei conta da importância de gerar mais visibilidade sapatona e coloquei como meta fazer com que todos os meus projetos pessoais tivessem como princípio ser por e para lésbicas, a banda foi uma extensão desse desejo. A *Sapataria* para mim é a banda que eu precisava ouvir quando estava me assumindo para os meus pais, lidando com meus conflitos em relação a sexualidade e abandonando a feminilidade. A importância é fazer um som de sapatão para sapatão trazendo representatividade e fazendo com que aquela fanha da plateia possa de alguma forma ver seus conflitos no palco. (Marina Garcia, Guitarrista da banda *Sapataria*, 21 jun. 2019).²¹

20 Informação Verbal: Entrevista com a pesquisadora pessoalmente. Marcas de oralidade foram mantidas.

21 Entrevista por e-mail.

Quando perguntei se a banda em questão já sofreu algum comentário desagradável enquanto banda LGBTQ+ e/ou enquanto participantes da cena, a guitarrista respondeu que após o show da Pussy Riot, que elas realizaram no dia 20 de abril, alcançaram uma visibilidade além da bolha feminista e lésbica, e com isso, apareceram comentários negativos em algumas redes de mídias, pessoas ofendendo a sexualidade das integrantes da banda. Além disso, Isa Medeiros, baterista da mesma banda diz que há pessoas que entendem que a banda se posiciona como lésbica como forma de impulsionar público:

Eu já ouvi que a banda está usando o lesbianismo “pra se promover”. Gostaria muito de perguntar a pessoa que fez esse comentário em que mundo o rótulo “lésbica” dá VANTAGEM às mulheres, sinceramente! Mas nem falei nada, ela não parecia muito aberta a uma conversa tranquila. (Isa Medeiros, Baterista da banda *Sapataria*, 21, jun. 2019).²²

No evento que ocorreu dia 13 de abril, em que estreou a demo da banda *Lili Carabina*, “Pistolar y Pogar”, arrecadando também, brinquedos para a Biblioteca Comunitária Espaço do Saber, tive a oportunidade de conversar com a Madu, que estava pela primeira vez em um evento de punk e hardcore, mas que já vinha como participante da cena de rock, ela diz:

O que eu senti foi a forma intensa que as músicas são cantadas, me remete a algo relacionado a protesto e as letras com mensagens diretas sem muita enrolação, é o tempo necessário para passar aquela mensagem e pronto. Eu não achei algo diferente, porque não era totalmente desconhecido. Mas o que me chamou muito atenção, é a forma como as pessoas dançam, e falam sobre o que é ser punk, e porque ser. As visões são diferentes e iguais ao mesmo tempo, pois cada um vive uma realidade diferente, mas o intuito de estar ali pela cena e porque estar ali é bem igual e achei isso bem importante. Pra mim é algo que fortalece ainda mais! (Maria Eduarda Damasco, 13, abr. 2019).²³

Assim, a cena das minas está crescendo, mais bandas novas surgem, e inspiram outras garotas a fazerem suas próprias músicas, montarem suas próprias bandas, chegando inclusive a meninas que não participam das cenas, mas de cenas semelhantes e acabam por encontrar nesses espaços algum tipo de identificação.

22 Entrevista por e-mail.

23 Informação Verbal: Retirada de conversa com pesquisadora.

5 CONCLUSÃO

A cena das minas punk e hardcore em São Paulo se forma no bojo das estruturas machistas da cena comum como um eixo que abrange as mulheres da cena, cuja participação assume um lugar de protagonismo tanto na organização de eventos e festivais quanto na formação de bandas, na criação musical, na publicação de fanzines, o que contribui para a maior difusão e evolução da cena. O que anteriormente era a normalidade, homens à frente nos shows, festivais, nas rodas de pogos²⁴, etc., hoje se encontra com mulheres à frente, afirmando, contestando, representando no espaço subversivo dessas cenas.

Deve-se ressaltar, que a cena das minas não é fechada, inclusive eventos mistos são realizados. O próprio “Pistolar Y Pogar” citado anteriormente, contava com a presença de bandas formadas por homens e mulheres. Retomando a fala da Cibele, organizadora do Maria Bonita Fest, vocalista da banda *Gulabi*: “a gente não proíbe que homens participem, mas eles têm que saber qual é o lugar deles que definitivamente não é na frente, as mulheres são na frente”, entendemos que é uma crítica que deixa claro que a questão está em torno de como se estrutura a cena comum, e não há uma oposição direta à presença dos homens em si.

Por consequência, o crescimento da cena das minas influencia o questionamento sobre onde estão as minorias, mulheres, negras e LGBTQ+, e faz com que a cena punk e hardcore evolua como um todo. Mesmo que essas minorias estejam sendo representadas na cena das minas, com bandas feministas e festivais feministas, antirracistas, antifascistas e pró-LBGTQ+, quando colocadas em eventos mistos esses discursos repercutem, atingindo um público que talvez tenha uma identificação maior com essas questões, que nem sempre estiveram presentes nesta cena punk hardcore mais tradicional. Contudo, são demandas que se encontram agora melhor representadas, especialmente a partir da crescente presença e importância de bandas de mulheres, incluindo mulheres negras e LBGTQ+, que têm desenvolvido estratégias significativas para questionar a hegemonia heteropatriarcal branca tradicionalmente presente na cena, afirmando suas próprias diferenças.

24 Pogo é um estilo de dança de origem africana que historicamente se tornou associada à cena do mundial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BESSA, R. *Racismo e Privilégio Branco no Hardcore-punk*. Medium, 2014. Disponível em: <https://medium.com/@rafaelxvx/racismo-e-privilegio-branco-no-hardcore-d34ec6fb18f6>. Acesso em: 31 jul. 2018.

BIVAR, A. *O que é punk*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CAIAFA, J. *Movimento Punk na Cidade: A invasão dos bandos sub*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1985.

CSAPO, A. P. *BELAS DONAS: Meninas Na Cena Punk*. 2004, 19 min.

FILHO, J.C.; JANOTTI JUNIOR, J. A música popular massiva, o mainstream e o underground- Trajetórias e caminhos da música na cultura midiática. *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, UnB, p. 1-14, set, 2006. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R1409-1.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2018.

GUMES, N. V. C. Música – marcas sonoras juvenis. In: XXVII CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO. Porto Alegre, *Intercom*, 2004. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/154695334944210728619242571716276375905.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2018.

JANOTTI JUNIOR, J. S. Entrevista – Will Straw e a importância da ideia de cenas musicais nos estudos de música e comunicação. *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação/ E-compós*, Brasília, v. 15, n. 2, mai./ago. 2012. Disponível em: <http://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/812>. Acesso em: 31 jul. 2018.

JUNIOR, D. S.; ROSSETTI, R. Distorções midiáticas do movimento Punk em tempo de autoritarismo político. *Revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação*, UFJF, vol. 9, n. 2, p.1-20, dez, 2015. Disponível em: <http://ojs2.ufjf.emnuvens.com.br/lumina/article/view/21197>. Acesso em: 30. Jan.2019

A Cena das Minas: dinâmicas de gênero nas cenas musicais do Punk e do Hardcore em São Paulo

KEMP, K. *Grupos de estilo jovens: O "Rock Underground" e as práticas (contra) culturais dos grupos "punk" e thrash* em São Paulo. Unicamp, dez. 1993.

LOURO, G. L. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. *Pro-Posições*, online, v. 19, n. 2, p. 17-23, mai./ago. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v19n2/a03v19n2.pdf>. Acesso em: jul. 2018.

MARQUES, G. M. As artes de resistir: mulheres na cena anarcopunk (1990-2002). XXVII-SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA- CONHECIMENTO HISTÓRICO E DIALOGO SOCIAL, Natal, p. 1-16, jul. 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364774184_ARQUIVO_TextoAnpuh-marques.pdf. Acesso em: 15 jul. 2018.

MÉLLO, R. P. Corpos, Heteronormatividade e Performances Híbridas. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 197-207, jan./abr. 2012. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/19382>. Acesso em: 12 ago. 2018.

MOREIRA, G. *BOTINADA: A origem do punk no Brasil*. 2006, 110 min.

NETO, N. T. *Enterrado Vivo: Identidade punk e território em Londrina*. São Paulo: Editora UNESP, 2004

PHILLIPS, S. Can we talk about white superiority and racism in Punk?. *The Multicultural Politic*, 2013. Disponível em: <http://www.tmponline.org/2013/09/03/race-punk-music/>. Acesso em: 01 ago. 2018.

RIBEIRO, E. *Uma História Oral do Dominatrix*. VICE, 2017. Disponível em: https://www.vice.com/pt_br/article/vbb7ey/dominatrix-historia-oral

RIBEIRO, J. K. A.; COSTA, J. C.; SANTIAGO, I. M. F. L. Um jeito diferente e “novo” de ser feminista: em cena, o riot.grrrl. *Revista Ártemis*, Edição V. 13; p.222-240, jan./jul, 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/viewFile/14226/8154>. Acesso em: 28, jan, 2019.

SHRODES, A. *The 'Race Riot' Within and Without 'The Grrrl One'; Ethnoracial Grrrl Zines' Tactical Construction of Space*. The Department of English University of Michigan, 2012. Disponível em: <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/96647>. Acesso em: 27 fev. 2019.

Unleashed Noise Records: *Entrevista 05 - Punho de Mahin*. 2018, 38 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YVs7RFLS2BA>.

URIARTE, U. M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, online, n. 11, p. 1-14, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/300>. Acesso em: 23 jul. 2018.

VIEIRA, T. A defesa da legitimidade suburbana do punk nacional nos estudos da década de 1980. *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais – UEG/Campus Iporá, Goiás*, v.5, n.2, p.109-122, ago./dez., 2016. Disponível em: <http://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/5938/4122>. Acesso em: 25 jan. 2019.

WELLER, W. A presença feminina nas (sub)culturas juvenis: a arte de se tornar visível. *Rev. Estud. Fem*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 107-126, abri. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000100008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 23 jan. 2019.

O MOVIMENTO ESCOLA SEM PARTIDO: ASCENSÃO E DISCURSO

LORENA ISMAEL FERNANDES¹
CAMILA ALVES FERREIRA²

Resumo: Criado em 2004, o Escola Sem Partido ganhou notoriedade política no ano de 2014 por um projeto de lei federal. Os defensores do movimento atuam, principalmente, por meio da associação informal de pais, estudantes e professores que estão preocupados com a “contaminação” político-ideológica nas escolas. O presente estudo busca identificar as bases de atuação e os elementos teóricos que caracterizam o Escola Sem Partido para, assim, verificar como o discurso do movimento é efetivado no seu engajamento virtual. Com a apresentação teórica e uma breve análise de publicações e comentários de usuários no Facebook em sua página oficial, entende-se que há uma desqualificação do papel da escola e do educador, promovendo uma centralidade da figura familiar e desestimulando a pluralidade de ideias e de concepções pedagógicas — princípios promulgados pela Constituição Federal em 1988.

Palavras-chave: Escola Sem Partido; Discurso; Esfera Pública; Esfera Privada.

1 INTRODUÇÃO

O movimento político Escola Sem Partido (ESP) foi fundado em 2004 pelo procurador do Estado de São Paulo, Miguel Nagib, e ganhou notoriedade por meio do projeto de lei (PL) apresentado, no ano de 2014, pelo deputado federal Erivelton Santana. O PL 7180/2014 propõe uma alteração no artigo 3º da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB - Lei nº 9.394/1996) ao incluir, no tocante aos princípios do ensino, um dispositivo que se refere ao respeito às convicções do aluno, de seus pais ou responsáveis, dando precedência aos valores de ordem familiar sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educa-

1 Graduada em Ciências e Humanidades e graduanda em Políticas Públicas e Relações Internacionais pela Universidade Federal do ABC.

lorena.ismael98@gmail.com

2 Graduanda em Ciências e Humanidades, Políticas Públicas e Relações Internacionais pela Universidade Federal do ABC.

camila.afr@hotmail.com

ção moral, sexual e religiosa. Em 2016, no Senado Federal, foi apresentado o projeto de lei 193/2016, de autoria do senador Magno Pereira, que busca incluir na LDB o Programa Escola sem Partido (ESP).

De acordo com o criador do movimento, o surgimento do Escola Sem Partido foi uma reação ao fenômeno da instrumentalização do ensino para fins político-ideológicos, partidários e eleitorais (ESCOLA SEM PARTIDO, 2018a), baseado no reconhecimento de um processo denominado de “doutrinação ideológica” que, segundo o ESP, está ocorrendo nas escolas brasileiras. Este processo é caracterizado por uma relação professor-aluno de transmissão massiva de ideias e concepções particulares dos educadores para os estudantes, em que eles, como “audiência cativa”, são influenciados e passam a ter uma visão de mundo distorcida, ferindo a liberdade individual de cada estudante e a autonomia familiar de educar a criança conforme seus princípios pessoais.

Para Nagib, também coordenador do movimento, o ESP atua em duas frentes distintas: a primeira mediante ao Programa Escola Sem Partido, que consiste em um anteprojeto de lei que obriga a afixação de cartazes com os “deveres do professor” em todas as salas de aula do ensino fundamental no país, e a segunda por meio da associação informal de estudantes, pais e professores que estão preocupados com a “contaminação” político-ideológica das escolas (SANTANA, 2016). No início, a principal estratégia do movimento foi a judicialização da relação entre professores e alunos, tendo, posteriormente, passado a pressionar as assembleias estaduais e municipais por projetos de leis que incluíssem e legitimassem suas posições, processo que está se intensificando (MACEDO, 2017).

As mídias sociais são o principal instrumento de divulgação e articulação entre os indivíduos que apoiam a causa e os ideais do ESP, sendo fator essencial na expansão do movimento. A página oficial no Facebook, criada em 2014, conta com mais de 238 mil seguidores³ e publica, majoritariamente, informações políticas sobre os projetos de lei do ESP em tramitação e denúncias, com fotos e vídeos de alunos e pais contra professores e escolas. Inclusive, um dos fatores centrais na mobilização virtual é a divulgação de testemunhos de alunos, visando a exposição “desses falsos educadores” na tentativa de frear essa “contaminação ideológica”, que

3 Acesso na página Escola Sem Partido em maio de 2020. Cabe ressaltar que, além da página oficial, existem outras páginas e diversos grupos, também no Facebook, com o mesmo nome e que mobilizam questões similares nesses ambientes, com divulgação de “cenas de doutrinação”, denúncias a escolas e reportagens com o andamento dos projetos de lei em cidades e estados.

é a verdadeira face, segundo os defensores do movimento, de um discurso sustentado pelos professores de ganho da “autonomia crítica” dos alunos.

O presente estudo busca identificar as bases de atuação e os elementos teóricos que caracterizam o movimento, para assim compreender como o discurso do Escola Sem Partido é efetivado no seu engajamento virtual. A partir de uma análise realizada em 2018, após a realização da eleição presidencial que marcou a vitória de um candidato (Jair Bolsonaro) que defende esta agenda, busca-se observar também como os seguidores responderam ao processo eleitoral.

A primeira seção do texto apresenta uma exposição dos princípios e demandas do ESP a partir da perspectiva “público versus privado”, isto é, da disputa na atribuição dos papéis do Estado e da família no processo de ensino. A seção seguinte discorre sobre o referencial teórico-metodológico selecionado para a realização da análise dos comentários virtuais dos seguidores do movimento. Por fim, a terceira seção apresenta a análise de publicações e comentários de usuários no Facebook a fim de verificar a aplicação dos elementos discursivos no ambiente virtual.

2 ESCOLA SEM PARTIDO - LUTAS E CONTRADIÇÕES

A pauta do Escola Sem Partido se constitui como uma das principais iniciativas da onda conservadora no Brasil que está afetando diversos países no mundo (DE MORAES, 2018). Segundo Botelho e Ferreira (2012), os valores comuns dos conservadores estão relacionados à importância atribuída à religião, a valorização das instituições intermediárias entre o Estado e os indivíduos (como família, corporação, entre outros) e, conseqüentemente, uma crítica à centralização estatal e ao individualismo moderno.

A linha argumentativa e princípios defendidos pelo movimento não é inédito. Durante a história brasileira é possível identificar ações voltadas à continuidade ou retomada de concepções educacionais conservadoras: na concepção de pedagogia tradicional (SAVIANI, 2010), que foi plenamente predominante até os anos 1940 e teve como um dos principais articuladores a Igreja Católica, a religião e a pedagogia estariam mutuamente ligadas e há uma priorização da família e da Igreja frente ao Estado — isto é, como o Estado se constitui por uma instituição de caráter positivo, ele deveria se subordinar às instituições naturais [famílias] e sobrenatural [Igreja].

Com a ação dos chamados renovadores educacionais, o desenvolvimento de ideias pedagógicas mais progressistas, surge uma concepção denominada Pedagogia Nova, proporcionando uma mudança de enfoque sobre qual é o papel da escola; o foco deixa de ser “o que deve ser ensinado”, e se torna “como ensinar e para quem” (SAVIANI, 2010). A defesa da autonomia docente, da liberdade do aluno, da laicização do ensino e da democratização do acesso são os pilares da pedagogia nova, em que não há uma hierarquia nas funções da família, Igreja e Estado.

O Escola sem Partido representa um retorno de caráter funcional e sectário aos ideólogos brasileiros conservadores e ao positivismo do início do século XX (CIAVATTA, 2017). Para Nicolazzi (2016), um dos pontos mais controversos dos projetos de lei que derivam do movimento é o entendimento de que os professores não devem abordar conteúdos que possam contrariar as convicções morais da família do aluno. Isso acarretaria, por exemplo, à restrição de aprendizagem de conteúdos relevantes para a formação intelectual do estudante como o contato com a teoria evolucionista e o conhecimento de diferentes regimes de governo.

Sob esta perspectiva, uma das bases de defesa do movimento é a separação do espaço privado e público; transfere-se a responsabilidade da educação exclusivamente para a família, a quem caberia toda a formação moral e ética das crianças. O espaço público da escola teria como função somente a promoção do aprendizado referente aos conteúdos (MACEDO, 2017).

A Constituição Federal de 1988 afirma, em seu artigo 205, que “a educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (BRASIL, 1988, p.160), contrapondo o que é defendido pelo movimento ao instituir um compartilhamento de responsabilidades entre os atores.

A atual grande ameaça para os defensores e simpatizantes do ESP é a chamada ideologia de gênero. Para Miguel (2016), porém, a agenda que propiciou notoriedade ao movimento foi o combate à doutrinação marxista, porém, a “captura” do debate sobre gênero fortaleceu o alcance do ESP, articulando os dois princípios para potencializar suas ações. O conceito de ideologia se apresenta, teoricamente, como um termo polissêmico e, no caso, refere-se a um conjunto de ideias características compartilhadas por um grupo (caracterizados como “marxistas”, “comunistas” e qualquer denominação relacionada a um viés político à esquerda) que, associado à noção de gênero, tem como objetivo projetar uma naturalização de

que “ninguém nasce homem ou mulher” e que a instituição familiar será destruída caso tal discurso se propague, sendo um instrumento de dominação dos professores para com a formação dos alunos.

Segundo Penna (2017, p. 09), o ESP age a partir de quatro elementos centrais: “primeiro, uma concepção de escolarização; segundo, uma desqualificação do professor; terceiro, estratégias discursivas fascistas; e, quarto, a defesa do poder total dos pais sobre os seus filhos”.

Existe um consenso entre o movimento de que há um pensamento hegemônico “da esquerda” nas universidades e, assim, a própria formação dos professores é enviesada ideologicamente. Sob o aspecto da existência de uma hegemonia, é importante ressaltar que no Brasil, especialmente no ano de 2018, período em que a análise deste artigo foi realizada, o campo político estava em disputa — conflito no campo cultural e político —, abrindo margem para ascensão de grupos dispostos a instaurar, de fato, um discurso hegemônico.

Para Gramsci, a hegemonia representa uma dominação consentida, na qual as estruturas de poder e autoridade devem ser aceitas como legítimas e naturais, e não por meio da imposição da violência (ALVES, 2010). O Escola Sem Partido age na legitimação do movimento a partir de sua institucionalização com leis e normas, além de atuar próximo as massas, com a estratégia de denúncia dos professores, por exemplo, criando um bloco ideológico que permite a essa classe dirigente elaborar e preservar um monopólio intelectual (PORTELLI, 1977).

2.1 A confusão entre público e privado

Como apresentado, os apoiadores do movimento ESP defendem a separação das atribuições educacionais entre o espaço público (escola) e privado (família), sendo um papel familiar a discussão de tópicos considerados sensíveis. Para um maior entendimento teórico desta dimensão, busca-se discutir a dicotomia público/privado a partir dos estudos clássicos de Habermas (1984), Arendt (2007) e De Holanda (1995). A complexidade do assunto é reconhecida, logo, não é almejado o esgotamento do debate, mas sim, uma contextualização de ideias gerais que fundamentam a argumentação aqui proposta.

Dado o dinamismo dos conceitos de “esfera pública” e “esfera privada”, Habermas (1984) entende a necessidade de uma recuperação histórico-sociológica do termo “público”, que adquiriu diversos significados ao longo do tempo. O autor aponta que, em sua origem, a noção de “público” estava associada ao âmbito da coletividade e a prática do poder (a

sociedade dos iguais), a esfera privada, por sua vez, dizia respeito ao campo particular (sociedade dos desiguais). Mas, historicamente, nota-se mudanças nessas relações; a instauração do Estado-nação, por exemplo, vinculou a figura do Estado ao conceito de público. A partir do desenvolvimento econômico e social do século XIX, Habermas identifica o marco da “fusão” entre as fronteiras do público e privado, isto porque, os eventos ocorridos neste período, conduziram a uma constante intervenção estatal na sociedade e na esfera privada, tendo-o como “protetor” e “mediador de conflitos” (IGLESIAS, 2019).

Arendt (2007) adota igualmente uma abordagem histórica para a compreensão dos conceitos de público e privado. Em sua argumentação, e de forma sintetizada, o espaço público está relacionado ao exercício da vida política, que está relacionado em si a liberdade e a ação. O espaço privado envolve as necessidades para a sobrevivência, a manutenção da vida e dos interesses individuais. Embora haja uma distinção evidente entre os dois conceitos, existe uma complementação entre eles, pois não há espaço público (participação na vida política, o comum) sem a possibilidade de exercer a manutenção de sobrevivência e vice-versa (GONZAGA; DO COUTO, 2019).

Em sua obra *Entre o passado e o futuro*, Arendt (2011) aborda em um dos seus textos a questão da educação. Para a autora, a educação deve apresentar o “mundo comum” para a criança, tendo os pais, desta forma, a responsabilidade de proteção durante o processo. A família é a instituição central para o desenvolvimento da criança antes da sua inserção no espaço público. A escola, neste cenário, é o primeiro contato da criança com o mundo. Mas, Arendt ressalta que a escola não é o “mundo comum” por completo, mas sim, um local de proteção como o lar. Assim, o professor tem a mesma responsabilidade de apresentar o “espaço público” ao indivíduo. Em paralelo ao caso do Escola Sem Partido, há uma negação desta interpretação, já que se assume o protagonismo familiar na condução desta “proteção”, sendo a escola um ambiente “seguro” que não se opõe aos ensinamentos domésticos.

Na conjuntura brasileira, e já defrontando com os elementos identificados no movimento ESP de maneira mais crítica, torna-se necessário o resgate do termo “homem cordial”, cunhado por Sérgio Buarque de Holanda na obra *Raízes do Brasil* que expõe que as relações construídas no âmbito público, inclusive a vida política, têm reflexos no âmbito privado, nas relações pessoais, e na obra mencionada De Holanda afirma que:

O Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo. Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição. A indistinção fundamental entre

as duas formas é prejuízo romântico que teve os seus adeptos mais entusiastas do século dezanove. De acordo com esses doutrinadores, o Estado e as instituições descenderiam em linha reta, e por simples evolução, da família. A verdade bem outra, é que pertencem a ordens diferentes em essência (HOLANDA, 1995, p.245).

De acordo com o PL 7180/2014 (e posteriormente, PL 193/2016), observou-se que o defendido pelo movimento ESP é a defesa da supremacia familiar sobre o público/Estado, o que é apontado para Sérgio Buarque de Holanda como prejuízo romântico do século XIX e é retomado hoje por entusiastas conservadores do século XXI. Em contrapartida, em um regime democrático como o atual regime brasileiro, as definições públicas devem se sobrepor ao cotidiano privado; um exemplo é a laicização estatal, fato consolidado via constituinte, sendo contraposto num projeto de lei que visa a sobreposição dos interesses religiosos familiares dentro do contexto do ensino público (e, por conseguinte laico).

Especificamente ao que concerne à educação, o autor é categórico, e ao projetar sua argumentação no objeto de estudo, entende-se que as intervenções do ESP na liberdade de ensino garantida via LDB são equivocadas, podendo prejudicar o desenvolvimento intelectual das crianças em vez de “defendê-las de doutrinação ideológica”:

[...] a obediência, um dos princípios básicos da velha educação, só deve ser estimulada na medida em que possa permitir uma adoção razoável de opiniões e regras que a própria criança reconheça como formuladas por adultos que tenham experiência nos terrenos sociais que ela ingressa. “Em particular”, acrescenta (defensores da pedagogia científica da atualidade), “a criança deve ser preparada para desobedecer nos pontos em que sejam falíveis as previsões dos pais (HOLANDA, 1995, p.249).

Ou seja, é desejável que a criança desenvolva senso crítico e não seja apenas tratada como ser de “audiência cativa”. Em síntese, restringir a educação ao círculo familiar acrescida à censura do papel dos professores e pedagogos pode causar prejuízos no desenvolvimento infanto-juvenil; De Holanda (1995) aponta prejuízos extremos, mas antes de se chegar a tal ponto, outras debilidades podem ser ocasionadas.

3 METODOLOGIA

Com o objetivo de analisar os elementos discursivos do movimento no ambiente virtual, a metodologia empregada contará com a aplicação de uma técnica inspirada na análise

do discurso⁴. Neste sentido, compreende-se que o discurso não é circunscrito somente à fala, mas considera o contexto em que os elementos discursivos e não discursivos estão inseridos (FOUCAULT, 1986). Os discursos são compostos por enunciados, que serão expostos aqui em forma de publicações e interações coletadas em uma rede social; os enunciados, isolados de seu contexto histórico, de seus sujeitos e campos de constituição e validade não delinham em si práticas discursivas, o que somente é possível através da compreensão desses múltiplos componentes (FISCHER, 2001). Para Foucault (1986, p. 114), “[não há] enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto (...)”, em outras palavras, o sujeito e suas produções languageiras devem ser percebidas por meio de um viés contextual e ideológico, não havendo neutralidade no seu uso (ORLANDI, 2005).

Assim, o recorte temporal foi realizado com base no período pré-eleitoral, datando o início de outubro de 2018, e no período pós-eleitoral, abrangendo um intervalo de 10 dias depois do segundo turno presidencial. Nos critérios de escolha das publicações e comentários foram excluídas as publicações em forma de vídeo, sendo selecionados apenas conteúdo expresso em foto, texto ou reportagem; e os comentários selecionados são os que tiveram maior índice de reações dos demais usuários, opção estimulada pelo entendimento de que a reação representa, na maioria das vezes, a concordância com o texto escrito.

Outro aspecto importante trazido por Foucault (1986) em relação à construção de discursos é a interdiscursividade, ou seja, a heterogeneidade discursiva dentre adeptos e não adeptos a determinados enunciados, levando em consideração o dissenso e o campo de disputa em que estão inseridos discursos, inclusive apagamentos e esquecimentos (FISCHER, 2001, p.212). O movimento ESP é de cunho político e se articula fundamentalmente nas instâncias Legislativa e Executiva. Desta forma, analisar o seu comportamento em uma época eleitoral é relevante no sentido de que seus interesses e disputas estão “em jogo” através dos representantes que serão escolhidos.

4 ANÁLISE DE RESULTADOS

⁴ Cabe ressaltar que a análise do discurso é uma técnica muito refinada, que possui peculiaridades e exige um alto grau de conhecimento metodológico, logo, alerta-se para possíveis descompassos.

A primeira publicação, coletada no dia 04 de novembro de 2018, foi postada no dia 04 de outubro do mesmo ano com um link de uma reportagem. A manchete informa que o “Colégio Santo Agostinho, do Rio, suspende uso de livro considerado ‘comunista’ por grupo de pais” (site O Globo); o comentário da página por sua vez, apresenta o texto:

COLÉGIO RECUA DEPOIS DE TENTAR IMPOR AOS ALUNOS A LEITURA DE LIVRO DE PROPAGANDA IDEOLÓGICA DISFARÇADA DE LITERATURA, PARABÉNS AOS PAIS POR DEFENDEREM SEUS FILHOS!

Falar em ‘censura’, como faz o Globo noutra reportagem, é pura desonestidade. O livro está à disposição para quem quiser ler. Inadmissível é tentar fazer a cabeça de crianças obrigando-as a ler uma obra de propaganda ideológica (ESCOLA SEM PARTIDO, 2018b).

A publicação conta com mais de 2.500 “reações” dos usuários da rede social e mais de 100 comentários, tendo a expressiva marca de 2.056 compartilhamentos. O livro em questão, *Meninos sem pátria*, retrata vida de uma família exilada na ditadura brasileira. O autor Luiz Puntel lançou a obra na década de 1980, inspirando-se “no drama da volta dos exilados, e não em uma apologia ao comunismo” (O GLOBO, 2018).

Observa-se, nesta situação, a tentativa de um esvaziamento histórico deste episódio: a ditadura militar. O controle que está sendo exercido sobre o que deve ser aprendido ou não nas escolas está relacionado, de certa forma, com uma ideia trabalhada por Michel Foucault (1979) de que o poder e o conhecimento são elementos essenciais como forma de controle social por meio das instituições. O Escola Sem Partido “ataca” a escola, principal instituição moderna de desenvolvimento intelectual do indivíduo, ainda que possua um regime disciplinar (FOUCAULT, 1979), para combater pensamentos e reflexões que não estão de acordo com suas crenças, limitando, conseqüentemente, a capacidade do indivíduo de conhecer perspectivas e realidades distintas, restringindo as noções de “pluralidade de ideias e concepções pedagógicas” defendidas na Constituição Federal de 1988, artigo 206 (BRASIL, 1988, p.160).

O jogo de palavras desqualifica o conteúdo presente na obra, transformando-a em uma ameaça às crianças que teriam acesso. Assim, os pais — que, possivelmente, não conhecem a obra —, acreditam na informação e compartilham a notícia na sua rede pessoal com a intenção de alertar outros pais. A defesa em relação a acusação de censura fortalece a argumentação no sentido de que, realmente, eles não estão buscando a proibição da comercialização do livro, mas sim, que as crianças sejam protegidas e que os pais possam escolher, indivi-

dualmente, se devem ou não permitir que o filho leia a obra, sobrepondo o papel familiar sob a função da escola.

A segunda análise foi realizada dia 08 de outubro de 2018, e é referente a uma publicação da página oficial do ESP no Facebook, do dia 02 de outubro de 2018, período entre turnos eleitorais, e trata-se de declaração visual explícita de apoio a um dos candidatos presidenciais (Jair Bolsonaro) por parte de um professor em sala de aula. Na foto da publicação, o professor em questão está virado para a lousa, com uma camiseta camuflada com os dizeres “Melhor Jair se acostumando. Bolsonaro presidente 2019”. Elaboradas e repetidas pelo indivíduo que a publicou originalmente (não identificado pela página do ESP), estão as frases: “MELHOR JAIR SE ACOSTUMANDO” e “Gostei desse professor!”; ambas as frases possuem “Jair” em vez de “já ir”, norma-padrão da língua portuguesa, sendo uma alusão ao então candidato Jair Bolsonaro, lema que foi adotado por inúmeros seguidores do movimento no decorrer da campanha. A página, por sua vez, produz o seguinte texto, que acompanha a imagem descrita:

EXISTEM PROFESSORES DE DIREITA QUE USAM A SALA DE AULA PARA PROMOVER SUAS PRÓPRIAS REFERÊNCIAS IDEOLÓGICAS POLÍTICAS E PARTIDÁRIAS?

É claro que sim! É claro que está errado! Mas são franco-atiradores, trabalham por conta própria. No Brasil, quem promove a doutrinação político-ideológico em sala de aula, de forma sistemática e organizada, há mais de 30 anos, com apoio teórico (Gramsci, Althusser, Freire, Saviani...), político (governos e partidos de esquerda, PT à frente). Burocrático (MEC e secretarias de educação), editorial (indústria do livro didático) e sindical é a esquerda.

Por fim, o candidato da direita apoiado pelo professor da foto, já se comprometeu publicamente a combater o uso das escolas e universidades para fins de propaganda ideológica, política e partidária, caso seja eleito; enquanto os candidatos da esquerda morrem de medo do Escola Sem Partido (ESCOLA SEM PARTIDO, 2018b).

Na análise do conteúdo, encontra-se uma confusão entre as noções de ideário e ideologia, isto tendo como referência o conceito de ideologia apresentado por Marilena Chauí (2008). Ao tratar os posicionamentos políticos à esquerda ou direita, a publicação denomina como “ideologias” quando, na verdade, os conjuntos sistemáticos de ideias apresentados por ambos os grupos são ideários. Apesar da discussão em torno do conceito de ideologia, observa-se, ao longo do tempo, que seu enfoque é associado de maneira mais incisiva as ideias das classes dominantes e, assim, a dominação e a exploração dos detentores do capital. Para a

autora, a ideologia é um conjunto de ações consolidada no decorrer da história humana para a manutenção de relações de dominação e poder. Nas palavras dela:

Nossa ideia aqui será desfazer a suposição de que ideologia é um ideário qualquer ou qualquer conjunto encadeado de ideias e, ao contrário, mostrar que a ideologia é um ideário histórico, social e político que oculta a realidade, e que esse ocultamento é uma forma de assegurar e manter a exploração econômica, a desigualdade social e a dominação política (CHAUI, 2005, p.07).

Em outras palavras, constata-se que a existência de um ideário é necessária a cada grupo, pois é isso que caracteriza seus princípios e suas ações. Quando educadores defendem o senso crítico e a liberdade de ensino, por exemplo, são traços que compõem seu ideário. Não há um desejo de “ocultar a realidade” para “assegurar e manter a exploração econômica”. A partir do momento em que os participantes do ESP atribuem o termo “ideologia” quase que exclusivamente aos grupos de esquerda, há uma desqualificação dos ideários destes indivíduos, considerando-os maléficis e perigosos.

Ademais, a publicação considera, ao falar dos últimos 30 anos que datam o ensino no Brasil, período pós-constituente, que os ideários à esquerda política são dominantes em diversos campos para tentar justificar o apoio institucional ao ensino “doutrinador de ideologias de esquerda” (ESCOLA SEM PARTIDO, 2018b), sendo que um dos valores da Constituição de 1988 é a consolidação de um regime democrático no país, o que permite a pluralidade de ideias e concepções para a construção de uma sociedade brasileira mais igualitária.

Por último, é notório que, no discurso, há contrariedade argumentativa. Inicialmente é como se esta publicação expressasse a defesa pela imparcialidade no ensino, no entanto, no decorrer da argumentação, o que se tem é defesa de um único ideário/“ideologia” por meio de um argumento falacioso, o de dominação da esquerda política no Brasil ao longo dos últimos 30 anos, acrescido ao apoio ao candidato (até então, e atual presidente) Jair Bolsonaro.

A terceira e última análise é referente ao compartilhamento de outra notícia pela página ESP no Facebook, coletada para análise no dia 01 de novembro de 2018; o título é “Professor festeja vitória de Bolsonaro com churrasco em sala de aula”, do jornal digital “Metrópole”. A publicação continha mais de 4,3 mil reações (incluem-se curtidas), 2,03 mil compartilhamentos e 500 comentários, foram destacados dois deles, realizados por dois usuários da rede social distintos, não identificados: (I) “Sou eleitor do Bolsonaro, escola sem partido É

SEM PARTIDO NENHUM...”; (II) “Em sala de aula tá errado. Poderia ter convidado os alunos para um outro local, até na rua, se fosse o caso!”.

Os autores dos comentários e apoiadores do ESP partem do pressuposto de que o movimento é neutro, não podendo ter manifestações como a comemoração mencionada em ambiente escolar. No entanto, é possível notar que há uma “falsa” neutralidade, já que, em muitos momentos, como na análise do segundo discurso, há um apoio declarado a uma figura política específica e ataques falaciosos aos ideários políticos mais aproximados à esquerda, o que ocorre em outras manifestações públicas do movimento, expressando, na realidade, a ausência de neutralidade. Ao fazer críticas pontuais, como no caso desta publicação, com a crítica à comemoração de um professor, há justamente a intenção de se transmitir neutralidade, porém, o movimento cai em contradição pelo fato de que a maioria das críticas apresentadas ataca apenas um tipo de “doutrinação”, a da esquerda. Quando a página do ESP condena um churrasco comemorativo eleitoral dentro da sala de aula, não condena uma prática de ensino ou educativa, mas aponta um erro pedagógico grave, ao contrário do que acontece quando práticas de ensino, como o uso de determinadas bibliografias são distorcidas pelo movimento com intuito de definir o que é doutrinação.

Com estas considerações, os discursos dos comentários mencionados são baseados em uma falsa premissa, a de neutralidade, fazendo com que tais argumentos sejam invalidados como expressão de verdade. Além de que, mesmo se a premissa fosse verdadeira, assumindo que “escola sem partido é sem partido nenhum”, se apresentaria como problemática pois, como visto nos conceitos de Sérgio Buarque de Holanda (1995), mencionados na seção 2.1 deste trabalho, é desejável que crianças e adolescentes tenham senso crítico incentivado ao invés da censura.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se demonstrar que, apesar de ter sido fundado em 2004, o Escola Sem Partido ganhou força e visibilidade especialmente nos últimos quatro anos com a elaboração de projetos de lei cujas diretrizes entram em concordância com as ideias defendidas pelo movimento, utilizando de modo intensivo as redes sociais. Uma das principais motivações para o ganho de influência do movimento na sociedade brasileira é a ascensão de grupos conservadores no cenário nacional e mundial e um discurso pautado na existência de um “perigo” que

“corrompe” os alunos. O uso de chavões como ideologia, gênero, ditadura e outros mobilizam a atenção e o engajamento contínuo dos seguidores.

A influência religiosa e o argumento de defesa da família, traços fundamentais na concepção tradicional e conservadora, entram como fatores importantes no fortalecimento do ESP no cotidiano e na prática política, ao mesmo tempo em que teóricos demonstram conceitualmente que tais influências no âmbito do ensino delineiam grandes problemáticas, dificilmente contornadas, se consolidadas.

Pontua-se, por fim, que no período pós-eleitoral, em que políticos que apoiam o movimento e vice-versa foram eleitos — não excluindo os gestores públicos que já realizavam o apoio antes mesmo do último período eleitoral —, a possibilidade de aprovação dos projetos de lei mencionados ou de novos textos referentes a tal assunto é mais concreta. Porém, mesmo com este indício iminente, que descaracterizaria valores constitucionalmente garantidos, como a laicização do Estado e, por conseguinte, dentro das escolas públicas e a liberdade de ensino presente na Lei de Diretrizes e Bases de 1996, a situação não é irreversível ao se considerar a mobilização de forças sociais opostas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. *A condição humana*. 10. ed. São Paulo: Editora Forense – Universitária. 2007.
- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BOTELHO, A.; FERREIRA, G. N. Revendo o pensamento conservador. In: FERREIRA, G. N. e BOTELHO, A. (Org). *Revisão do Pensamento Conservador: ideias e políticas no Brasil*. São Paulo: Hucitec / Fapesp, 2010.
- CIAVATTA, M. Resistindo aos dogmas do autoritarismo. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (Org.). *Escola “Sem” Partido: Esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Lab. de Políticas Públicas da Universidade do Estado do R. de Janeiro, 2017.
- CHAUÍ, M. *O que é ideologia*. São Paulo: Editora Brasiliense. 2017.
- DE MORAES, S. P. Atentado à democratização da educação: A falácia do projeto escola sem partido. *Revista Educação-UNG-Ser*, v. 13, n. 1, p. 162-177, 2018.
- ESCOLA SEM PARTIDO. *Escola Sem Partido* (página oficial no Facebook). 2018b. Disponível em: <https://www.facebook.com/escolasempartidooficial/>. Acesso em: 04 nov. 2018.
- ESCOLA SEM PARTIDO. *Quem Somos*. 2018a. Disponível em: <http://www.escolasempartido.org/sobre/quem-somos>. Acesso em: 14 out. 2018.
- ESCOLA SEM PARTIDO. *Entrevista de Miguel Nagib à revista Profissão Mestre*. 2018. Disponível em: <http://escolasempartido.org/midia-categoria/395-entrevista-de-miguel-nagib-a-revista-profissao-mestre>. Acesso em: 14 out. 2018.

FISCHER, R. M. B. Foucault e a análise do discurso em educação. *Cadernos de Pesquisa*. Rio de Janeiro, n. 114, p.197-223, 2001.

FOUCAULT, M. et al. Verdade e poder. *Microfísica do poder*, v. 23, p. 01-14, 1979.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

GONZAGA, A. C. M.; DO COUTO, D. R. T. A DICOTOMIA PÚBLICO/PRIVADO EM HANNAH ARENDT E JÜRGEN HABERMAS. *Complexitas–Revista de Filosofia Temática*, v. 2, n. 2, p. 18-33, 2019.

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HOLANDA, S. B de . *O homem cordial*. São Paulo: Editora Companhia das Letras 1995.

IGLESIAS, T. C. Conceitos de Público e Privado: Um olhar sob a luz de Habermas, Freyree, Holanda. *Revista Contrapontos*, v. 19, n. 1, p. 02-15, 2019.

MACEDO, E. As demandas conservadoras do movimento escola sem partido e a base nacional curricular comum. *Educação & Sociedade*, v. 38, n. 139, p. 507-524, 2017.

MIGUEL, L. F. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero” - Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro. *Revista Direito e Práxis*, v. 7, n. 15, p.590-621, 2016.

O GLOBO (Brasil). *Colégio Santo Agostinho, do Rio, suspende uso de livro considerado 'comunista' por grupo de pais*. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/colégio-santo-agostinho-do-rio-suspende-uso-de-livro-considerado-comunista-por-grupo-de-pais-23122273>. Acesso em: 18 out. 2018.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, São Paulo: Pontes, [1990], 2005.

O Movimento Escola Sem Partido: ascensão e discurso

PENNA, F. A. O Estado sem Partido como chave de leitura do fenômeno educacional. In: FRIGOTTO, G. (Org.). *Escola “Sem” Partido: Esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Laboratório de Políticas Públicas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

PORTELLI, H. *Gramsci e o bloco histórico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

RODRIGUES, A. A. C. O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. *Lua nova*, n. 80, p.71-96, 2010.

SAVIANI, D. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2010.

A PERSEGUIÇÃO AO POVO ROHINGYA E O DESRESPEITO AOS DIREITOS HUMANOS EM MYANMAR

MARCELLA LINS¹

KARINA VICTOR FERRARIA²

Resumo: O presente material se configura como um estudo de caso da perseguição sofrida pelo povo Rohingya no estado de Myanmar. Historicamente oprimidos pela máquina estatal e marginalizados pela maioria da população birmanesa, investiga-se neste artigo as razões e motivações dessa perseguição e os embasamentos legais para sua condenação, tomando por base o relatório sobre o assunto do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a normativa e órgãos internacionais vigentes no regime internacional de direitos humanos. Em última instância, traçam-se perspectivas para a resolução do conflito a partir de dois caminhos: a intervenção da ASEAN e a secessão do território Rohingya, vista sobre uma ótica austro-libertária.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Myanmar; Rohingyas.

1 INTRODUÇÃO

Os Rohingyas são uma das minorias étnicas, linguísticas e religiosas do estado³ Rakhine do Norte de Myanmar, um país caracterizado pela multiculturalidade de sua população, incluindo mais de 100 grupos étnicos diferentes. A preponderância do budismo no país, representando 87,9% da população, enquanto os cristãos representam 6,2% e os islâmicos 4,3%, cria condições para a utilização da religião como um instrumento segregador entre os diferentes grupos. Essas características acarretaram conflitos étnico-religiosos ao longo dos sécu-

1 Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Anhembí Morumbi.
marcella.lins@outlook.com

2 Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Anhembí Morumbi.
karinaferraria@gmail.com

3 Neste artigo, opta-se pela utilização da grafia “estado”, com “e” minúsculo, ao invés da grafia “Estado”, com “E” maiúsculo, sugerida pela norma culta, de maneira a contribuir para a deslegitimação da ideia do estado como uma entidade quase divina que está acima dos indivíduos.

los, especialmente após o período colonial britânico - século XIX -, em que o novo governo independente falhou em construir uma unidade e identidade nacionais (AZAD; JASMIN, 2013).

O presente artigo tem por objetivo analisar a perseguição ao povo Rohingya no estado de Myanmar, sua marginalização na sociedade birmanesa e como essas ações acarretam o desrespeito aos direitos humanos do grupo. Para efeito de tal propósito, a primeira seção do texto aborda a construção histórica da perseguição estatal ao povo Rohingya. Nas duas seções seguintes, são pormenorizados alguns artigos da Declaração Universal de Direitos Humanos, demonstrando, com exemplos empíricos, como são desrespeitados no país, e é avaliado o marco jurídico internacional em que se enquadra a situação em Myanmar e quais ações podem ser tomadas nesse âmbito. Finalmente, discutem-se as perspectivas de resolução do conflito com duas principais vertentes de análise: a possibilidade de intervenção da ASEAN e a secessão do território Rohingya, vista sobre uma ótica austro-libertária.

2 INSTITUCIONALIZAÇÃO DA PERSEGUIÇÃO

A concepção étnica atual do estado de Myanmar é relativamente moderna. Fruto da colonização britânica, se intensificou a partir de 1962, quando os militares assumiram o poder com um projeto de “burmificação”, isto é, a construção de uma nação homogênea e unitária, a partir da assimilação da cultura Bamar⁴ (FARZANA, 2017).

O acordo de Panglong de 1947 e a criação de divisões administrativas por etnias em 1974, revelam que o projeto de construção política do país tem o reconhecimento étnico como indispensável. Dito isso, verifica-se um processo de recriação da narrativa histórica em Myanmar, tanto dos Bamar quanto dos próprios Rohingyas, com o objetivo de reivindicar o controle sobre a região de Rakhine do Norte (LEIDER, 2015).

Há controvérsias no que diz respeito à origem dos Rohingyas. Autores como Ba Tha remetem a origem do grupo à árabes que teriam visitado a região ainda no século XI, antes mesmo dos budistas ocuparem o território (LEIDER, 2015). Leider (2015), em contrapar-

4 Apesar de ser possível encontrar na literatura o termo “birmaneses” ou “Burma (em inglês)” para se referir à etnia majoritária na região de Myanmar, será utilizado, nesse artigo, o termo mais aceito “Bamar” para identificar o grupo étnico em questão. O termo “birmaneses”, por sua vez, será utilizado como adjetivo pátrio da República da União de Myanmar.

tida, afirma que o grupo na verdade representa uma tentativa dos muçulmanos de Rakhine do Norte de construir uma identidade comum em busca da autonomia política. Essa seria a estratégia considerada mais adequada pelo grupo de maneira a combater o processo de “burmifização”. Independente das interpretações históricas, o fato é que os muçulmanos desta região têm sofrido com a perseguição por parte dos Bamar e do próprio governo de Myanmar há décadas.

A região que hoje se conhece como o estado de Myanmar fez parte do Império Britânico nos séculos XIX e XX. Após enfrentar três guerras contra os Bamar, instituíram controle absoluto sobre o território em 1885 e iniciaram, dessa maneira, campanhas de pacificação para estabilização da ordem e segurança, já que enxergavam a área como selvagem e sem lei. O mapeamento do território apresentou diversos grupos étnicos na região, como explicado por Guan (2007, p. 125): “Pre-colonial Burma was never a unified and coherent state in the way we understand the features of modern state today”.

A solução encontrada pela Coroa para sujeitar essas etnias a viverem sob uma mesma administração colonial foi a estratégia de “dividir e governar” (ALAM, 2019). Basicamente, criaram a ideia de “fronteiras étnicas” (FARZANA, 2017), ao estabelecerem o centro do país, onde vivia o grupo majoritário Bamar, como núcleo e os entornos excluídos habitados pelas minorias étnicas como periferia. O Império passou a exercer domínio direto na região central acabando com a organização política e social tradicional, enquanto na periferia foi concedida maior autonomia, preservando suas estruturas (ALAM, 2019). Primeiramente, os britânicos exerceram seu domínio por meio da Índia e em 1937 concederam à região da Birmânia a condição de território “autônomo”, tendo a própria estrutura colonial política.

Devido à resistência Bamar durante as guerras de conquista, os britânicos não confiavam neste grupo, por isso as limitadas vagas para os nativos na administração colonial e no exército eram concedidas aos grupos minoritários (MUKHERJEE, 2019). A exclusão da maioria étnica levou à construção de um forte sentimento nacionalista, baseado no budismo, característico entre os membros do grupo.

A luta pela independência se inicia em 1941 com um braço militar do movimento nacionalista Bamar. Os “*The Thirty Comrades*”, liderado por Aung San, se tornaram o centro do exército de libertação, se alinhando aos japoneses, que se encontravam em pleno processo de expansionismo. No começo da Segunda Guerra Mundial, enquanto os Bamar apoiavam as potências do Eixo, minorias étnicas apoiavam os britânicos e os Aliados. Os Rohingya, por exemplo, queriam manter sua relativa autonomia e, também, foi-lhes prometida

A perseguição ao povo Rohingya e o desrespeito aos direitos humanos em Myanmar

a criação de um território autônomo no estado do Arakan. Por esse apoio à metrópole ficaram estigmatizados como anti-birmânicos (ALAM, 2019).

Com o fim da guerra, o enfraquecimento das metrópoles europeias e a eclosão dos ideais emancipatórios, o movimento de Aung San obteve êxito libertando a Birmânia do pacto colonial em 1948. A princípio, Aung San firmou um documento com líderes de diferentes grupos étnicos reconhecendo sua autonomia e estabelecendo um compromisso para o estabelecimento de um país livre, mantendo as fronteiras delimitadas pelo Império Britânico. Seu sucessor U Nu buscou adaptar essa política conciliatória à sua obsessão com a ideia de utilizar o budismo como fator chave para a criação de uma identidade nacional (MUKHERJEE, 2019).

Nesse ínterim, foi estabelecida a "*Union Citizenship Law*" que identificou oito etnias específicas como nativas da Birmânia. Os Rohingyas foram excluídos dessa definição, no entanto, havia a possibilidade de obterem a nacionalidade do país se suas famílias vivessem na região há duas ou mais gerações (ALAM, 2019).

As propostas de concessão de autonomia para os grupos periféricos foram interpretadas pelos militares como ameaças de desestabilização da ordem e dissolução territorial. Em 1962, liderados pelo general Ne Win, as forças armadas – *Tatmadaw* -, motivadas pelo desejo de se consolidarem como *state-builders*, deram um golpe militar socialista, de cunho nacionalista budista. O general Ne Win, primeiramente, engendrou uma lista definindo 135 grupos étnicos nacionais, excluindo a população Rohingya. Não há, no entanto, indícios claros de como essa lista foi estabelecida (CHEESMAN, 2017).

A junta militar instituiu, também, a política dos "*Four Cuts*", em que foram cortados suplementos – comida, inteligência, recursos financeiros e recrutas – de grupos étnicos armados que se opunham ao novo governo. Essa política tinha por objetivo amedrontar a população civil, evitando que se unissem a esses grupos (SCHERF; GONZALEZ, 2018). Além disso, expropriaram escolas privadas, baniram escolas inglesas e fecharam bibliotecas administradas por outros países, em busca de um resgate do tradicionalismo em oposição à influência ocidental, tida como colonialista (MUKHERJEE, 2019)

Em 1982, uma nova lei de nacionalidade foi promulgada baseada no princípio de *jus sanguini*⁵. A "*Union Citizenship Act*" definia que existiam três grupos detentores do direi-

5 Nacionalidade obtida de acordo com a filiação. Ao nascer, o indivíduo herda a nacionalidade de seus progenitores podendo repassá-la, posteriormente, para seus descendentes. Neste caso, não há concessão de nacionalidade de acordo com o local de nascimento do indivíduo (*jus solis*).

to à nacionalidade birmanesa, derivados da lista das 135 etnias oficiais. Os Rohingya dificilmente se enquadravam nesses grupos, tendo sua nacionalidade negada, ainda que pudessem, em certos casos, demandar processos de naturalização (ALAM, 2019).

Após diversos abusos cometidos pelo governo militar com relação à supressão de direitos civis e políticos, de maneira a justificar a centralização do poder nas mãos do *Tatmadaw*, além das desastrosas reformas econômicas que isolaram o país e aumentaram a pobreza, em 1988 eclodiram diversas manifestações populares pró-democráticas. O resultado do movimento foi a vitória do “*National League for Democracy*” - NLD - nas eleições gerais de 1990. Sem embargo, este não assumiu o poder, uma vez que os militares haviam estabelecido, ainda em 1988, o Conselho do Estado de Restauração da Lei e da Ordem, recusando-se a aceitar o resultado das eleições (HUMAN RIGHTS COUNCIL, 2018)

Ainda nos anos 1990 houve um grande fluxo de deslocamento de Rohingya em direção à Bangladesh. Entre 1991 e 1992 cerca de 300 mil refugiados foram forçados pelas autoridades militares a abandonar suas casas e cruzar a fronteira (ALAM, 2019). A ação das forças armadas foi importante para retomar o apoio da maior parte da população, de certa forma perdido em 1988, ao apelar para um discurso nacionalista, populista e antimuçulmano.

Em 2008, uma nova constituição foi adotada. Projetada pelos militares para garantir seu domínio político e, ao mesmo tempo, evitar pressões como na década de 1980, ela também garantiu a exclusão definitiva dos Rohingya da sociedade, uma vez que estabeleceu critérios de nacionalidade que privilegiavam determinados grupos étnicos, enquanto excluía outros rigorosamente (ALAM, 2019). A Constituição de Myanmar, a princípio, assemelha-se às mais modernas em termos de garantia do bem-estar da população e do respeito aos direitos humanos, no entanto, ao inserir o conceito de “Raças Nacionais” e delimitar estritamente a concessão de cidadania, deixa claro que esses direitos são limitados.

As eleições de 2010 marcaram a transição do regime militar para uma democracia civil, ainda que a constituição assegure uma parcela de poder às forças armadas, como a garantia da participação dos Serviços de Defesa na composição do parlamento (REPUBLIC OF THE UNION OF MYANMAR, 2008, Chapter 4, Art.74). Já em 2011, um processo de liberalização política foi proposto pelo presidente Thein Sein, buscando maior participação política popular e desenvolvimento econômico.

O novo governo estabeleceu um cessar-fogo com diversos grupos armados étnico minoritários no país, além de reforçar seu desejo de construir uma política nacional de diálogo (WALTON; HAYWARD, 2014). Apesar desses avanços relativos, o governo de Thein Sein manteve a retórica Bamar ao considerar o povo Rohingya como estrangeiro, defendendo o re-

A perseguição ao povo Rohingya e o desrespeito aos direitos humanos em Myanmar

assentamento dessa população em outro país e obtendo respaldo de monges budistas, assim como de grande parte da população birmanesa (KIPGEN, 2013).

Os Bamar, protegidos e privilegiados pela constituição, externalizaram uma forte retórica nacionalista antimuçulmana como resposta às reformas propostas por Sein, criando grupos extremistas, como o “*969 Movement*” e o “*Patriotic Association of Myanmar*” - MaBa-Tha - (HUMAN RIGHTS COUNCIL, 2018). Monges budistas, como U Wirathu, desempenham um importante papel na divulgação dessa retórica, alegando, como em outras oportunidades ao longo da história, que a sobrevivência da religião e do estado está ameaçada pela crescente influência islâmica (WALTON; HAYWARD, 2014).

Um incidente em 2012 deu início à perseguição sistêmica e institucionalizada à minoria Rohingya como vemos hoje. Após o estupro e o assassinato de uma jovem budista, supostamente por dois homens islâmicos, uma multidão Bamar assassinou dez muçulmanos escolhidos ao azar. Desde então, a violação de direitos humanos sofreu uma escalada, atingindo seu ápice em 2017, quando o *Tatmadaw* iniciou a operação *clearence* em resposta ao ataque do “*Arakan Rohingya Salvation Army*” a uma de suas bases e a alguns postos policiais. A resposta das forças armadas foi completamente desproporcional: civis inocentes foram vítimas de violência sexual, trabalho forçado, prisões arbitrárias e tratamento desumano, e um novo fluxo de deslocamento foi gerado (ALAM, 2019).

A participação direta dos militares, a incitação de atitudes violentas da população por monges budistas e a negligência do governo em relação às constantes violações de direitos humanos, bem como a exclusão gradual dos Rohingyas como cidadãos birmaneses, os levou à condição de apátridas e de párias da sociedade birmanesa. Hoje, os membros dessa população vivem em uma região previamente demarcada – norte do estado de Rakhine –, isolados do restante dos habitantes e impedidos legalmente de sair desse local. Existem também políticas de controle de natalidade e a imposição de autorização para casamentos, entre outras violações aos direitos humanos que serão abordadas no próximo tópico.

3 OS DIREITOS HUMANOS DOS ROHINGYAS

Uma tabela⁶ foi elaborada de maneira a exemplificar a subtração dos direitos básicos da população Rohingya. Assim, na primeira coluna se encontram alguns artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948) e na segunda coluna é justificado como esses artigos são desrespeitados em Myanmar, tendo como base o relatório do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas (HUMAN RIGHTS COUNCIL, 2018) acerca do assunto:

Artigos da DUDH (ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948)	Provas de violação (HUMAN RIGHTS COUNCIL, 2018)
“Art. 3 - Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal (...). “	Imposições de toque de recolher, a proibição do direito de livre circulação por espaços além dos definidos pelo estado e a instituição de trabalhos forçados.
“Art. 12 - Ninguém será sujeito à interferência em sua vida privada, em sua família, em seu lar ou em sua correspondência, nem a ataque à sua honra e reputação. Todo ser humano tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques (...).”	
“Art. 13 - Todo ser humano tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada estado (...).”	
“Art. 23 - Todo ser humano tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.”	
“Art. 5 - Ninguém será submetido à tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante (...).”	Prisões arbitrárias e tratamento desumano, incluindo tortura, nas cadeias e centros de detenção.
“Art. 9 - Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.”	
“Art. 7 - Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. (...).”	Privação por parte do estado do acesso dessa população à comida, saúde e educação adequados, ou seja, condições mínimas de vida. Além de ações do estado categorizadas como limpeza étnica, incluindo o assassinato de mais de 10.000 Rohingya e estupros coletivos de mulheres e crianças pelas forças armadas.
“Art. 21 - Todo ser humano tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país.”	
“Art. 15 - Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade.”	Proibição da concessão de nacionalidade birmanesa.
“Art. 16 - Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua dura-	Necessidade de autorização estatal para contrair matrimônio.

6 Elaboração própria.

A perseguição ao povo Rohingya e o desrespeito aos direitos humanos em Myanmar

ção e sua dissolução.”	
“Art. 17 - Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.”	8.000 casas de Rohingyas destruídas em um ano (2012-2013) e restrições para a aquisição de propriedade.
“Art. 18 - Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular (...).”	Proibição da reunião entre 5 ou mais pessoas e assim, conseqüentemente, a proibição de cultos religiosos em mesquitas.
“Art. 19 - Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras (...).”	
“Art. 20 - Todo ser humano tem direito à liberdade de reunião e associação pacífica.”	

4 A LEGISLAÇÃO INTERNACIONAL E AÇÕES JURÍDICO-LEGAIS

Segundo o artigo 4 do Estatuto de Roma (1988), o Tribunal Penal Internacional tem personalidade legal e pode exercer suas funções e poderes dentro do território de qualquer estado parte e, por acordo especial, em qualquer outro estado. Quanto à sua jurisdição, o Tribunal atua em crimes de genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra ou crimes de agressão, ou seja, atua basicamente em crimes perpetrados pelo estado contra indivíduos.

Myanmar não é signatário do Estatuto, no entanto, em abril de 2018, o Gabinete do Procurador solicitou, baseando-se no artigo 12, parágrafo 2(a), que sua jurisdição se estendesse também ao país, uma vez que Bangladesh é signatário desde 1999 e os crimes contra a humanidade perpetrados pelo governo de Myanmar ocorreram também na fronteira entre os países. Em setembro, o Juízo de Instrução da TPI acatou o pedido da acusação por maioria, dessa forma, o Tribunal passou a ter autorização legal para atuar no estado e julgar quem fosse necessário (TPI, 2018).

No mesmo mês, o Gabinete abriu um exame preliminar relativo à alegada deportação do povo Rohingya de Myanmar à Bangladesh e chegou à conclusão de que há indícios de atos coercitivos que resultaram no deslocamento forçado dessa população. Entre eles, pode-se citar a privação de direitos fundamentais, assassinatos, violência sexual, desapareci-

mento forçado, destruição e pilhagens, entre outros crimes citados no artigo 7, do Estatuto (TPI, 2018).

Um exame preliminar não é propriamente uma investigação, mas um processo para examinar as informações disponíveis a fim de determinar se há uma base para prosseguir com a investigação de fato. Até o momento, o TPI ainda não abriu o processo de investigação, mas caso o faça e seja provado que o governo de Myanmar cometeu crimes citados no artigo 7 (ESTATUTO DE ROMA, 1988), um inquérito será aberto contra todas as pessoas físicas, sobretudo chefes militares e membros do governo, que participaram ou ordenaram os crimes.

No caso de condenação, o Tribunal poderá impor à pessoa condenada, de acordo com o artigo 77, a pena de prisão até o limite máximo de 30 anos; ou pena de prisão perpétua. Ainda, o condenado pode ter uma multa aplicada; ou perder produtos, bens e haveres provenientes direta ou indiretamente do crime (ESTATUTO DE ROMA, 1988).

O andamento do inquérito e o cumprimento da pena, em caso de condenação, dependem também da vontade do estado em penalizar as pessoas físicas envolvidas nos crimes, uma vez que a execução das determinações do Tribunal Internacional esbarra nas fronteiras e no princípio da soberania dos estados. No caso de Myanmar, a princípio, é difícil que haja um cumprimento dessas decisões, uma vez que o país não é signatário do Estatuto e as violações são cometidas e respaldadas por membros da elite política e das forças armadas que ainda estão no poder.

5 PERSPECTIVAS DE RESOLUÇÃO DO CONFLITO

Segundo o ACNUR, desde o dia 25 de agosto de 2018 houve o transporte, por via aérea, de 1500 toneladas de ajuda emergencial avaliada em US\$7,8 milhões, com o objetivo de auxiliar mais de 250 mil refugiados (ACNUR, 2018).

A continuação da atuação do órgão depende do financiamento dos estados e da doação de pessoas físicas e jurídicas, uma vez que o número de refugiados provenientes de Myanmar continua crescendo. Apesar do plano de repatriamento realizado pelo próprio ACNUR, não há nenhuma indicação de que esse fluxo irá se reverter em um futuro próximo.

Diante desse cenário, não existe perspectiva, até o momento, para a melhora nas condições do povo Rohingya. Além de ser dificultada uma ação mais incisiva por parte do Tribunal Penal Internacional e do ACNUR, devido ao respeito à soberania de Myanmar e à falta de recursos necessários, a não assinatura por parte do país de tratados de direito internacional

impede uma intervenção legal satisfatória por parte da comunidade internacional, de maneira a resolver a questão.

Como alternativa para a solução pensou-se na ação conjunta no âmbito da Associação de Nações do Sudeste Asiático – ASEAN -. A Declaração de Bangkok, de 1967, deu origem à ASEAN com o objetivo de estabelecer condições para a cooperação e assistência mútua entre os estados-membros. Atualmente Brunei, Cambodja, Indonésia, Laos, Malásia, Myanmar, Filipinas, Singapura, Tailândia e Vietnã são integrantes do bloco e Papua Nova Guiné atua como observador.

A ideia inicial não era a formação de um esquema de integração profundo como na Europa, mas de buscar a cooperação política e a solução de problemas regionais ligados ao subdesenvolvimento e aos problemas sociais característicos desses estados, uma alternativa à influência dos Estados Unidos e da União Soviética em plena Guerra Fria. A Declaração de Bangkok firma o comprometimento entre todos os membros de cooperarem mutuamente entre si com o objetivo de contribuir para a paz, o progresso e a prosperidade da região, além de se fundamentarem em ideais de liberdade, justiça social e bem-estar (MENEZES; PENNA FILHO, 2006).

O “*ASEAN way*” consiste em uma série de princípios que conduzem os processos de solução de controvérsias do bloco e as interações entre seus membros. Historicamente, dá uma ênfase excessiva à soberania por conta do passado colonial da região, o que sempre dificultou a resolução de problemas relacionados à violação de direitos humanos (TOBING, 2018).

Outra dificuldade é a preferência pela formação de um consenso, tornando o processo de tomada de decisão lento e o de solução de controvérsias ineficaz. Para Tobing (2018), uma das fraquezas do bloco é deixar de lado os problemas quando não há consenso entre os seus membros.

Dessa forma, para que a questão dos Rohingyas seja resolvida no âmbito da ASEAN, bem como outras semelhantes que possam surgir na região, é necessário que, tratando-se de temas que violem os direitos humanos, eles estejam acima desse princípio de não intervenção e de formação de consenso. Esse tipo de ação violenta dos estados contra sua própria população impõe desafios à projeção internacional e ao crescimento econômico dos países do bloco, uma vez que a integração econômica só pode ser de fato consolidada com a estabilização da região e esta é de extrema importância para o desenvolvimento de Myanmar.

Durante a reunião anual do bloco em 2018, os membros reconheceram o grande número de refugiados como um problema, todavia mostraram-se preocupados em discutir a

repatriação dos Rohingya sem garantir que as violações cessassem de fato e que os envolvidos nos crimes fossem levados à justiça. É evidente que a ASEAN pode se tornar um *player* primordial para a resolução do conflito, desde que modifique seus princípios e adote uma postura mais enfática no sentido de garantir que essas minorias étnicas perseguidas obtenham justiça e tenham seus direitos assegurados. Sanções econômicas, o banimento de vistos de viagem a comandantes militares de Myanmar, entre outras ações que limitem o poder dos envolvidos na perseguição, podem surtir efeitos significativos na resolução de um problema que persiste há décadas (HUMAN RIGHTS WATCH, 2019).

Apresenta-se, todavia, como outra solução possível, a separação territorial *de facto* entre o estado de Myanmar e um novo estado formado pela população Rohingya. As fronteiras em todo o Raj Britânico durante a administração colonial foram delimitadas por acidentes geográficos. Diversos grupos foram obrigados a conviver no mesmo território e sob a mesma estrutura, fomentando, muitas vezes, disputas entre grupos étnicos, de maneira a exercer controle. Com a independência do país em 1948, o novo governo local buscou manter a unidade nacional, através do diálogo com todas as minorias étnicas, preservando as demarcações realizadas durante o domínio britânico (SHAHABUDDIN, 2019).

Essa decisão encontrava respaldo no direito internacional, que nesse ínterim, ao discutir sobre os novos estados pós-coloniais, redefiniu o conceito de autodeterminação dos povos, conferindo às entidades estatais o direito de *uti possidetis juris*⁷. Assim, ações separatistas de grupos minoritários não eram vistas como legítimas, uma vez que ameaçavam a recém-conquistada soberania dos novos estados formados (SHAHABUDDIN, 2019). A aceitação dessa concepção contribuiu para a eclosão de conflitos étnicos em Myanmar, pois a manutenção das fronteiras do período colonial condicionou a integração forçada no país.

A integração forçada é definida como a ação do estado de obrigar, legalmente, populações étnica, linguística, religiosa e culturalmente diferentes a viverem juntas, sob o pretexto de preservação da “integridade nacional” (HOPPE, 2017). Esse fator leva, concomitantemente, a um processo de aversão da maioria à cultura minoritária, o que passa a justificar as agressões aos direitos do povo Rohingya.

7 O conceito de *uti possidetis juris*, ao dar o direito de propriedade de um território ao estado que possua um título jurídico sobre ele, se difere do conceito de *uti possidetis de facto* em que o território pertence aos indivíduos que efetivamente o ocupam, independentemente de a quem pertença seu título jurídico. Dessa maneira, estatiza-se a propriedade, impedindo que os indivíduos possam questionar seu domínio.

A alternativa de separação territorial defendida nesse artigo foi formulada respeitando o princípio de autodeterminação dos povos de tradição liberal, anterior à redefinição formulada pelos organismos internacionais no pós-Segunda Guerra. Em suma, deriva-se do pressuposto de que uma população não deve ser obrigada a viver com outra. Ludwig von Mises (1944), justifica esse princípio tendo por base a imoralidade, por parte do estado, detentor do monopólio da força, de coagir um povo a viver sob sua autoridade legal. Ainda, considera a consulta popular como maneira eficaz e moral para a resolução dessa questão, uma vez que, os habitantes de uma determinada região devem ter a capacidade de decidir pertencer ou não a determinada entidade estatal.

O principal obstáculo apresentado a esse meio de resolução é a constituição de Myanmar que, além de ter como um de seus pilares a “*non-disintegration of the Union*” (REPUBLIC OF THE UNION OF MYANMAR, 2008, Chapter 1, Art.6), ainda prevê em um de seus artigos, especificamente, a proibição de movimentos separatistas em qualquer região dentro da união (REPUBLIC OF THE UNION OF MYANMAR, 2008, Chapter 1, Art.10).

A maneira de contornar essa questão seria, primeiramente, a mobilização popular em torno da secessão, conquistando visibilidade internacional e constrangendo o estado nacional. A pressão exercida pela ONU e demais Organizações Internacionais, possível apenas com a adoção do conceito de autodeterminação dos povos de tradição liberal, e sanções econômicas por partes de outros países podem, então, auxiliar nesse processo secessionista.

No entanto, como não há garantia de que tais atores externos apoiarão a região insurgente, existe a iminência de conflito civil, o que ressalta a importância da aceitação por parte do estado do princípio de autodeterminação como única maneira de resolução pacífica (McGEE, 1994). Essa decisão demandaria uma modificação constitucional, no caso, que poderia ser originária da ação de um governante esclarecido ou da cessão à possíveis pressões internas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perseguição ao povo Rohingya não pode ser vista apenas de maneira unilateral, mas como uma conjunção de fatores e atores. Em primeiro lugar, a política de “dividir e governar” do Império Britânico nos séculos XIX e XX criaram as bases para os conflitos étnicos no país, promovendo uma integração forçada.

Deve-se mencionar, a seguir, o *Tatmadaw*. Os militares sempre se envolveram nas disputas minoritárias e mantém, até os dias atuais, bastante influência na política e sociedade birmanesas. A preservação dos conflitos étnicos garante ao *Tatmadaw* uma chance de retornar ao poder após a redemocratização do país em 2008, baseando-se no argumento de necessidade de sua intervenção para a manutenção da ordem.

A elite política, tendo o partido no poder do executivo “*National League for Democracy*” – NLD -, de Aung San Suu Kyi, como principal representante, exerce, também, importante papel na perpetuação do conflito. Apesar do discurso em favor da tolerância, a existência de indivíduos Bamar dentro do partido e suas origens militares justificam, de certa forma, a ausência de ações para a suspensão da perseguição aos Rohingya. Além disso, o fato de sua base eleitoral ser formada pelo apoio dos monges, muitos deles antimuçulmanos, ao partido auxilia nessa omissão.

Outro importante ator no conflito é a comunidade budista do estado do Rakhine, organizada no partido “*Rakhine Nationalities Development Party*” – RNDP -. Essa entidade foi acusada de organizar ações de violência étnica contra os Rohingya em diferentes ocasiões, deixando claro que não os querem no estado.

Por fim, destaca-se o papel de grupos extremistas budistas especificamente o “*Patriotic Association of Myanmar*”, mais conhecido como MaBaTha, no conflito. Justificam a perseguição aos Rohingya partindo da premissa de que a presença do islã em território birmanês é uma ameaça a existência do budismo e, portanto, deve ser combatido. O MaBaTha exerce excessiva influência na política e sociedade birmanesa ao deter o controle sobre a educação religiosa no país. Assim, difundem interpretações completamente antimuçulmanas da doutrina budista, incentivando práticas de discriminação e segregação social e violência étnica.

Tendo em vista o que foi abordado até o momento e considerando que décadas de integração forçada criaram um ambiente hostil em Myanmar para a minoria em questão, a secessão, no geral, se mostra como uma interessante saída, a princípio, ao conceder um território aos Rohingya, permitindo-lhes plena autonomia e liberdade. No entanto, a configuração do entorno regional e a construção do estado de Myanmar não parecem respaldar essa proposta de resolução na prática.

A configuração do estado birmanês, que permite a separação da sociedade em “raças”, cria as condições necessárias para uma forte centralização de poder, baseada em políticas de controle. Além dos Rohingya, grupos étnicos como os Karen, os Kachin, os Shan, entre outros, também se defrontam diariamente com políticas de perseguição e marginalização.

A minoria Karen se mobilizou pela primeira vez em defesa da secessão após a morte de Aung San, porém o movimento foi desmantelado devido a inconsistências internas (CHEESMAN, 2002).

Em oposição aos Rohingyas, em que a grande maioria dos indivíduos se autodeclara muçulmana, os Karen se constituem de budistas, cristãos e adeptos de crenças locais. Sua situação serve como exemplo para demonstrar a existência em Myanmar de conflitos não apenas contra uma religião específica, mas que atestam o anseio histórico intrínseco a um grupo étnico dominante em exercer pleno domínio sobre a totalidade do território em que se inserem (CHEESMAN, 2002). A utilização de uma retórica Bamar-budista por parte do governo para a criação de uma identidade nacional, nesse caso, funciona como um estratagema para manter a integridade territorial e impedir possíveis movimentos insurgentes, criando subterfúgios para combatê-los sempre que necessário.

Próximo às suas fronteiras, países como a Tailândia e o Paquistão conseguiram conter movimentos separatistas, Sul da Tailândia e Baluchistão, respectivamente. Esses episódios podem, também, contribuir para um desencorajamento do surgimento de outras insurgências secessionistas na região.

Os Rohingyas, ainda, não aparentam demonstrar qualquer interesse voltado à criação de um novo estado. A difusão do ideal de “Raças Nacionais” na sociedade birmanesa, contribui para a manutenção de um sentimento de desejo de pertencimento no povo Rohingya. O que, substancialmente, leva a uma luta por reconhecimento por parte do estado dominante no lugar de uma independência (CHEESMAN, 2017). Por último, a omissão da mídia e da sociedade civil acerca desse tema é evidente, mostrando que os Rohingyas seguirão, por hora, desamparados na luta por seus direitos básicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACNUR. *Emergências – Rohingya*. ACNUR Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/rohingya/>. Acesso em: 6 maio 2019.

ALAM, J. The Current Rohingya Crisis in Myanmar in Historical Perspective. *Journal of Muslim Minority Affairs*, v. 39, n. 1, p. 1-25, 2019.

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris, 10 dez. 1948. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>. Acesso em: 6 maio 2019

AZAD, A.; JASMIN, F.; Durable solutions to the protracted refugee situation: the case of Rohingyas in Bangladesh. *Journal of Indian Research*, v. 1, n. 4, p. 25-35, 2013.

CHEESMAN, N. How in Myanmar “national races” came to surpass citizenship and exclude Rohingya. *Journal of Contemporary Asia*, v. 47, n. 3, p. 461-483, 2017.

CHEESMAN, N. Seeing 'Karen' in the union of Myanmar. *Asian Ethnicity*, v. 3, n. 2, p. 199-220, 2002.

FARZANA, K.F. *Memories of Burmese Rohingya Refugee: Contested Identity and Belonging*. Palgrave Macmillan, 2017.

GUAN, A.C. Political legitimacy in Myanmar: The ethnic minority dimension. *Asian Security*, v. 3, n. 2, p. 121–140, 2019.

HOPPE, H.H. *Democracia, o Deus que falhou*. LVM Editora, 2017.

HUMAN RIGHTS COUNCIL. *Report of the independent international fact-finding mission on Myanmar*. 12 set. 2018.

A perseguição ao povo Rohingya e o desrespeito aos direitos humanos em Myanmar

HUMANS RIGHT WATCH. *ASEAN: Don't Whitewash Atrocities Against Rohingya*, 19 jun. 2019. Disponível em: <https://www.hrw.org/news/2019/06/19/asean-dont-whitewash-atrocities-against-rohingya> Acesso em: 28 ago. 2019

LEIDER, J. P. Competing identities and the hybridized history of the Rohingyas. *Metamorphosis: Studies in social and political change in Myanmar*, p. 151-78, 2015.

McGEE, R.W., Secession Reconsidered. *Journal of Libertarian Studies*, v. 11, n. 1, p. 11, 1994.

MENEZES, A.M.; PENNA FILHO, P. *Integração Regional: os Blocos Econômicos nas Relações Internacionais*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

MISES, L.V. *Omnipotent government*. Mises Institute. 1944.

MUKHERJEE, K. Race relations, nationalism and the humanitarian Rohingya crisis in contemporary Myanmar. *Asian Journal of Political Science*, v. 27, n. 2, p. 235-251, 2019.

MUKHERJEE, K. The Ethnic Minority Question and Rohingya Crisis in Contemporary Myanmar. *Journal of Muslim Minority Affairs*, v. 39, n. 1, p. 26-43, 2019.

REPUBLIC OF THE UNION OF MYANMAR. *Constitution of the Republic of the Union of Myanmar (2008)*. Naipidau, 2008.

SCHERF, E.L.; GONZALEZ, R.M. Migração forçada e crise humanitária no Mianmar: Rohingya – sem território, sem nação e sem direitos. *RICRI, Paraíba*, v. 5, n. 10, p. 37-73, 2018.

SHAHABUDDIN, M. Post-colonial Boundaries, International Law, and the Making of the Rohingya Crisis in Myanmar. *Asian Journal of International Law*, v. 9, n. 2, p. 334-358, 2019.

TOBING, D.H. The Limits and Possibilities of the ASEAN Way: The Case of Rohingya as Humanitarian Issue in Southeast Asia. *The 1st International Conference on South East Asia Studies*. p. 148-174, 2016.

TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL. *Estatuto de Roma*. Roma, 17 jul. 1988. Disponível em: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/segurancapublica/estatuto_roma_tribunal_penal_internacional.pdf. Acesso em: 6 maio 2019.

TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL. *Preliminary Examination: Rohingya/Myanmar*. [S. l.], 8 abr. 2018. Disponível em: <https://www.icc-cpi.int/rohingya-myanmar> Acesso em: 6 maio 2019.

WALTON, M.J; HAYWARD, S. Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism and Communal Violence in Myanmar. *Policy Studies East-West Center*, v. 71, 2014.

AS RAÍZES WEBERIANAS DE UMA INTERPRETAÇÃO DO BRASIL

MARCELO VAZ DE OLIVEIRA JÚNIOR¹

Resumo: Sérgio Buarque de Holanda, ao retornar da Alemanha, na década de 1930, dedicou-se a um trabalho de interpretação sociológica acerca da realidade brasileira com base na metodologia weberiana, realizando um trabalho original. Para além dos tipos ideais, Holanda utilizou ideias contidas nas análises substantivas de Max Weber, como nos estudos sobre a ética protestante e sobre o processo de racionalização das esferas sociais, bem como do aporte histórico-comparativo e de análise em múltiplos níveis, os quais serão explorados no decorrer deste artigo.

Palavras-chave: Max Weber; Metodologia; Racionalização; Raízes do Brasil; Sérgio Buarque de Holanda.

1 INTRODUÇÃO

A obra *Raízes do Brasil*, publicada pela primeira vez em 1936, recebendo uma edição substancialmente revisada doze anos depois², inovou na forma como até então o Brasil era interpretado. Essa inovação se deu em meio a um clima intelectual em que preponderavam ideias naturalistas, pautando que fatores naturais e biológicos eram responsáveis por um certo atraso civilizacional do Brasil. Desmistificando tais proposições, Sérgio Buarque de Holanda buscou demonstrar que, na verdade, eram fatores socioculturais os responsáveis pelo *modus operandi* da sociedade brasileira, realizando uma investigação profunda no sentido de descobrir e expor aquilo que intitula sua obra: *as Raízes do Brasil*.

Em sua investigação, Holanda utilizou largamente o método histórico-comparativo, uma apropriação daquilo que era corrente nas obras da sociologia alemã com as quais

1 Graduando em Direito na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.
marcelo_vaz@usp.br

2 Neste sentido, são de grande valia os comentários realizados por Feldman (2013, p. 120), apontando para a existência de alterações em três ordens argumentativas: a variação da postura axiológica perante a tradição, deslocando-se o foco da resiliência da tradição perante o processo de modernização para as condições necessárias para a efetivação deste; a substituição do personalismo pela democracia, no sentido dado à obra pela interpretação de Candido (1982, p. 8; 1984, p. 33); e a reformulação do enunciado do desterro, sendo possível sustentar uma resignação pragmática com a cordialidade, que na nova edição cedeu espaço à civilidade.

teve contato quando viajou para Berlim. Nesta viagem, realizada entre os anos de 1929 e 1930, Holanda trabalhou como correspondente de um jornal bilíngue destinado a tornar conhecidas as culturas brasileira e alemã reciprocamente (CANDIDO, 1982, p. 5-6). Nela, ele teve contato com o círculo artístico-literário de Stefan Georges, por meio do qual chegou às obras de Werner Sombart e Max Weber, por exemplo.

A apropriação de aportes heurísticos de autores representativos do *Georges Kries*³ pode ser constatada ao se verificar que Holanda faz remissões a uma larga bibliografia alemã na construção de seu texto, mais evidente na primeira do que nas demais edições. Dentre os autores alemães citados por Holanda se encontra Max Weber, autor este que, com seu método histórico-comparativo, tipológico e *compreensivo*, e sua potente teoria social, escreveu sobre diversos assuntos. Weber, como Holanda, iniciou sua carreira no âmbito jurídico e terminou-a como sociólogo ou, em razão da multiplicidade analítica contida em seus textos, como teórico social.

Há que se salientar que não somente a metodologia weberiana está presente na obra buarquiana. Assuntos tratados pelo teórico alemão, como a formação das culturas, a língua, a dominação, a racionalidade e as tendências de seu tempo, aparecem como escopo de *Raízes do Brasil*, como bem aponta Eugênio (2011, p. 159). Contudo, ao aproximar a obra de Holanda com a de Weber, nota-se que a do primeiro contém alguns elementos que questionam as tendências apontadas pelo segundo. Portanto, longe de ser um discípulo do autor alemão, o brasileiro se apropria de seus aportes heurísticos a fim de explicar os matizes do “atraso” do país (VIANNA, 1999, p. 33-34).

É fato que interpretações contemporâneas tendem a afastar os argumentos como os de Candido (2014, p. 18-20) e Monteiro (1996, p. 11-23) a respeito da apropriação da metodologia weberiana por Holanda. Dentre estas interpretações, podem ser citadas a que aproxima a obra buarquiana do estilo de Simmel (Cohn, 2002); a que alinha Holanda a Nietzsche, feita por Waizbort (2011, p. 42-43); outra que o associa a Oswald Spengler, elaborada por Mata (2016, p. 12-13); ou ainda as contidas na edição crítica de *Raízes do Brasil* publicada em 2016, que vinculam a obra ao contexto histórico-político. Não obstante, ao se comparar a

3 Nome do círculo coordenado por Stefan Georges, ligado diretamente com o movimento da *Revolução Conservadora* que acontecia na Alemanha daquela época. Este movimento foi caracterizado pela existência de uma geração de intelectuais, no período da República de Weimar, que tinham como referência o irracionalismo filosófico, o antiliberalismo, a crítica dos direitos humanos, a recusa da democracia representativa e a apologia de uma ditadura cesarista, dentre os quais se destacaram Carl Schmitt e Oswald Spengler, sendo a obra de Nietzsche o referencial deste movimento.

obra dos dois autores, não é possível mitigar os traços weberianos desta interpretação do Brasil.

Tendo em mente estes aspectos, o ensaio seguirá com quatro seções após esta introdução. Na primeira, serão traçadas as principais características da metodologia weberiana, a saber, a forma de *análise em múltiplos níveis*, o aporte *histórico-comparativo* e a toada *típico-ideal*, e se mostrará como elas se manifestam na obra de Holanda. Tendo em conta esta exposição metodológica, na segunda seção, tratar-se-á da formação da cultura ibérica e da reverberação de suas características na esfera do trabalho, defrontando isto com o modo utilizado por Weber para demonstrar como a ética protestante influiu, de modo distinto, na mesma esfera.

Na terceira seção, contrastar-se-á o apontamento weberiano sobre a racionalização da vida com os de Holanda a respeito da predominância das ações afetivas e tradicionais no Brasil, utilizando-se o *tipo ideal* do *homem cordial* para tal, o que também auxiliará a destacar as características utilizadas pelo autor para construí-lo. Por fim, as considerações de Holanda, propostas na segunda edição de *Raízes do Brasil* sobre uma possível revolução brasileira serão relacionadas com as tendências esboçadas por Weber, evidenciando mais um ponto de apropriação das análises do autor alemão, e se seguirá para a conclusão.

2 APROXIMAÇÕES METODOLÓGICAS

As discussões acerca da metodologia weberiana ainda movimentam pesquisas, constituindo um campo de disputas acadêmicas (SELL, 2016, p. 338-343). É corrente a proposição de que Weber é um autor que se utiliza do *individualismo metodológico*, tendo em vista sua ênfase na categoria da *ação social* como célula da *sociologia compreensiva*. No entanto, é possível notar em seus escritos analíticos a predominância, não de indivíduos, mas de formações socioculturais, sendo possível caracterizá-lo como um individualista nominalista (SELL, 2016, p. 328). Por isso, a metodologia analítica weberiana possui dois traços fundamentais: o *holismo metodológico moderado* e a *base histórico-comparativa*, que recebem subsídio dos *tipos ideais*.

Considerando que inexitem leis causais no nível macro, o *holismo metodológico moderado*, segundo Albert (2016, p. 55-60), parte do argumento da realizabilidade múltipla, ou seja, as causalidades não são necessárias, são, ao contrário, adequadas. Desta forma, ao aceitar efeitos macro, de formações socioculturais, mesmo que sejam fenômenos históricos e não

leis trans históricas, este método trabalha com três níveis teóricos: consideração dos efeitos do nível macro sobre os agentes sociais, a teoria da ação pluralista e a relação micro-macro.

O primeiro desses níveis se manifesta, por exemplo, quando Weber trata das ordens sociais. Uma *ordem* pode ser sociologicamente definida como uma força empírica que orienta as ações dos agentes sociais, as quais, por seu turno, mediante orientação recíproca, terceiro nível teórico, colaboram para a construção e elaboração de formações socioculturais, como a própria *ordem*. Não obstante, no segundo nível teórico, há a possibilidade de os agentes sociais orientarem suas ações tomando como referência distintas *ordens*, como a *jurídica* e a *econômica*, o que fazem não somente cumprindo, mas transgredindo as máximas das mesmas. No entanto, quando a transgressão se torna uma regra, a ordem deixa de vigorar, pois só vige quando há a probabilidade de ações orientarem-se por ela.

Com este método, Weber pretendeu *compreender* o sentido das ações sociais, para o que elaborou *tipos ideais*. Em seu ensaio *Estudos críticos sobre a lógica das Ciências da Cultura*, Weber (2016, p. 275-352), ao criticar a metodologia investigativa de Edward Meyer, buscou elucidar determinados recursos heurísticos para a realização da pesquisa sociológica, pautando a imputação de acontecimentos a causas no universo selecionado, o que acontece por meio de categorias definidas em decorrência de determinados elementos. Estes recursos heurísticos possibilitam a passagem de uma causalização acidental para uma adequada, tendo em vista a multiplicidade de explicações possíveis.

Assim, Weber defendeu que, por mais que a iniciativa investigativa partisse de um ato subjetivo do pesquisador, tendo em vista que a escolha do objeto é feita por meio de valores, a estrutura lógica da explicação nas ciências histórico-sociais deveria garantir validade dos resultados. Dessa forma, o rigorismo científico das ciências sociais poderia se utilizar do *tipo ideal*, recurso heurístico que define um conjunto de categorias construídas pelo pesquisador para a realização de seu trabalho.

Com esta ferramenta, Weber realizou uma série de análises *histórico-comparativas*. Notável, por exemplo, é sua *Sociologia do Direito*, o capítulo 7 de *Economia e Sociedade*, no qual se refere aos tipos de direito predominantes em épocas históricas distintas, comparando os traços das mesmas entre as diversas culturas. Além desta comparação, ele também fez outra, no mesmo capítulo, entre os tipos de pensamento jurídico continental e insular, ou seja, os que vigoravam na Europa continental e na Inglaterra, evidenciando o motivo da predominância de dois sistemas jurídicos diferentes em lugares tão próximos.

Elucidados os traços basilares da metodologia weberiana, passa-se a identificá-los em *Raízes do Brasil*. O *holismo metodológico* é ressaltado quando Holanda trata da cultura ao

atribuir à coletividade ibérica uma série de traços comuns, como o da *cultura da personalidade*. Ela se caracteriza como uma formação sociocultural (macro) que, ao ser compartilhada e reforçada pelos *agentes sociais* (micro), acarretava uma série de problemas na estrutura social do Brasil (macro). Tal formação, calcada em vínculos sentimentais e na valorização de atos pessoais, tornava quase inevitáveis as desigualdades sociais da sociedade, fundamento das relações assimétricas nela ocorrentes (BASTOS, 2016, n. p.).

Há que se ressaltar que tanto na edição de 1936 quanto na de 1948, a cultura da *personalidade* foi colocada como um obstáculo à democracia no Brasil: na primeira, um impeditivo total, na segunda, um obstáculo a ser superado (FELDEMAN, 2013, p. 125-126). Em razão de manter o tradicionalismo patriarcal, a *cultura da personalidade* obstruía a manifestação autônoma e consciente de todos os agentes individuais, havendo, portanto, uma incompatibilidade entre estes dois fatores (WAIZBORT, 2011, p. 42).

Quanto aos *tipos ideais* e o método *histórico-comparativo*, são notados em sua análise sobre a colonização das Américas Ibérica e Saxã, caracterizando dois *tipos de atitude* sintetizadas no *trabalhador* e a do *aventureiro*. Para Holanda, os ibéricos foram desbravadores dos trópicos, atividade desempenhada com desleixo, como um *aventureiro*, agente que visa um fim proporcionador de uma vantagem imediata, ignorando os esforços intermediários. Tal tipo se opõe ao do *trabalhador*, agente que estuda as dificuldades antes de conseguir alcançar o fim almejado, atribuindo valor moral positivo somente àquilo que possui ânimo para praticar.

Outro exemplo de utilização do recurso do *tipo ideal* é a caracterização do *ladri-lhador* e o *semeador*, uma dicotomia entre os castelhanos e os portugueses que encaminha para uma abordagem *histórico-comparativa* dos processos de colonização da América. Estes dois tipos aludem à institucionalização da colonização, feita com método pelos castelhanos, que se preocuparam em realizar um plano urbanístico desde o início; os portugueses, por sua vez, se contentaram com a pulverização desordenada dos povoados, até encontrem ouro em Minas Gerais. Neste momento, é interessante notar que Holanda remete à obra de Weber como referência para contextualizar a importância das cidades para a *dominação*, o que será tratado em seção posterior.

Além destes traços metodológicos, a presença de Weber em *Raízes do Brasil* é evidenciada nas remissões diretas de Holanda para realizar análises *histórico-comparativas*. Quando trata dos *Novos Tempos*, por exemplo, o autor fez alusão à *Ética Protestante* e o *Espírito do Capitalismo*, comparando o fato de a cultura enraizada no Brasil não prezar, *a priori*, o traba-

lho como um fim em si mesmo. O valor final estava, sim, na obra dotada de personalidade, o que destoou dos protestantes, para quem o trabalho possuía valor religioso.

Cabe ainda mencionar a questão da *racionalidade*, que serve como pano de fundo da obra dos dois autores. Para Weber, a *racionalidade*, que está ligada ao aumento da calculabilidade das ações, é um fator que está na essência da modernidade, havendo uma tendência para sua generalização: o *processo de racionalização da vida* e do *desencantamento do mundo*. Holanda, no entanto, ao trazer argumentos acerca da predominância da *ação tradicional* e da *ação afetiva* no Brasil, em razão de suas *raízes*, faz com que a velocidade do processo descrito por Weber seja colocada em questão. O intérprete brasileiro relaciona este retardamento com o fato de, até mesmo na administração pública, o *personalismo* e o *sentimento familiar* serem preponderantes, o que será tratado nas seções seguintes.

3 FORMAÇÃO DO IBERISMO E A ESFERA DO TRABALHO

Nos termos de Weber (2000, p. 202), a formação de uma tradição está ligada à apropriação monopólica de bens simbólicos e materiais representada por uma convenção. Assim, o comportamento dos *agentes sociais* é garantido difusamente dentro de um âmbito específico mediante a aprovação ou reprovação social de determinado comportamento. Neste sentido, Holanda (2014, p. 186) afirma que a herança ibérica recebida pelos brasileiros teve seu conteúdo formado por traços peculiares em comparação com a das outras nações europeias. Estes traços caracterizam bens “monopolizados” e repassados como “herança” pelo processo de socialização.

Dentre os monopólios da cultura ibérica, encontra-se o *culto da personalidade*, já tratado brevemente acima, que implicou na dificuldade de formação de relações de solidariedade. Derivou daí a dificuldade de se obedecer, pois isso requer a renúncia de si a favor da submissão aos desígnios de outrem. Na concepção de Holanda, este traço explicaria a instabilidade da estrutura social do Brasil, cujas raízes estão fincadas na cultura ibérica, principalmente na cultura portuguesa, havendo aspectos originais e outros adaptados mais ou menos pelas condições locais.

Além disso, o princípio da hierarquia não importou muito à cultura ibérica, diluindo-se em privilégios, o que Holanda fez questão de ressaltar que não se tratava de um fato intrinsecamente biológico, mas socialmente construído. Isto significa que a burguesia mercantil, em vez de romper com as características tradicionais da sociedade medieval, assimilou seus

valores, utilizando-os como padrão de conduta em detrimento dos padrões calculistas característicos da sociedade moderna. Portanto, perpetuou-se a tradição, calcada na ética dos fidalgos, na qual o mérito pessoal fundado em determinadas virtudes ganhou uma grande importância, colaborando com o desenvolvimento da *cultura da personalidade*.

Por isso, os ibéricos não se caracterizavam como um povo afeito à ética do trabalho, pois o trabalho manual implica na realização de um fim exterior à personalidade. Lembra-se que os portugueses foram desbravadores dos trópicos, atividade que desempenharam com desleixo. Esta postura pode ser vinculada ao *tipo ideal* do *aventureiro*, aquele agente que visa um fim que lhe proporcione uma vantagem imediata, ignorando os esforços intermediários. Tal *tipo* se opõe ao do *trabalhador*, agente que estuda as dificuldades antes de conseguir alcançar o fim almejado, atribuindo valor moral positivo somente àquilo que possui ânimo para praticar.

Comparando estes dois *tipos*, Holanda remeteu à *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* de Weber (2013). Nesta obra, Weber traçou uma linha histórica das bases ideológicas do protestantismo e demonstra como a *ética religiosa* foi capaz, através de uma *afinidade eletiva*, combinar-se com a *ética econômica* essencial para o capitalismo. Assim, a remissão de Holanda se justifica em razão de toda a ética puritana, e quiçá protestante, ter se baseado na questão do trabalho, que ensejou uma lógica de empresa racional burguesa e de organização racional do trabalho.

Nesta senda, a divisão do trabalho era considerada virtuosa por fazer com que todos os agentes desempenhassem seus talentos e se suprissem reciprocamente, aumentando a solidariedade social. No que tange ao lucro, ele era permitido e essencial no trabalho, uma vez que sua função era demonstrar a Deus o fruto das virtudes por ele outorgadas. Além disso, a mudança da profissão, desde que fosse para uma mais útil, era permitida para o aumento da glória de Deus.

Como defendiam que a riqueza deveria ser bem utilizada, não provocando o ócio, os puritanos passaram a poupá-la, engendrando um processo de acumulação de capital. Este tipo de conduta se espalhou entre as religiões protestantes, dando ensejo a uma *ética econômica*, um *ethos profissional* especificamente burguês. Se em um primeiro momento este *ethos* esteve restrito à esfera da religião (WEBER, 2013, p. 205), posteriormente ele migrou para outras esferas sociais mediante uma incorporação utilitarista. A partir daí as graças advinentes do trabalho, o sucesso econômico em si, passaram a ser vistas pelos religiosos como um sinal de salvação por parte de Deus. Para os agentes econômicos, a sistematicidade das condu-

tas do *ethos protestante*, como supramencionado, auxiliou na estruturação do capitalismo ocidental.

Na comparação de Holanda, o contrário disto aconteceu com os portugueses, cuja matriz católica estabeleceu que o trabalho manual não deveria ser feito por nobres. Por isso, *a priori*, os colonizadores submeteram os gentios ao processo de escravização, mas estes não se adaptaram ao trabalho especializado e metódico. Buscou-se, então, importar escravos africanos, tendo em vista as experiências pregressas de Portugal em suas outras colônias do Atlântico.

Quando a abolição da escravidão foi realizada, houve um choque no patriciado rural, uma vez que seu prestígio foi transferido para um outro grupo social. Tal fato, somado à cultura da personalidade, implicou na valorização das profissões liberais, engendrando fenômenos como o bacharelismo. Estas profissões foram visadas em razão da representação finalística do que nelas é feito, ou seja, ao ingressar nelas, os fidalgos buscavam o trabalho como um fim em si mesmo e não na obra dele adveniente.

Holanda aponta que este era um dos fatores pelos quais a intelectualidade brasileira tendia a produzir seu conhecimento sem a necessária análise das dinâmicas sociais, o que lhes imprime um caráter livresco e artificioso. Assim, parte da intelectualidade que cultuava a literatura francesa havia se qualificado como polo perpetuador do conservadorismo, acreditando que o talento é algo inato, não sendo preciso estudar para adquiri-lo, e que o alheamento em relação ao mundo é necessário para entender o próprio mundo. Por isso, os membros deste grupo social valorizavam teorias somente pela sua dificuldade, construindo interpretações meramente retóricas acerca da realidade social.

Aos fatores acima somou-se a preponderância do latifúndio, que minou qualquer possibilidade de se constituir na América Portuguesa uma organização para outra atividade que não a lavoura. Isto se justificava porque na grande fazenda produzia-se e reproduzia-se, fazendo com que não fossem necessários outros ofícios que representassem uma verdadeira *empresa capitalista*. Tendo isso em vista isto,

o peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondentes das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir a uma população sem via de originar-se polidamente (HOLANDA, 2014, p. 71).

A racionalização da vida se constitui como uma virtude lucrativa, mas ela, assim como a despersonalização, foi afastada pela estirpe ibérica quando as ações afetivas e tradicionais se sobressaíram. Destarte, mesmo nas relações comerciais, que são tipicamente impessoais, o fato de haver laços diretos facilitava a congregação de um negócio, de modo que o freguês assume a posição de amigo. Esta negação da *racionalidade* em prol do personalismo e da afetividade é um traço marcante do arcabouço cultural ibérico, incapaz de proporcionar relações impessoais e mecânicas, que estão no cerne do *capitalismo ocidental*.

4 O CORDIALISMO E AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS DO BRASIL

Um dos tipos criados por Holanda é o *homem cordial*, que caracteriza um *modus vivendi* específico dos brasileiros. Ao contrário das tendências apontadas por Weber (2016, p. 685-686), o homem cordial se erige sobre relações afetivas e tradicionais em detrimento das racionais. Assim, para construir este *tipo*, Holanda admitiu, tal como fez Weber, que entre a família e o Estado Moderno havia uma descontinuidade, no sentido de os laços afetivos presentes na primeira serem sucumbidos pelas relações impessoais do segundo. Com isso, se erigia uma igualdade formal destituída dos laços afetivos, de modo que, nas palavras do teórico alemão:

Somente a burocratização do Estado e do direito vê, em geral, também a possibilidade definitiva de uma rigorosa distinção conceitual entre uma ordem jurídica “objetiva” e os direitos “subjetivos” do indivíduo, por ela garantidos, do mesmo modo que a distinção entre o direito “público”, referente às relações das autoridades entre si e com os “súditos”, e o direito “privado”, que regula as relações entre os indivíduos dominados. Esta pressupõe a distinção conceitual entre o “Estado”, como portador abstrato de direitos senhoriais e criador de “normas jurídicas” e todas as “autorizações” pessoais dos indivíduos — ideias que, nesta forma, tinham que ser alheias à natureza da estrutura de dominação pré-burocrática, especialmente a patrimonial e a feudal (WEBER, 2004, p. 230).

Destarte, a fim de qualificar o *homem cordial*, Holanda aponta que a crise que seguiu esta transição no Brasil gerou dificuldades pela oposição à abolição da velha ordem, pois os laços afetivos passaram a ser substituídos por relações impessoais calcadas em virtudes anti-familiares. Neste contexto, subsistiram algumas famílias retardatárias, ou seja, defensoras da velha ordem, educando seus filhos para constituir relações no âmbito doméstico. Neste âmbi-

to o sentido das ações dos agentes sociais ganha traços afetivos (sentimentos em gerais, da mais pura pena à mais ardilosa raiva) e tradicionais.

No Brasil, as relações da esfera doméstica se difundiram para as demais, fornecendo sentidos para ações de outros agentes sociais. Em razão disso, na administração pública, por exemplo, o caráter burocrático foi sucumbido pelo patrimonial. Neste sentido, aqueles que se apropriavam dos cargos administrativos tendiam a tratar dos negócios públicos como se fossem de seu interesse pessoal, não distinguindo entre as esferas pública e privada. Ao mencionar o caráter patrimonial, Holanda remete novamente às considerações de Weber, para quem

[...] o complexo político patrimonial, modificado em sentido prebendal e feudal, em oposição ao sistema de “autoridades” regulamentadas de forma geral por ordens objetivas e com deveres administrativos circunscritos e igualmente regulamentados, constitui, em resumo, um cosmo ou, dependendo do caso, um caos de direitos de usufruto hereditários e deveres subjetivos, concretamente definidos, do senhor, dos detentores de cargos e dos dominados, que se cruzam e se restringem mutuamente e de cuja combinação nasce uma ação social impossível de construir com modernas categorias do direito público e à qual a denominação “Estado”, no sentido atual da palavra. Se aplica menos ainda do que aos complexos políticos puramente patrimoniais (WEBER, 2004, p. 302).

Tal indistinção entre o público e o privado constitui uma das formas em que se manifesta o “fundo emotivo extremamente rico e transbordante” (HOLANDA, 2014, p. 172) do brasileiro, que age de forma *cordial*. Por isso, o *homem cordial* trata de forma hospitaleira e generosa, familiar, aqueles que o interessam, perpetuando a orientação das ações pelos sentidos construídos no meio rural e patriarcal. Este tratamento cordial não deve ser confundido com boas maneiras, com civilidade⁴. Antes de tudo, o uso da polidez serve apenas como uma máscara nas relações sociais para estabelecer a intimidade presente nas relações familiares.

Relacionando as considerações de Holanda com as de Weber, é possível inferir que as características do *homem cordial* se ligam ao *tipo de dominação tradicional*. A *dominação tradicional* tem como características a crença no tradicionalismo sagrado, ou seja, no monopólio de bens simbólicos e materiais que determinam posições sociais, de modo que

4 Ao comentar as distinções entre as edições de 1936 e 1948, Feldman (2013, p. 120-125) aponta que, nesta última, Holanda se empenhou para desfazer a confusão interpretativa do termo “cordialidade”, que na primeira havia sido colocado de modo a permitir que fosse entendido como “bondade”.

as relações sociais e gerais são reguladas pela tradição, pelos privilégios, pelas relações de fidelidade feudais ou “patrimoniais”, pela honra estamental e pela “boa vontade”. O poder senhorial acha-se, pois, repartido entre o senhor e o quadro administrativo com título de propriedade de privilégio, e esta divisão de poderes estamental imprime um caráter altamente estereotipado ao tipo de administração (WEBER, 2016, p. 548).

Este tipo de dominação está no cerne da dificuldade de a democracia se enraizar no Brasil. Por isso, o liberalismo democrático jamais se assentou em solo brasileiro, tendo em vista que ele exige uma atitude impessoal, contrária à essência das ações afetivas e tradicionais perpetuadas no país. Somente em parte a ideia liberal foi assimilada: a negação de uma “autocracia incômoda”, que não permite tratar os governantes com familiaridade, tornando a democracia um “lamentável mal-entendido” (HOLANDA, 2014, p. 192).

Holanda então assevera que, no âmbito político, a preponderância do elemento afetivo (emotivo) sobre o racional é evidente, de modo que a ausência de partidos verdadeiros se dá em razão da inadaptação ao impessoalismo da democracia. “Democracia”, portanto, aparecia como um conceito puramente ornamental, pois aquilo que vigorava fortemente no Brasil era o personalismo, herança da cultura ibérica. Como supramencionado, se na primeira edição o personalismo foi colocado como uma solução para os problemas da política brasileira, a partir da segunda, embora reconhecendo sua predominância, Holanda o trata como um obstáculo a ser vencido para que o regime verdadeiramente democrático pudesse se erigir.

5 A DESINTEGRAÇÃO DAS RAÍZES IBÉRICAS

Ao mencionar a revolução gradual, Holanda a relaciona com o fim do predomínio agrário no Brasil a partir da abolição da escravatura, tendo como tendência a eliminação das raízes ibéricas, que acontecerá quando brotarem as raízes do americanismo. A abolição é considerada um divisor de águas em *Raízes do Brasil*, sinalizando a crise do legado colonial, um momento visível das transformações dos novos tempos. Com ela acontecem eventos como a dinamização da economia monetária, a crescente despersonalização das relações de trabalho, os novos modelos de família e a afirmação da competição como valor social. Tudo isto tenciona a cordialidade e possui virtudes antifamiliares, atributos precípuos das raízes ibéricas.

Importante mencionar que, antes de tratar das cidades como móvel da revolução gradual, Holanda já havia tocado no assunto ao tratar dos primórdios da colonização. Com

base na metodologia *histórico-comparativa e tipológica*, Holanda distinguiu os castelhanos dos portugueses em dois tipos: o *ladrilhador* e o *semeador*. Esta distinção foi feita com uma referência direta a Weber, salientando a importância que tal autor dá para as cidades como instrumento de *dominação*.

Do ponto de vista sociológico, a cidade é um povoado extenso que implica na falta de conhecimento pessoal e mútuo entre seus habitantes, esfacelando os laços afetivos. Esta realização pôde ser observada na colonização espanhola, que tratou de traçar planos urbanísticos, sendo este o motivo pelo qual se caracterizam como ladrilhadores. Estes planos estavam juridicamente previstos na Lei das Índias, para a formação de núcleos de povoação estáveis, sobre os quais pesaram, posteriormente, as mãos fortes do Estado.

O contrário aconteceu com a colonização portuguesa, que tratou mais de feitorizar seus empreendimentos do que traçá-los metodicamente. Isto implicou no predomínio rural até a abolição da escravatura como supramencionado, sendo, por isso, *semeadores*. Salienta-se que, somente a partir do século XVIII, com o descobrimento de ouro nas Minas Gerais, se deu uma interiorização do território e que despertou em Portugal um senso para ordenar a colônia. Esta organização foi feita mediante uma série de imposições institucionais de demarcação e regulação do fluxo de pessoas, mas ainda foi restrita.

Comparando a colonização espanhola com a portuguesa, Holanda conclui que duas lógicas distintas predominaram, respectivamente, em cada uma delas: a do *ladrilhador* e a do *semeador*. A primeira lógica está ligada à noção de planejamento, adveniente do tino centralizador de Castela, que lida com a aglutinação de povos desunidos, tendo que impor uma forte padronização para a manutenção da coesão social sob constante ameaça de desagregação. A segunda lógica, por seu turno, se relaciona à liberdade e ao desleixo, permitidos pelo fato de em Portugal, por sua longa unidade política, ter se constituído certa homogeneidade étnica, criando laços sociais que imprimiram nas práticas reproduzidas uma força de coesão e um sentido espiritual para a aquisição de riquezas.

Malgrado a tentativa de ordenação nas Minas Gerais, foi somente com a migração da família real que mudanças começaram a ser apontadas, sobretudo em razão do aumento da infraestrutura urbana, mas foram minadas pelo apego a traços pessoais e instintivos. Destarte, com a fundação de cursos superiores em 1827, aqueles que neles adentraram, passaram por um processo de readaptação, pois tais cursos possuíam um viés particularista que se opunha aos valores familiares aprendidos na vida doméstica. Foi por isso que o início da urbanização no Brasil causou uma série de desequilíbrios sociais, tendo em vista sua tendência contrária ao império da família patriarcal.

Sobre esse aspecto, Weber, ao tratar da cidade no Ocidente, havia apontado situações análogas às de Holanda. Para ele, a cidade, cujo elemento distintivo era o mercado estabelecido, foi se transformando em uma corporação territorial autocéfala, com órgãos judiciais e administrativos próprios estabelecidos conforme a ordem nela vigente, implicando em um processo de gradual burocratização, de “impessoalização”, tratado na seção anterior.

Tendo como escopo as asserções weberianas, Holanda aponta que a infraestrutura construída, como o sistema de linhas férreas e o de comunicações, aumentou a interdependência entre campo e cidade. Aos poucos, isto faria com que as zonas agrícolas deixassem de parecer baronias para se assemelharem a um centro industrial. Todavia, subsistiria ainda uma consciência coletiva com raízes imperiais, que só seria eliminada com o enraizamento do americanismo em um processo de revolução gradual.

6 CONCLUSÃO

Feita a aproximação da obra de Weber à de Holanda, convém responder à questão acerca daquilo que ele trouxe na bagagem quando retornou da Alemanha. Apesar de ter realizado uma passagem rápida pelas terras germânicas, entre os anos de 1929 e 1930, Holanda conseguiu extrair dos autores alemães recursos metodológicos e substanciais, trazendo-os, adaptando-os e aplicando-os em seu trabalho de *interpretação do Brasil*.

Para Weber (2016, p. 151), a *interpretação* é uma categoria que pode ser entendida como o incitamento para uma avaliação ou para um juízo, configurando-se como um conhecimento interpretativo causal neste último caso. No entendimento, a *compreensão* se apresenta como posicionamento frente ao sentido objetivo de um juízo, mas ela não se dá somente em casos de conhecimento objetivo. Ademais, salienta-se que a interpretação somente acontece quando há interpretabilidade, ou seja, quando há sentido na ação capaz de ser apreendido.

Tendo isto em vista, Holanda buscou o sentido das ações que auxiliaram na fixação das *raízes do Brasil*. Estas ações foram tratadas como realizadas por indivíduos históricos, ou seja, conglomerados de agentes aglutinados em uma única formação social, influenciada pelas e capaz de influenciar as formações socioculturais. Salienta-se que a presença do caráter *social*, em *Raízes do Brasil*, foi essencial para a inovação analítica da obra, sendo possível notar que Holanda adotou a posição weberiana a respeito de a particularidade do conhecimento histórico se destoar do mecanicismo naturalista.

Enfim, a bagagem intelectual de Holanda retornou cheia ao Brasil! Nela, ele trouxe tanto a metodologia weberiana, como aqui exposto, quanto abordagens de outros autores, como apontam interpretações supracitadas. Portanto, revisitar sua obra possibilita a apreensão de traços metodológicos desenvolvidos em outros países, mas adaptados à interpretação da realidade brasileira. A metodologia weberiana, particularmente, por lidar com o sentido das ações, colocando-as em um plano histórico, constitui uma importante chave teórica para a realização de análises sociais, como a realizada em *Raízes do Brasil*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, G. Holismo metodológico moderado: uma interpretação weberiana do modelo macro-micro-macro. *Política & Sociedade*, v. 15, n. 34, p. 43-76, 2016.

CANDIDO, A. Sérgio em Berlim e depois. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 2, n. 3, p. 4-9, 1982.

CANDIDO, A. A revolução de 1930 e a cultura. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 2, n. 4, p. 27-35, 1984.

CANDIDO, A. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 9-24.

CONH, G. O Pensador do Desterro. *Folha de São Paulo*, 23 jun. 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2306200207.htm>. Acesso em: 16 jan. 2020.

BASTOS, E. R. Um livro entre duas constituintes. In: HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. Edição Crítica. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. E-book.

EUGÊNIO, J. K. *Um ritmo espontâneo: o organicismo em Raízes do Brasil e Caminhos e Fronteiras*, de Sérgio Buarque de Holanda. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2011.

FELDMAN, L. Um clássico por amadurecimento: Raízes do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 82, p. 119-140, 2013.

HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014

MATA, S. Tentativas de desmitologia: a revolução conservadora em Raízes do Brasil. *Revista Brasileira de História*, v. 36, n. 73, p. 63-87, 2016.

MONTEIRO, P. M. *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

As *Raízes* weberianas de uma interpretação do Brasil

SELL, C. E. Max Weber e o átomo da sociologia. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 2, 2016

VIANNA, L. W. Weber e a interpretação do Brasil. *Novos Estudos*, v. 53, p. 33-47, 1999.

WAIZBORT, L. O mal-entendido da democracia: Sérgio Buarque de Holanda. Raízes do Brasil, 1936. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 76, p. 39-62, 2011.

WEBER, M. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

WEBER, M. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 2. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WEBER, M. *Metodologia das ciências sociais*. 5. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

A FORMA DA FALTA: O DESEJO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

MARCUS VINICIUS DA CONCEIÇÃO FELIZARDO¹

Resumo: O presente artigo pretende investigar o conceito de desejo (*begiarde*) em um momento central da obra de Hegel: o capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*. Entendemos que esse conceito possui grande amplitude na obra do autor, dando ensejo a discussão sobre temas maiores de sua filosofia, como, por exemplo, as concepções de “reconhecimento” (*anerkennung*), “consciência-de-si” (*selbstbewusstsein*) e “espírito” (*geist*). Assim, partindo dos problemas que Hegel enxerga na modernidade filosófica, sobretudo na filosofia kantiana, o primeiro passo será a reconstrução do aparecimento do conceito de desejo e sua inserção em outras problemáticas da filosofia hegeliana apresentadas no capítulo, tendo sempre em vista a repercussão da questão na experiência intelectual contemporânea.

Palavras-chave: Hegel; Desejo; Negatividade.

O abismo entre o ser-para-si e o ser-para-outrem, eis o escândalo que apavora. Ou que designa o enigma incontornável da subjetividade. Noutras palavras, o hiato que, separando-me do exterior, separa-me de mim mesmo. Tal incapacidade de ver de fora parece implicar uma deficiência ou uma fratura do próprio ser. Ser assim é também uma maneira de não ser.

Bento Prado Jr.

Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?

Jacques Lacan

1 INTRODUÇÃO

Propor, atualmente, um trabalho sobre a *Fenomenologia do Espírito* exige, de fato, algumas palavras de explicação. Sem o pecado da autocondescendência, é perceptível como essas páginas foram sendo decantadas na filosofia contemporânea, até o momento em

¹ Graduando em Filosofia na USP. Bolsista FAPESP (processo 18/17008-8).
marcus.felizardo@gmail.com

que, atualmente, outros momentos da obra de Hegel são vistos como mais profícuos. À parte as lamentações, aqui estamos longe de uma pretenciosa tentativa de salvá-la; na verdade, no presente trabalho, trata-se de explicitar, dentro do itinerário hegeliano e através de um rompimento com a filosofia anterior, a centralidade da categoria de *desejo* para a compreensão de movimentos maiores da filosofia hegeliana.

Assim, no item 2 trataremos das relações entre Hegel e a filosofia kantiana, e como nosso autor parte de problemas legados pela filosofia crítica, sobretudo em relação ao papel da noção de apercepção. Na parte 3 aprofundaremos a questão, evidenciando como Hegel subverte o cogito moderno e estabelece outra relação da subjetividade consigo mesma. Na derradeira, o item 4, a questão será a noção de Espírito e como ela pode ser vista como mais um ponto de inflexão da filosofia hegeliana em relação ao que era feito até então.

2 ÀS VOLTAS COM O KANTISMO

Para Hegel, a modernidade é a época das separações: sujeito e objeto, razão e sensibilidade, espírito e natureza, liberdade e necessidade, etc., sendo que Kant seria a expressão maior dessas distinções, dos tempos modernos naquilo que eles possuem de fragmentado, em que os indivíduos são separados, cortados em suas relações com o mundo². A tarefa da filosofia, nesse caso, seria a união dessas cisões, “suprimir (*aufzuheben*) tais opostos (*Gegensätze*) tornados fixos” (HEGEL, 1986a, p. 21; 2003 p. 38).

Partindo dessa questão, não é à toa que a *Fenomenologia do Espírito* comece, em sua introdução³, por um confronto com as idiosincrasias da filosofia kantiana, denominada, entre outras alcunhas, de “consciência natural” — como questiona Paulo Arantes, “que outra filosofia maltratara tanto as certezas da ‘consciência natural’ (entendamos: literalmente inculta, pobre de espírito; mas também: esclarecida apenas pela luz natural da simples razão) quanto a especulação hegeliana?” (ARANTES, 1996, p. 213). Lembremos como, de fato, se inicia a obra, já que o prefácio foi escrito posteriormente: “É uma representação natural que a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma — ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verda-

2 Uma boa análise da maneira como Hegel compreende a modernidade encontramos nos dois primeiros capítulos de HABERMAS (2000).

3 Sobretudo dos parágrafos 73 a 76. Para uma análise detida da introdução da *Fenomenologia do Espírito*, cf. BOURGEOIS (1997); também HABERMAS (2014, cap. I); e, por fim, NOBRE (2018).

de —, necessita primeiro entender-se sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado”⁴(HEGEL, 2014, p. 69, §73). O termo “*representação*” tem uma significação *sui generis* na prosa hegeliana, herdada principalmente do cartesianismo e do idealismo alemão e que no mais das vezes é pejorativa⁵, isto é, as representações, ao fixarem significações que estabelecem uma identidade do objeto avessa ao dinamismo e às mediações de qualquer tipo, ganham na obra hegeliana um sentido específico: onde há representação, não há propriamente ainda dialética, já que o *trabalho do negativo, trabalho da dialética*, é fazer com que essas representações fixas passem a sofrer uma espécie de curto-circuito em que aquilo que é inicialmente negado, em seguida adquira papel essencial.

Bom, esse ponto de partida e, ao mesmo tempo, objeto de crítica, dá o tom das ambiguidades presentes na relação entre Hegel e Kant; porém, no que tange o tema do presente trabalho, é inegável o olhar negativo que nosso autor dirige a certos enunciados de seu predecessor — apesar da inegável influência da filosofia kantiana para absolutamente tudo que sobreveio posteriormente em matéria filosófica —, sobretudo, como afirma Robert Pippin, acerca da “compreensão de Kant do que este chamou de princípio fundamental de toda a sua filosofia teórica, a *unidade transcendental da apercepção* e o uso desse princípio na justificação dos conhecimentos sintéticos a priori” (PIPPIN, 1989, p. 17).

No percurso da *Fenomenologia*, nosso autor identifica certos pressupostos na filosofia kantiana que não passaram devidamente pelo tribunal da razão, embora Kant afirme a necessidade de nada deixar passar sem o crivo da crítica. Um desses pressupostos é o de que há identidade do sujeito independentemente de sua atividade, isto é, o sujeito se “conserva” não importando aquilo com que é identificado. A ideia kantiana de “eu transcendental” trata exatamente disso: o “Eu penso”, que acompanha todas as representações do sujeito e sem o qual não é possível afirmar que elas são dele, significa pensar um Eu sempre idêntico a si mesmo e sempre diferente daquilo que está representando. No §16 da *Crítica da Razão Pura* temos a exata dimensão do que está em jogo:

O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo al-

4 Grande parte das traduções da *Fenomenologia do Espírito* que aqui se encontram foram modificadas com base nos apontamentos em aula do prof. Luiz Sérgio Repa, a quem muito agradeço.

5 Para um aprofundamento da questão e contraponto à posição hegeliana, cf. LEBRUN (2006b, p. 509).

gum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim [...] Todo diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado [...] pois do contrário eu teria um “eu” tão multicolorido e diverso quantas são as representações que tenho e das quais sou consciente (KANT, 2013, pp. 129-131).

Nesse momento, Kant enfatiza que a consciência-de-si (*selbstbewusstsein*) enquanto originária e sempre idêntica a si mesma, é a condição de toda representação da objetividade e da aplicação das categorias à intuição; assim, sem o *eu penso* não é possível conhecer, porque não poderíamos supor que o diverso dado pela sensibilidade poderia ter um sentido de representação no sujeito, isto é, sem esse *eu originário*, haveria uma dispersão em infinitos “eu’s”, que seriam distintos a cada instante, impossibilitando o conhecimento, porque não haveria síntese. Consequentemente, mesmo que “a unidade da consciência-de-si possa ser concebida somente no andamento da investigação”, ainda assim, “já no seu início a identidade do Eu precisa ser levada em conta” (HABERMAS, 2014, p. 44).

Do ponto de vista hegeliano, ao mesmo tempo em que vemos a cisão de uma época sendo escancarada, o caminho se abre, também, para a subversão desse princípio de identidade, que salta mediações e alça, como meramente pressuposta, a identidade do Eu consigo mesmo ao posto de condição *sine qua non* para toda e qualquer forma de conhecimento possível; trata-se, portanto, como afirma Habermas, da “suposição de um sujeito de conhecimento pronto ou, dito de outro modo, um conceito normativo de Eu” (Idem). Bom, nada poderia ser mais oposto ao projeto fenomenológico hegeliano do que essa espécie de “entificação de princípios de formais de identidade e unidade” (SAFATLE, 2012, p. 23).

Por isso, também, que nosso autor pode criticar Kant por um suposto “psicologismo subjetivista” (McDOWELL, 2009, p. 76), porque, do ponto de vista hegeliano, não é possível imaginar que a estrutura do conhecimento se passe no interior de um mundo de fenômenos, em que as coisas seriam dotadas de um *em-si* absolutamente exterior ao âmbito da experiência. Desse ângulo, os conceitos, e em última instância os sujeitos, não se modificariam, pois não seriam tocados pela experiência real. Diante desse quadro, ele pôde muito tranquilamente afirmar que Kant, ao elogiar a lógica por não ter, aparentemente, se modificado, o que indicaria um “caminho seguro” (KANT, 2013, BVIII, p. 25), seria algo totalmente equivocado do ponto de vista de uma filosofia realmente crítica, pois essa inércia indicaria, na verdade, uma necessidade de “uma total reelaboração; pois um labor contínuo de dois mil anos do espírito deve ter-lhe proporcionado uma consciência mais elevada sobre seu pensar e sua essencialidade pura em si mesma” (HEGEL, 2016, p. 54); trata-se, em última instância, da im-

posição de um modo de existência natural, tendo em vista, por exemplo, o princípio de não contradição, que rege nosso pensar em sua integralidade, e que impediria, para Hegel, a emergência de um sujeito que se confronte com a ruína interna à representação como organizadora do nosso modo de pensar.

Assim, o que, de fato, significa pensar a identidade do sujeito, da consciência-de-si, como algo que não poderia ser tocado pelo movimento das coisas, pelos objetos? Uma identidade dada de antemão, confortável no porto seguro de uma lógica milenar. Por isso, nosso autor estabelecerá outro tipo de relação com a consciência-de-si; para Hegel, ela precisa se provar como idêntica a si mesma — a identidade hegeliana é fruto de uma construção — e só pode provar isso em uma relação prática com a objetividade, com o real, que assume forma negativa. Dessa forma, para alcançar a identidade ela precisa se imbricar com os objetos, se relacionar com eles, diferentemente do modelo kantiano, em que havia um fosso que separava o sujeito da experiência da objetividade.

Ora, essa negatividade que, na história da filosofia, nunca teve real direito de se impor, encontra aqui um lugar próprio — a negatividade é, inclusive, elemento central à constituição do Espírito: “O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo [...] Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele” (HEGEL, 2014, p. 41). Assim, a tarefa que, de certo modo, nosso autor propõe, é subverter alguns pressupostos da filosofia clássica, que, como nos diz Gérard Lebrun, sempre “pode falar do negativo, sem nunca lhe conceder presença, citá-lo sem fazer que apareça” (LEBRUN, 2006a, p. 275); por isso, em Hegel, trata-se de integrar a negatividade no interior daquela unidade originária que dá sentido ao mundo e às coisas, rompendo com a velha forma de lidar com o negativo, que durante muito tempo designou “uma ausência que bem se pode localizar o quanto se quiser e onde se quiser, mas que nunca advém” (Idem). Dessa forma, a consciência-de-si se torna o lugar privilegiado de uma experiência fundamental de negatividade, manifestada, em sua relação aos objetos, sob a forma do *desejo* (*be-giarde*). No entanto, o que exatamente significa a negatividade do desejo nesse contexto?

3 “DO EU PENSO AO EU DESEJO”

Quero simplesmente indicar a tendência geral dessa Introdução à filosofia propriamente dita que é a Fenomenologia do Espírito de Hegel, e creio que essa tendência

se manifesta de uma maneira particularmente clara na substituição do eu penso de Descartes pelo eu desejo. (KOJÈVE, apud AUFFRET 1990, p. 47).

O desejo tem como característica fundamental uma negatividade que lhe é interna, e quando falamos em negatividade estamos lidando com uma referência ao objeto que se dá, ao mesmo tempo, na intenção de aniquilá-lo, e, também, na intenção de suprir “sua própria falta, sua própria unilateralidade” (HEGEL, 1995b, p. 198) — na juventude, à lá antropologização filosófica kojéviana, Hegel metaforiza a “humanidade” como sendo “esta noite, este nada vazio que, em sua simplicidade, contém tudo, uma profusão de representações infinitamente múltiplas, imagens, das quais nenhuma lhe ocorre de pronto” (HEGEL, 2015, p. 175) — falta de si para si a partir da presença do Outro. Falta à consciência-de-si a verdade da certeza de si mesma, e dessa forma, o desejo se constitui como uma ação negativa de destruição da alteridade e satisfação dessa falta; é, assim, essencialmente um “nada revelado, um vazio irreal” (KOJÈVE, 2014, p. 12). Ele deve ser entendido como a própria consciência-de-si, não à toa Hegel diz que ela “é desejo, em geral” (HEGEL, 2014, p. 136). Não se trata de compreendê-lo como uma espécie de instrumento, ou ação indireta, da consciência para suprimir aquilo que a confronta, pois isso seria ignorar o papel fundante que o desejo desempenha para a própria consciência-de-si e impediria que a subjetividade fosse pensada diferentemente dos moldes kantianos; desse modo, devemos pensar essa consciência desejante também como um vazio, como uma ação negadora que tenta anular o objeto para transformá-lo e, simultaneamente, mudar a si mesma. Trata-se de algo bem-visto por Alexandre Kojève, aquele responsável por reintroduzir o hegelianismo na França para toda uma geração de intelectuais⁶: “o Eu do desejo é um vazio que só recebe um conteúdo positivo real pela ação negadora que satisfaz o desejo ao destruir, transformar e assimilar o não-Eu desejado” (KOJÈVE, 2014, p. 12).

Por ser o Eu um vazio sem determinação, que apenas recebe conteúdo pela negação que satisfaz sua falta, é importante notar como o objeto aparece como aquilo que é essencial à constituição do Eu; está posta aí a primeira forma de uma contradição que se mostrará insustentável: a essência da consciência-de-si está fora dela. Esse momento de saída de si posteriormente se mostrará fundamental para que haja um retorno que incorpore essa negatividade. Bem, trata-se de algo compreendido por Adorno a respeito da dialética hegeliana: “Hegel se curva em toda parte à essência própria do objeto, em toda parte o objeto é renovadamente

6 Para uma melhor caracterização da leitura, e seus problemas, que Kojève faz de Hegel, e da influência que ele exerceu no meio francês, cf. ARANTES (1991); DESCOMBES (1979); JARCZYK, G et LABARRIÈRE, P-J, (1996).

imediatos, mas mesmo essa subordinação à disciplina da coisa exige o mais extremo esforço do conceito. A disciplina da coisa triunfa no momento em que as intenções do sujeito se desfazem no objeto” (ADORNO, 2013, p. 78). Essa disciplina própria à objetividade é um elemento central para a compreensão de um sujeito marcado por uma não-identidade interna.

No início do capítulo IV, Hegel é taxativo: para que a consciência-de-si seja, é preciso que a diferença tenha a forma do ser, isto é, é necessário que haja, realmente, uma alteridade no mundo sensível, e este, Hegel afirma ser para ela “um subsistir, mas que é apenas fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser” (HEGEL, 2014, p. 136). Então, enquanto o mundo sensível for para ela apenas mero fenômeno, ela própria será “apenas a tautologia sem movimento do Eu sou Eu” (Idem). Esse passo além, em direção a um processo de transformação e saída do solipsismo, é essencial, porque, como diz Hegel, a verdade da consciência-de-si é a “unidade da consciência-de-si consigo mesma” (Idem). Como afirma Hyppolite, “quando se considera somente a abstração do Eu=Eu, obtém-se somente uma tautologia inerte. O movimento da consciência de si, sem o qual ela não seria, exige, portanto, a alteridade, esse mundo da consciência que, assim, é conservado para a consciência de si. É conservado, porém, não mais como ser-em-si, objeto que reflete passivamente a consciência, mas como objeto negativo, que deve ser negado a fim de que a consciência de si estabeleça, na negação do ser-outro, sua própria unidade consigo mesma” (HYPPOLITE, 1999, p. 173). Esse momento de negação, como vimos, é o desejo.

Sendo assim, o que está em jogo é a oposição entre a autoafirmação do Eu como essencial e, no entanto, a mediação pela alteridade do mundo sensível, essa presença que há de ser liquidada para que ele possa se afirmar como idêntico; essa contradição entre dependência e independência não pode integrá-la, deve ser superada na devastação do objeto, mostrando que o objeto não é nada, que “é marcado para ela com o sinal do negativo” (HEGEL, 2014, p. 136). Assim, o sujeito, que marca seus objetos com esta negatividade do desejo, impedindo qualquer determinação de perdurar no campo fenomênico, é, de fato, um “vir-a-ser” constante, está sempre em uma espécie de não-identidade consigo mesmo, tentando adequar-se a si a partir do oposto. Eis aqui a primeira dialética do desejo: “[...] a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe *para si* tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como *verdadeira* certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de *maneira objetiva*” (HEGEL, 2014, p. 140).

Contudo, como em todo o caminho da *Fenomenologia*, a consciência-de-si vai experimentar a frustração na realização de seu próprio conceito⁷; como afirma Hegel, “a consciência-de-si não pode assim suprimir (*aufzuheben*) o objeto através de sua relação negativa para com ele; pelo contrário, ela o reproduz por isso, assim como o desejo” (Idem, p. 140). O caminho é bloqueado, pois ela nunca consegue dar ao mundo exterior sua própria face, há infinitos objetos que lhe confrontam incessantemente, e por isso ela entra em um processo de repetição infinita. Nesta segunda dialética do desejo, no mesmo instante que satisfaz seu desejo, suprimindo o objeto, imediatamente surgem outro desejo e outro objeto: o sujeito, de fato, nunca se alcança, e a identidade consigo mesmo dura apenas o instante de supressão do objeto, que uma vez consumido, dá lugar à incerteza de si mesmo.

O desejo, portanto, é reiterativo, permanece no mesmo ciclo de consumo e reprodução, se afirmando indefinidamente, pois não há nenhuma instância que estabilize a identidade da consciência-de-si, nenhum lugar em que ela possa, realmente, apoiar a identidade que está buscando afirmar, porque se depara com o nada do objeto, que se esvaiu e se esvai a cada vez.

Para entender melhor esse ponto, devemos diferenciar dois tipos de negação dialética: a *umschlagen* e a *Aufhebung*⁸. A *umschlagen* consiste em uma passagem no oposto, no “desaparecer incessante dos contrapostos dentro deles mesmos” (HEGEL, 2017, p. 80), em que um termo intervém pondo sua essencialidade no outro; como sabemos, na *Fenomenologia* são extremamente comuns situações em que a consciência se encontra nessa espécie de movimento pendular. É desse tipo de negação que estamos tratando nesse momento em que a consciência-de-si se vê reiterando seu próprio desejo e, por consequência, também o objeto. Falta, portanto, o momento da segunda forma de negação dialética: a *Aufhebung*; nela, o movimento constante de passagem no oposto se interrompe, pois há uma internalização da oposição. A *Aufhebung* é, de certa forma, uma realização da contradição, pois é uma negação que conserva, ou seja, ao superar a oposição, aquilo que foi negado se conserva em uma nova determinação, pois “o que se supera (*aufhebt*), não se torna, por isso, nada [...], algo superado (*Aufgehobenes*), ao contrário, é algo mediado, é aquilo que não é, mas como resultado que par-

7 Esse é um dos dados substanciais da filosofia hegeliana, pois esse fracasso, posteriormente, se transmutará em necessidade do Espírito; é como se as frustrações da consciência fossem contingências que lhe acometem, mas é através do acúmulo delas que o caminho do Espírito se traça.

8 *Umschlagen* é comumente traduzido para o português como *interversão*, e *Aufhebung* por *suprassunção* — no caso do segundo termo, em muitos casos no presente projeto, e mesmo agradecendo a sugestão do parecerista por “ultrapassar”, escolhemos traduzi-lo por *superar*.

tiu de um ser; ele tem, portanto, ainda em si, a determinidade da qual provém” (HEGEL, 2016, p. 111).

Por isso, para que esse processo ao infinito acabe, o objeto precisa ser “em si mesmo negação” e, também, “ao mesmo tempo independente” (HEGEL, 2014, p. 141), isto é, ao ser negado ele precisa se preservar no ser para, desse modo, conferir objetividade à certeza do Eu. É preciso que o objeto se prolongue no tempo, que seja, de algum modo, independente, no sentido de um ser vivo que subsiste. Ora, o único objeto que pode realizar isso é uma outra consciência-de-si; por esse motivo, na terceira dialética do desejo, vem à tona a enfática frase de Hegel, “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (Idem): o Eu só se satisfaz em outro Eu.

Uma consciência-de-si deve sinalizar, de algum modo, sua absolutidade, enquanto a outra é posta como nula, mas sem morrer de fato; o nome dessa autonegação é o que Hegel chama de *reconhecimento* (*anerkennung*). A primeira significação que esse conceito porta é negativa: alguém que reconhece o Outro, de certo modo, está negando a si para pôr o Outro como valor supremo, porque só uma pode ser absoluta. Para a consciência-de-si o reconhecimento vai funcionar como um desdobramento do desejo, isto é, ela não deseja mais consumir o objeto natural, agora deseja que ele a afirme. Há uma passagem crucial do texto de Kojève, que é significativa para essa questão, e que, inclusive, aborda alguns aspectos centrais da *luta por reconhecimento*:

“O homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo [...] Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que eu represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador de consciência-de-si, da realidade humana é, afinal, função do desejo de reconhecimento” (KOJÈVE, 2014, p. 14).

Com esse raciocínio, o russo decifra a transformação no desejo, que anteriormente era o desejo do animal, mas agora se transforma, de certo modo, em um desejo eminentemente humano, sendo que para ele só há, verdadeiramente, “homem”, quando ele deseja ser desejado — usar termos como “homem” ou “humano” nesse contexto pode parecer, mas não é, nada óbvio: o salto interpretativo de Kojève consiste em transformar a *Fenomenologia do Espírito* em uma “antropogênese”, isto é, em enxergar nela uma descrição do nascimento e desenvolvimento da espécie humana, e por isto, para ele, neste momento da obra, nasceria a própria ideia de *homem*. Sobre as habilidades interpretativas de Kojève, Paulo Arantes diz: “De

curtos-circuitos em recobrimentos inesperados, Kojève ia assim impregnando o mundo de hegelianismo graças um enorme talento de narrador, louvado em todos os testemunhos a seu respeito. Introduzindo personagens pitorescos na galeria das figuras hegelianas, dramatizadas nesse meio tempo, revertendo situações em cenas que se sucedem com velocidade teatral, Kojève acabou transformando a austera *Fenomenologia* num folhetim onde se narra a gênese do mundo moderno” (ARANTES, 1991, p. 74). Ao fim, Kojève é bem-sucedido na tentativa de expor a diferença fundamental entre o desejo humano e o desejo animal: o animal deseja o ser e se satisfaz com ele, não transcende esse natural que é negado abstratamente; já o homem não deseja uma coisa, mas, sim, outro desejo: “o desejo humano, ou melhor, antropogênico [...] difere portanto do desejo animal [...] pelo fato de buscar não um objeto real, positivo, dado, mas um outro desejo” (KOJÈVE, 2014, p. 13).

4 A EMERGÊNCIA DO ESPÍRITO

Dessa forma, esse desejo duplicado é intrinsecamente social, já que o objeto do desejo só vale na medida em que é valorizado ou reconhecido por um Outro. Na primeira forma do desejo o Eu já revelava seu verdadeiro caráter, um não-ser que é pura ação de negar, mas ainda no nível da animalidade, porque a negação do desejo é condicionada ao objeto natural; mas, como o desejo se duplica nessas duas instâncias, *desejo do desejo*, no sentido de querer algo porque esse algo é também caro ao Outro, temos uma relação desiderativa humana: desejar um desejo é querer que o valor desejado pelo outro seja o valor representado por si mesmo. Aí percebemos onde o desejo de reconhecimento desembocará mais à frente, em uma luta, chamada por Kojève de “puro prestígio” (KOJÈVE, 2014, p. 14), em que a consciência arrisca a vida para provar que sua essência “não é o ser [...] nem o seu submergir-se na expansão da vida” (HEGEL, 2014, p. 145), isto é, trata-se de ser reconhecida enquanto pura negatividade livre de qualquer forma de determinação.

Esse livrar-se de toda aderência renova a maneira como enxergamos a ideia de subjetividade, pois é perceptível como a concepção de sujeito que, através dessa teoria do desejo que Hegel nos fornece, poderia ser caracterizada por um sujeito não substancial, distante de qualquer tipo de essencialização — “segundo minha concepção — que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema —, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (HEGEL, 2014, p. 32). A subjetividade passa a ser marcada por uma atividade que se dá pelo enredamento com certas

experiências de heteronomia fundamentais à formação, sobretudo quando a consciência percebe a gênese social de seus próprios pressupostos e que seu desejo é desejo de um Outro. A identidade desse sujeito estruturalmente distinto da filosofia da subjetividade anterior, também sofre uma metamorfose: antes era manifestada através da ideia de que só é possível pensar algo a partir de operações de unidade e estabilidade — como em Kant —, em que o imutável é intrinsecamente mais valoroso do que o transitório, marcado por uma indeterminação imanente, e agora passa a ser, fundamentalmente, concebida como “algo negativo; contudo, não é o nada vazio e abstrato em geral, mas é a negação do ser e de suas determinações. Porém, como tal, a identidade é ao mesmo tempo relação; e na verdade relação negativa para consigo mesma, ou diferença dela consigo mesma” (HEGEL, 1995a, p. 230).

Desse modo, o próprio conceito de “Eu” só é alcançável, de maneira duradoura e objetiva, por meio de um outro Eu; a certeza de si inicial, sempre precária, só pode dar lugar a um conhecimento verdadeiro sobre a subjetividade se tem por objeto uma outra subjetividade, ou seja, se ela se vê fora de si na forma do ser, e não apenas na posição epistemológica do objeto de uma consciência-de-si solitária, que se refere a si mesma como única condição de representação de objeto; nessa posição epistemológica, o Eu, diz Hegel, “não é de fato objeto” (HEGEL, 2014, p. 142), pois dizer que o Eu é objeto quando ele ainda é simplesmente objeto para uma consciência-de-si isolada, não é de fato pensá-lo como uma instância objetiva.

Aqui está uma das grandes guinadas na filosofia do sujeito que Hegel realiza, porque, a partir de agora, para chegarmos à consciência-de-si, é necessário perceber que o “si” não está dentro, mas fora; ora, mas para estar fora, nesse contexto, é preciso que seja um outro, logo, o ser do Eu depende de um Outro. A consciência-de-si exige que esse “si”, sua instância reflexiva em movimento, seja posto para fora, mas ele só pode ser posto para fora se, de fato, há um Outro que se põe para ela. Imediatamente com isso, Hegel diz que “para nós, portanto, já está presente o conceito de Espírito (*geist*)” (Idem); quando uma consciência-de-si só é por meio de uma outra consciência-de-si, nós temos o conceito de Espírito, um “Eu que é Nós, Nós que é Eu” (Idem). Essa é a primeira grande determinação do conceito de Espírito, ele é formado por consciências-de-si em relação.

E neste conceito de Espírito há, manifestadamente, uma inversão do que era o ponto de partida da filosofia do sujeito até então, isto é, se começava pelos indivíduos isolados, e a partir desse ponto arquimediano passava-se à especulação sobre como os vínculos supraindividuais se estabelecem. Contudo, a filosofia hegeliana inverte esse modelo, partindo propriamente das relações, entendendo-as como o que há de mais tangível, pois especular a ideia de sujeito através de processos de autoidentidade não passa de uma abstração que deve ser supe-

A forma da falta: o desejo na *Fenomenologia do Espírito*

rada, e essa inversão será fundamental para a afirmação das relações como o elemento originário, em que a consciência descobrirá os pressupostos sociais no interior daquilo que lhe aparece como representação natural; e se é assim, se as relações são primeiras e pressupostas, a questão é como elas são *postas*⁹, ou seja, como são *reconhecidas*, e que tipo de transfiguração ocorre no campo da experiência quando elas são reconhecidas, porque na dialética hegeliana é patente como no momento em que esse movimento de explicitação de determinações outrora falsamente “bem-conhecidas” é efetivado, novos efeitos na dimensão da existência são produzidos, afinal, “o bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido” (HEGEL, 2014, p. 40).

9 Na *Ciência da Lógica* encontramos uma discussão mais acabada acerca das noções de “*ser posto*” e “*ser em-si*”, cf. HEGEL (2016, p. 127).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: UNESP, 2013.

ARANTES, P. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

ARANTES, P. Um Hegel errado mas vivo. *Revista Ide*, São Paulo, n. 21, 1991.

AUFFRET, D. Alexandre Kojève, *la philosophie, l'État, le fin de l'histoire*. Paris: Grasset, 1990.

BOURGEOIS, B. *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Vrin, 1997.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre: 45 ans de philosophie française*. Paris: Seuil, 1979

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2013.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: UNESP, 2014

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G. *Werke 2. Jenaer Schriften (1801-1807)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a

HEGEL, G. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003.

HEGEL, G. *Ciência da lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016

HEGEL, G. *Ciência da lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. I*. São Paulo: Loyola, 1995a.

A forma da falta: o desejo na *Fenomenologia do Espírito*

HEGEL, G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. III*. São Paulo: Loyola, 1995b.

HEGEL, G. Preleções sobre a Filosofia do Espírito (1805/1806). Primeira parte: “O Espírito segundo seu conceito”. Tradução Erick Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Brasília*, v. 3, n. 2, 2015.

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

JARCZYK, G; LABARRIÈRE, P-J. *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: UNESP, 2006a.

LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006b.

McDOWELL, J. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2009

NOBRE, M. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

PIPPIN, R. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: University Press, 1989.

PRADO JR, B. *Alguns Ensaios*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: para uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ANÁLISE DO PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA PARA POVOS INDÍGENAS A PARTIR DA NOÇÃO DE DESENVOLVIMENTO

MARINA BOZZETTO¹

Resumo: A partir de revisões bibliográficas, este artigo busca discutir e problematizar a noção de desenvolvimento, mais especificamente os paradoxos que ela traz nas políticas para povos autóctones, exemplificados no Programa Bolsa Família dirigido para os indígenas e em suas condicionalidades de educação. No primeiro momento, se fará uma exposição das ideias da noção “desenvolvimento”; após, será contextualizada e exemplificada a prática dessa ideia de desenvolvimento pela concepção e aplicação do Programa Bolsa Família e de suas consequências, desenvolvendo uma de suas principais condicionalidades, a educação; e por fim, serão pontuadas brevemente algumas tentativas do antropólogo de se colocar diante dessa encruzilhada e paradoxo.

Palavras-chave: Programa Bolsa Família; Noção de Desenvolvimento; Povos Indígenas.

1 NOÇÃO DE DESENVOLVIMENTO

De início, gostaria de ressaltar que, apesar de ser contra agrupar “povos indígenas” em uma só categoria, devido à sua diversidade de povos, histórias, culturas, relações, entre outros, neste texto fiz a escolha de abarcar e utilizar o termo “indígenas” como um grupo. A escolha desta categoria se deu pelo próprio objeto que me propus a estudar – Programa Bolsa Família – pelo mesmo em seu início não fazer as diferenciações por povos. Apesar disso, em alguns pontos irei especificar um ou outro povo e local.

Para início, alguns conceitos são importantes de se explicitar. O primeiro é a ideia de “desenvolvimento”. Esse conceito não consiste nem numa definição fixa, nem está vazia de significados e de políticas intrínsecas que guiam as políticas governamentais. Pelo contrário,

1 Graduanda em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP).

marina.bozzetto@usp.br ou maribzztt@gmail.com

ela contém em si uma rede de discursos (RIBEIRO, 2008) e um contexto político, cultural e social a partir de “uma visão de mundo específica e particular” (PERROT, 2008, p. 222).

A concepção de desenvolvimento se dá a partir da relação de transformação sistemática das relações sociais e da natureza. Ela deve ser entendida numa relação de jogo de forças ao longo da história a partir de seu caráter de poder. De acordo com Perrot, a noção de desenvolvimento está fundada em três pilares próprios ao Ocidente: Aristóteles, o judaico-cristianismo e a ideologia do Iluminismo, ou seja, ele segue uma lógica, linearidade e racionalidade, aparecendo como “natural, desejável e inevitável” (PERROT, 2008, p. 220)

O problema surge quando se começa a estudar e pensar os povos indígenas a partir dessa concepção, pois pensar o desenvolvimento para tais povos é transpor modelos de sociedades do Ocidente como se fossem universais, ou seja, como evidenciado por Perrot, pensar o desenvolvimento para os indígenas pode nos tender a projetar modelos e valores que acreditamos valer para todos. (PERROT, 2008)

Com isso, alguns princípios fundamentais, como o de autodeterminação e de autonomia “estariam ameaçados, desde o início, pelo próprio ‘direito ao desenvolvimento’ - rigor de um disfarce retórico da obrigação e do ‘dever do desenvolvimento’” (BARRETO, 2006, p. 16-17).

Deve-se ter cuidado, porém ao analisar essa problemática, pois, o “desenvolvimento” por si só não é destruidor necessariamente por ameaçar os modos de vida dos “povos tradicionais”. Seu problema se encontra em exigir em sua lógica a abundância material excessiva a partir da destruição do outro (PERROT, 2008, p. 231). A partir, então, desta afirmação e deste contexto, problematizarei nesse texto a aplicação do programa Bolsa Família. Não por não concordar com o programa em si, mas sim por querer discutir e exemplificar o entrave que é o desenvolvimento ser apresentado como um projeto de melhoria social.

2 BOLSA FAMÍLIA E EDUCAÇÃO

O Programa Bolsa Família foi criado em 2003 pelo Ministério do Desenvolvimento Social² e consiste na transferência monetária às famílias em condições de pobreza e extrema pobreza a partir de um sistema de condicionalidade de saúde e educação.

Tal política social, em parceria com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, começou também a abranger as populações indígenas que viviam em situações de vulnerabilidade, com estas sendo consideradas públicos prioritários. E, em 2012, foi estruturado o Programa de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas

Apesar de ser aplicado de forma diferenciada a essas populações, o Programa possui as mesmas concepções, sendo esse o principal ponto problemático. Com isso, apesar de representar por um lado melhorias para os indígenas – com estes reivindicando a permanência de tal política – representa, por outro lado, problemas e consequências negativas para as aldeias e as pessoas.

A partir dessa constatação, esta parte do artigo busca analisar a aplicação desse programa pensando-o como um paradoxo que, ao mesmo tempo que tenta amenizar os impactos e vulnerabilidades de um “desenvolvimento forçado”, faz parte de um projeto desenvolvimentista, começando pela própria noção básica para o Programa do que é pobreza.

O PBF se objetiva a superar a extrema pobreza, usando a renda como critério para seu funcionamento. No entanto a própria concepção de pobreza como um conceito economicista deve ser questionado, representando este um entrave para sua aplicação aos povos indígenas³.

De acordo com os Relatórios dos Estudos Etnográficos sobre o Bolsa Família entre Povos Indígenas, publicado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário (VERDUM - Relatório Final, 2016), a maioria dos indígenas não compartilhavam da mesma noção de pobreza que as culturas ocidentais, não tendo muitas vezes sentido em suas línguas.

Na língua dos Apanyekra Canela, por exemplo, não há nenhuma palavra equivalente ao termo “pobreza”. Segundo os mesmos, sua ideia está relacionada à problemas de escassez em relação às festas, quando a comunidade não consegue realizar seus *amekin*. Para

2 O Ministério do Desenvolvimento Social foi incorporado ao Ministério da Cidadania, e se criou a Secretaria Especial do Desenvolvimento Social (MEDIDA PROVISÓRIA Nº 870, DE 1º DE JANEIRO DE 2019).

3 Em metodologias de programas sociais, a definição de pobreza perpassa principalmente pela insuficiência de renda, e, quando analisado para além desse critério (acesso a conhecimento, saúde, etc), a definição é construída a partir de indicadores escalares sem uma discussão qualitativa de cada caso. (BARROS; CARVALHO; FRANCO, 2003)

além disso, “os Apanyekra [...] se diziam comparativamente mais ‘pobres’ que os brancos pelo motivo de não produzirem as invenções dos não indígenas - uma pobreza relacional” (VERDUM - Relatório Final, 2016, p. 39).

Tal conceito como relacional aos brancos aparece constantemente nos relatórios dos Estudos Etnográficos.

Quando chegam a acionar o termo “pobreza” segundo as conceituações de não indígenas, [...] o fazem dentro de um quadro de compreensão específico. Um exemplo disso é a maneira como atribuem significado e se relacionam com o “dinheiro”. Ele é visto como algo necessário, notadamente quando as pessoas estão na cidade; nesse contexto, ter ou não ter “dinheiro” traz efeitos importantes e sua ausência pode causar sofrimento, como “sede” e “fome”. (VERDUM - Relatório Final, 2016, p.70)

Em outro momento:

A pobreza é entendida como algo que veio de fora, foi trazido pelos “waradzu” (“não índios”) e existe na medida em que é associada aos brancos, pois os Xavante não podem adquirir itens de vestuário, por exemplo, “por essa parte somos pobres”, ou seja, são pobres porque não dispõem de recursos para adquirir as roupas que foram introduzidas nas aldeias pelos brancos (VERDUM - Relatório Final, 2016, p.84)

Tais passagens demonstram como o termo e condição de pobreza são vistos em relação aos brancos, como algo trazido por eles, e, utilizar tal conceito econômico e monetário como base do Programa representa um problema de concepção e prática, mostrando como acaba se impondo sobre a população indígena como um projeto desenvolvimentista⁴.

Por outro lado, ele se propõe a resolver problemas reais causados pelo “desenvolvimento”, sendo necessário e reivindicado pelas populações indígenas como, inclusive, obrigação dos brancos. Para tentar resolver tal paradoxo, portanto, alguns consultores colocam “a necessidade de um Programa específico para populações indígenas, formulado em outras bases conceituais que não as de ‘pobreza’ ou de ‘extrema pobreza’”. (VERDUM - Relatório Fi-

4 Projeto desenvolvimentista por ser entendido como “a política econômica formulada e/ou executada, de forma deliberada, por governos (nacionais ou subnacionais) para, através do crescimento da produção e da produtividade, sob a liderança do setor industrial, transformar a sociedade com vistas a alcançar fins desejáveis, destacadamente a superação de seus problemas econômicos e sociais, dentro dos marcos institucionais do sistema capitalista.” (FONSECA; 2013; p. 40)

nal, 2016, p.71), já que muitos problemas não precisariam ser resolvidos via repasse financeiro, e sim com postos de atendimento, por exemplo.

Outro aspecto que traria contradições seria a própria “monetização das relações sociais nas aldeias” (GALLOIS, ROSALEN, 2016, p. 34). O repasse de renda às pessoas causa diversos problemas, como o incentivo para políticas voltadas aos indivíduos em contraposição às políticas de “reconhecimento de direitos coletivos” (GALLOIS, ROSALEN, 2016, p. 34) que futuramente garantiria uma maior luta pelos direitos de terra, por exemplo, ou a fixidez dessas duas categorias – coletivo e indivíduo – sem considerar as dinâmicas culturais internas.

Outro problema seria o êxodo de jovens das terras indígenas às cidades próximas. Uma reportagem feita pela TV Folha em 2016 sobre o PBF para os indígenas na região do Xingu coloca alguns dos efeitos sobre a política, dentre eles, esse deslocamento. Na reportagem, os indígenas entrevistados logo começam questionando – como acima – o que seria ser pobre, colocando essa categoria como uma visão ocidental imposta às comunidades.

De acordo com os entrevistados nessa reportagem, o PBF é necessário dentro da comunidade, então mais uma vez exaltado como necessário – já que os problemas não estavam ligados exclusivamente a ele – no entanto, enquanto ele ajuda em situações como comprar itens que a população necessita na aldeia, por exemplo, ele também cria outros problemas.

O Programa cria, por exemplo, a necessidade de se deslocarem das aldeias às cidades todo mês, mesmo em regiões mais afastadas onde esse deslocamento pode levar até 10 dias de viagem. Com isso, as pessoas começaram a se mudar para as cidades, causando um certo esvaziamento das aldeias e mudanças de hábitos. Alguns trechos da reportagem realizada pela TV Folha evidenciam esse problema:

O secretário-executivo do Instituto Socioambiental, André Villa-Bôas, fala que “a Bolsa Família impõe um cronograma de ir às cidades retirar o benefício [...], cria a obrigação de ir para a cidade todo mês”. Em outro momento, o morador do Xingu e funcionário da Funai Ianukula Kaiabi Suía diz “algumas famílias já se deslocaram para ficar algum tempo na cidade por conta desse benefício.” (TV FOLHA, 2016)

Duas moradoras da cidade de Canarana, Yamata Lia Kuikuro e Leiru Mehinaku, relatam, respectivamente, que: “antes eu morava na aldeia, eu vinha para cá de carona mas eu não preciso pagar o aluguel com esse dinheiro, eu só gasto cuidando das minhas crianças” e “quando eu morava na aldeia, eu tinha muito pouco, lá a gente não precisa de dinheiro, mas quando você está aqui na cidade, você fica com o dinheiro um pouco e depois acaba, isso que é difícil.” (TV FOLHA, 2016).

Em outro momento da mesma reportagem, Marcelo Kamayurá, morador de Xingu, fala:

Nossa preocupação enquanto lideranças é que esse pensamento de ir morar na cidade para poder sobreviver com o Bolsa Família ou aposentadoria pode despovoar as nossas comunidades. Encaminhar um jovem para estudar, para se formar, tudo bem, mas quando ela retornar, ela vai aplicar todo o seu conhecimento em pró da comunidade, vai ajudar a comunidade. (TV FOLHA, 2016).

Outro trecho importante de se ressaltar da reportagem é uma das falas do Douglas Rodrigues, médico e professor da UNESP:

O problema não é você ter um programa [...] como o Bolsa Família. O problema era não ter nenhuma sensibilidade cultural. O mesmo Bolsa Família que vem para cá é o Bolsa Família que vai para as áreas urbanas. [...] Um programa como esse [...] tem que ser pensado com muito cuidado ao intervir em situações socioculturalmente distintas. (TV FOLHA, 2016)

Ou seja, o PBF enquanto foi trazido para as populações indígenas como uma resposta – necessária – aos problemas das políticas assimilacionistas, genocidas e etnocidas, também trouxe outras consequências, já que foi desenvolvido e aplicado como um projeto desenvolvimentista desde sua concepção política com termos e medidas, mostrando também, portanto, que uma política única não é o suficiente.

Ademais dessas discussões, o PBF tem – como citado acima – como modelo a transferência monetária condicionada, sendo, neste caso, a saúde e educação as condições. Ou seja, para receber os benefícios, as crianças de 6 a 17 anos devem frequentar a escola, e deve-se manter a vacinação em dia, além da necessidade das grávidas fazerem um exame pré-natal e de acompanhamento. Caso tais condições não sejam cumpridas, o benefício é suspenso, o que deveria dar um caráter de exigência ao Estado de atender as demandas que o próprio governo cobra.

Uma das principais condicionantes, e que será explorada aqui, é a de educação. Segundo Relatório Final dos Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas, as percepções que os povos indígenas possuem sobre ela é que, às vezes – e junto à de saúde – elas representam mais um obstáculo para o PBF do que realmente é positivo para as terras indígenas.

Dentre os apontados, parte são problemas que se enfrentam na educação do país como um todo, e parte são problemas de logística – como a grande distância que se mantém

entre as aldeias e as escolas em alguns casos – e de atendimento muito rígido dentro das Terras Indígenas, tendo muitas vezes um difícil diálogo levando em conta os problemas e contextos da aldeia e de cada família.

Dentre as dificuldades de lidar com os contextos culturais, está a diferença de percepção, por exemplo, há famílias que consideram mais importante as crianças participarem da colheita e plantio do que irem à escola em determinados períodos; ou coisas mais cotidianas, por exemplo, de que comumente entre os Kaiowá e Guarani, sempre que o dia amanhece chovendo, se cancela todos os compromissos (VERDUM - Relatório Final, 2016).

Todavia, para além desses apontamentos que se faz sobre as condições que se dá a cobrança de tal condicionalidade, vale questionar a própria aplicação da educação como um todo, de qual seria talvez a melhor – ou menos problemática – forma, já que, como dito inclusive no Relatório de Verdum, “a escolarização parece ser, por vezes, compreendida como uma concessão que se faz ao governo, por receber o PBF, e não um efetivo caminho de ‘ascensão social’” (VERDUM - Relatório Final, 2016, p. 58).

Uma das bases dos projetos educacionais para os povos indígenas atualmente é a interculturalidade, e junto dela, os princípios de “valorização da cultura ‘nativa’ e o desenvolvimento das populações indígenas.” (COLLET, 2006, p. 117).

De acordo com a autora, a política indigenista latino-americana teve grande influência da SIL Internacional⁵, esta atuando com educação bilíngue e intercultural. Atualmente, no entanto, a maioria dos projetos educacionais indígenas criticam tais posições da SIL, já que se fala que era “a serviço da integração civilizatória e cristianizante” (COLLET, 2006, p. 116). Apesar, e contraditoriamente a isso, mesmo os projetos críticos, mantiveram a questão da interculturalidade como princípio, nos fazendo questionar, assim como também levantado pela autora, o quão democrático e autônomo esses projetos são e o que está por trás dessa interculturalidade, já que esta foi “inventada” e praticada em projetos missionários.

A interculturalidade é baseada na troca de conhecimentos entre os brancos e os índios em forma de diálogo com o discurso de coexistência entre os dois modos de vida. Ela tem como princípio o respeito e valorização das diferenças, se firmando na formação de professores e currículo diferenciado que contemple as diversidades culturais, tratando-as, portanto, como enriquecedor e não um obstáculo para a convivência. (COLLET, 2006)

Quanto a essa discussão,

5 Antiga *Summer Institute of Linguistics*, e chamada em português de Sociedade Internacional de Linguística

na Europa convivem dois pontos de vista. Um deles aposta na ‘educação intercultural’ como um avanço em relação às políticas assimilacionistas anteriores. O outro ponto de vista considera que a ‘educação intercultural’ é apenas uma adequação às mudanças que têm ocorrido no mundo nas últimas décadas, as quais seguiram um modelo “neoliberal” de dominação, que, sob aparência de inclusão, excluiriam cada vez mais certas parcelas da população. (COLLET, 2006, p. 116)

Apesar de, como colocado acima, os projetos com a visão intercultural e não mais de caráter integracionista, poderem representar um avanço, as concepções e práticas desse próprio princípio pode resultar nesse caráter anterior, que ainda estaria por detrás dos projetos atuais.

O problema que pode-se colocar quanto a essa educação diferenciada para os indígenas, é o quanto de diálogo é possível se travar entre “os dois mundos”. Como coloca a autora acima, enaltecer as diferenças pode significar o apagamento artificial das desigualdades sociais e políticas dos atores.

Para além disso, com a valorização da cultura a partir de um tipo de currículo e tipo de conhecimento específico do mundo dos não-indígenas – que de fato na maioria das vezes não condiz com os tipos de conhecimentos dos índios – acaba por descontextualizar politicamente a cultura, criando imagens caricatas, ou como poderia ser chamado, de “folklorização da cultura”, onde a simplificação da cultura seria feita para fins políticos e econômicos (COLLET, 2006, p. 125-126), além de traçar os povos como diferentes resultando possivelmente numa exclusão maior ainda.

Assim como colocado anteriormente, na Europa as visões sobre o caráter ainda integracionista e desenvolvimentista dos novos projetos baseados na interculturalidade ou não, para os indígenas também ocorre essa dupla reação.

Se, por um lado, grande parte dos grupos indígenas vêem a educação intercultural como forma de inserção na sociedade e economia nacionais, por outro lado há os que sentem nesse tipo de proposta uma visão discriminatória e excludente. Estes últimos querem a escola da aldeia nos mesmos moldes da escola do branco, com o mesmo material e os mesmos conteúdos curriculares. (COLLET, 2006, p. 125)

O grupo de indígenas que não concordariam com tal forma de educação diferenciada reivindicariam que se tenha nos locais o mesmo tipo de escolas que se tem para os brancos, pois os conhecimentos acerca de suas próprias culturas se dariam de outras formas, reservando o conhecimento/método dos brancos ao “currículo dos brancos”.

O PBF é benéfico e reivindicado pelos indígenas, no entanto ele também coloca consequências e está num contexto de projeto desenvolvimentista, cabendo então ao antropólogo a necessidade de se colocar nesse entrave. Especificamente sobre o Programa, os consultores sugerem ao Ministério do Desenvolvimento Social que se crie um campo de reflexão participativo para que o PBF tenha regras e procedimentos específicos aos povos indígenas, havendo uma reformulação da visão do mesmo.

Mas, para além de pontos mais específicos como o caso do Programa Bolsa Família ou ao próprio modelo de educação, discutido nas condicionalidades, é importante que se coloque o papel do antropólogo na luta pelos indígenas e contra o desenvolvimentismo. Os autores abordados ao longo do ensaio, colocam algumas tarefas tanto dos antropólogos não-indígenas quanto dos que são.

3 ANTROPÓLOGOS E ANTROPOLOGIA

Quanto à disciplina Antropologia, alguns autores como Barreto e Santos se propõem a fazer um novo método antropológico – chamada de antropologia cruzada – em que se teria um exercício de reflexividade, com a inversão dos papéis relacionais, pois “se isso, por si só, não define uma simetria da relação, pelo menos possibilita um movimento circular no processo de aprendizado” (BARRETO, SANTOS, 2017, s/p).

Para os indígenas, alguns autores colocam como sendo uma estratégia possível a partir dos entraves traçados, eles alcançarem a autonomia utilizando-se de armas próprias dos brancos, por exemplo o uso de seu currículo educacional para adentrar este campo. “Agora já perdemos tudo e estamos virando brancos [...] agora é com a arma dos conhecimentos dos brancos que estamos voltando a ser índios” (TV FOLHA, 2016).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M. W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, jan.-jun. p.7-28, 2013.

BARRETO, H. T. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. *Tellus*, ano 6, vol.10, 2006.

BARRETO, J. P. L.; SANTOS, G. M. A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena. *Revista de Antropologia*, vl. 60/1, p. 84-98, 2017.

BARROS, R. P.; CARVALHO, M.; FRANCO, S. *O índice de desenvolvimento da Família (IDF)*. Texto para Discussão nº 986. Rio de Janeiro, 2003.

COLLET, C. L. G. Interculturalidade e educação escolar indígena: um breve histórico. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: MEC-SECAD-UNESCO, 2006.

FONSECA, P. C. D. *Desenvolvimentismo: a construção do conceito*. Textos para Discussão, IPEA, 2013.

GALLOIS, D. T. A escola como problema: algumas posições. In: CUNHA, M. C. da; CESARINO, P. de N. (Org.) *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, UNESP, 2014, Cap. 19,.

GALLOIS, D. T.; KLEIN, T.; DAL' BO, T. L. Povos Indígenas, Políticas Multiculturais e Políticas da Diferença. *Revista de Cultura e Extensão USP*, [S. l.], v. 15, p. 31-48, 2016.

GALLOIS, D. T.; ROSALEN, J. Direitos indígenas 'diferenciados' e seus efeitos entre os Wajãpi no Amapá. *Dossiê Antropologia do Direito no Brasil*. 2016.

LANGDON, E.; DIEHL, E. Participação e Autonomia nos Espaços Interculturais de Saúde Indígena: reflexões a partir do Sul do Brasil. *Saúde e Sociedade*, São Paulo 16.2: 19-36. 2007.

PERROT, D. Quem impede o desenvolvimento circular? Desenvolvimento e povos autóctones, paradoxos e alternativas. *Revista Cadernos de Campo*, n.17, p. 219-232, 2008.

RIBEIRO, G. L. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *Novos estudos — CEBRAP*, v. 80, 2008

TV FOLHA. *Bolsa Família altera rotina de indígenas no Xingu*. Setembro, 2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=wI8WqUPDUys>. Acesso em 15 jul. 2018

VERDUM, R. *Estudos etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre povos indígenas*. Brasília: MDS, 2016.

VERDUM, R. *Estudos etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre povos indígenas*. Relatório Final. Brasília: MDS, 2016.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DE BLAISE PASCAL À FILOSOFIA MODERNA DO SÉCULO XVII

RAFAEL RIBEIRO DE ALMEIDA¹

Resumo: O artigo desenvolvido pretende apresentar Blaise Pascal como antípoda do projeto racionalista de modernidade do século XVII (cujo filósofo emblemático é René Descartes). Ao apontar os limites da razão humana, Pascal contrapõe-se ao otimismo racionalista da sua época, cujo projeto reside em levar o homem, somente via razão, ao conhecimento claro e evidente do mundo. Neste sentido, debruçamo-nos sobre sua refinada obra — *Pensamentos* —, na qual Pascal posiciona-se de modo a compreender a razão humana como não capaz de afirmar algo de essencial ou verdadeiro, podendo o homem, tão somente, perceber alguma aparência das coisas. Ao cabo, a filosofia pascaliana procura indicar que a proposta de esclarecer o mundo através da racionalidade (supostamente) onipotente revela-se, na verdade, como um modo de escamotear a insuficiência humana.

Palavras-chave: Pascal; Descartes; Razão; Filosofia Moderna.

1 O PROJETO CARTESIANO E A FILOSOFIA MODERNA

De acordo com Descartes, a razão, ou bom senso, que todos os homens têm de maneira igual, significa “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso” (DESCARTES, 1983, p. 29). Além disso, a nossa imaginação ou os nossos sentidos sensíveis só podem nos assegurar alguma coisa de certo, se o nosso entendimento, necessariamente, intervier (DESCARTES, 1983). Nota-se, então, no que diz respeito ao nosso saber, que desde os fundamentos primeiros até os seus corolários e desdobramentos conclusivos, o que temos o tempo todo é o trabalho constituinte da razão.

Descartes vai além e faz da razão um apanágio do ser humano ao colocá-la como “a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais” (DESCARTES, 1983, p.

1 Estudante de graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, BA. Áreas de interesse: Filosofia Contemporânea e Filosofia Moderna.
estudosrafael@gmail.com

29). Ou seja, fundamenta o homem como um ser substancialmente dotado de razão: “compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consistia apenas no pensar” (DESCARTES, 1983, p. 47).

Neste sentido, se Descartes diz que a razão é, pois, previamente estabelecida como uma exclusividade do homem e, assim, passa a se constituir como determinante na vida humana, é porque este raciocínio se apresenta como um desdobramento do *cogito, ergo sum*. Se *penso, logo existo* é porque existo como coisa pensante, isto é, como substância pensante. Com isto, o filósofo do *cogito* realiza uma das principais inaugurações da modernidade, a saber, a subjetividade, o sujeito, o eu. Através do movimento que parte do interior (eu) para o exterior (mundo), o sujeito passa a ser o grande polo fixo constituinte da verdade.

Contudo, o que nos garante, afinal, que este movimento nos leve, de fato, à verdade? Quer dizer, por que é certo que o “eu”, o sujeito que pensa, pode coincidir com a verdade? Com efeito, é sabido que Descartes se debruça sobre as provas racionais da existência de Deus, neste sentido ele apresenta-o como causa que explica a existência de um ser finito e imperfeito — o eu pensante —, porém dotado da ideia de infinito e de perfeição. Sendo assim, se Deus (*res infinita*) existe como ser infinito e perfeito, bom e veraz, não pode permitir, pois, o erro sistemático do espírito humano — diferente de um gênio maligno (*malin génie*) Deus é bom e veraz (*bon Dieu*), o que garante, assim, o otimismo da nossa crença na razão. Substituindo o *malin génie* pelo *bon Dieu*, René Descartes pode afirmar seguramente que conhecer pode corresponder à verdade: as nossas ideias têm fundamento de verdade porque possuem procedência divina: “e por que tudo que existe em nós nos vem dele” (DESCARTES, 1983, p. 50). Então, as coisas que concebemos clara e distintamente são todas verdadeiras, isto porque precisamente Deus existe e é ser perfeito, “pois não seria possível que Deus, que é todo perfeito e verídico, as houvesse posto em nós sem isso [fundamento da verdade]” (DESCARTES, 1983, p. 51).

Desta forma, Descartes faz de Deus, diga-se de passagem, um *Deus dos filósofos*, um Deus que no limite é a garantia do conhecimento verdadeiro que o homem pode ter. Assim, o *bon Dieu* é a garantia do otimismo racionalista que pressupõe a clareza subjetiva correspondente com a verdade objetiva. Neste sentido, o racionalismo cartesiano afirma que o subjetivo (o eu pensante) corresponde ao objetivo (verdade), já que há um Deus que assegura a verdade epistemológica. Conclui-se, assim, que, na verdade, o *bon Dieu* é uma deusa — a deusa-razão, o Deus dos filósofos, e não se pode negar esta certeza metafísica, “a menos que sejamos desarrazoados” (DESCARTES, 1983, p. 51).

Indo além, a fim de expressar a sua procura por bases seguras para um novo conhecimento, Descartes, de forma genuína e sincera, deixa explícito no *Discurso do Método*, desde o início, que a despeito das suas ocupações (estudos e viagens), sempre buscou um caminho certo que o levaria a seu horizonte tão obcecadamente almejado. Foi, então, na Alemanha, segundo ele próprio afirma, quando o inverno o encarcerou no seu quarto, só e sem perturbações/paixões, que ele começou a se entreter com os seus pensamentos, os quais levaram-no a conceber um projeto metodológico, fundamentado em duas ideias básicas, quais sejam: i) “não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou” (DESCARTES, 1983, p. 30); ii) suspender todas as opiniões (e juízos) que até então Descartes conferia credibilidade, e, posteriormente, (re)ajustar tais opiniões e mesmo substituí-las por outras que estejam ao nível da razão: “nunca o meu intento foi além de procurar reformar meus próprios pensamentos, e construir num terreno que é todo meu” (DESCARTES, 1983, p. 33).

A necessidade, então, que o conhecimento tem de uma base de fundamentação inabalável, levou-o a arrolar um novo método (uma cadeia de razões), que não é outra coisa senão o almejado caminho seguro presente desde a primeira parte do *Discurso do Método*, que ajudará Descartes a reconstruir (reformular) de forma segura e clara a *scientia* (conhecimento certo e evidente). Neste sentido, Julian Marías, em *Biografia da Filosofia e Ideia da Metafísica*, reforça: “Descartes possui um método novo: deseja conduzir bem a sua razão e procurar a verdade nas ciências; uma verdade que não possui, porque está submerso na ignorância e na dúvida” (MARÍAS, 1966, p. 180).

Destaca-se que o método tal como desenvolvido por Descartes possui um caráter de precaução², no sentido de que, dominado pelo temor de errar, tal método — isto é: um caminho rumo à verdade — deve mover-se exclusivamente ao nível da razão, afastando-se, portanto, de (múltiplas) opiniões que desentranhem a dúvida. Assim sendo, nota-se que este é o sentido, conforme ressalta Marías, do

método racionalista. Não se trata nele de uma técnica mental, de um simples processo cognoscitivo para alcançar a verdade; é mais a convicção de que a razão — a

2 Marías, no seu livro *História da Filosofia*, corrobora o uso preciso do termo: “A primeira tentativa de Descartes é, pois, ficar totalmente sozinho [...]. E a partir deste isolamento tem de tentar reconstruir a certeza ao abrigo da dúvida. Descartes procura, antes de mais, *não errar*. Começa a *filosofia da precaução*” (MARÍAS, 1999, p. 216. Grifo nosso).

razão tal como se entende no século XVII, isto é, as ideias claras e distintas — é o órgão que apreende sem mais a realidade (MARÍAS, 1966, p. 180).

Ao cabo, René Descartes afirma: “notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme [...], julguei que podia aceitá-la, sem escúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava” (DESCARTES, 1983, p. 46. Grifo nosso).

Posto isto, tal projeto cartesiano acaba por inaugurar e, ao mesmo tempo, ser um modelo da modernidade filosófica iniciada cronologicamente no século XVII. Outros filósofos — na zona filosófica cartesiana — do século XVII também se debruçaram, de um jeito ou de outro, sobre vários pontos já então almejados pelo filósofo do *cogito*:

Descartes representa porém apenas o começo da metafísica racionalista. Inaugura de um modo efetivo a modernidade, e em sua figura salientam-se perfeitamente os traços inovadores; a partir dele acentuar-se-á a compreensão das raízes intelectuais da nova filosofia (MARÍAS, 1966, p. 182).

Neste sentido, podemos destacar alguns filósofos em particular, no sentido de que eles abordam por excelência o projeto racionalista de modernidade encabeçado por R. Descartes. São eles: Baruch Espinosa, Gottfried Leibniz³ e Nicolas Malebranche: “do racionalismo [...], seus *pensadores mais estritamente filosóficos e representativos: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz*” (MARÍAS, 1966, p. 194. Grifo nosso). Não só pela proximidade cronológica do século XVII, mas, sobretudo, pela afinidade conceitual que há entre eles; assim sendo, tais pensadores estão unidos “por uma preocupação comum: o método do conhecimento. Concretamente, este modo de pensar define-se pelo *exercício exclusivo da razão* [...] e pela tendência a apreender a realidade com conceitos matemáticos” (MARÍAS, 1966, p. 174. Grifo nosso).

Dialogando entre si, direta ou indiretamente, tais filósofos dedicaram-se a uma série de problemas já muito caros a Descartes. Por exemplo: i) a razão como apanágio do homem, sendo este, portanto, determinado como um ser que pensa (Descartes, Espinosa, Male-

3 De Descartes, Leibniz (1646-1716) herda a pretensão de fazer da filosofia uma espécie de cálculo filosófico, matematizando-a a fim de encontrar o conhecimento universal, ou seja, um saber que se caracteriza pela totalidade do conhecimento humano. No livro *Dissertação Sobre a Arte Combinatória*, Leibniz procurou encontrar para a filosofia leis que fossem tão certas quanto as matemáticas. No limite, sua filosofia acaba por desaguar na concepção segundo a qual o mundo é tido como rigorosamente racional e como o melhor dos mundos possíveis.

branche): “O homem é definido por sua participação da razão: *animal rationis particeps*” (MARÍAS, 1966, p. 185); ii) a onipotência da razão em detrimento dos sentidos, imaginação e paixões do homem (Descartes, Espinosa⁴, Malebranche): Julian Marías, no seu texto *História da Filosofia*, corrobora: “Descartes funda a sua especulação no critério da evidência. Esta evidência não se refere à percepção nem aos sentidos, que nos enganam com frequência, mas à clareza e à distinção das ideias; é a evidência da razão” (MARÍAS, 1999, p. 224); iii) as formas racionais de conhecer e de conceber Deus, não passando, então, de um *Deus dos filósofos*, o qual serve de fundamento metafísico da verdade alcançável via razão (Descartes, Espinosa): “O problema de Deus ocupa toda a metafísica do século XVII” (MARÍAS, 1966, p. 194); iv) a rejeição por excelência do discurso de autoridade, ou seja, a recusa da tradição em prol de uma reformulação do pensamento humano (Descartes, Malebranche): “É certo que Descartes [...] se apresenta quase sem alusões a sua tradição filosófica, em certo sentido mascarado (*larvatus prode*), e isto tornou possível uma interpretação ‘renascentista’ de seu pensamento” (MARÍAS, 1966, p. 179); v) e por último, uma ideia que atravessa todos os mencionados pensadores (Descartes, Espinosa, Leibniz e Malebranche), a saber: “Toda a metafísica vai passar a basear-se no eu. A história desta tentativa é a história da filosofia moderna” (MARÍAS, 1999, p. 218). Em vista disso, podemos concluir:

Estes são os elementos que os grandes filósofos do século XVII encontram em sua circunstância mental. Neste complexíssimo mundo de ideias terão eles que se mover, recebendo influências de alcance e fecundidade muito díspares, que exigirão o serem ordenadas numa perspectiva (MARÍAS, 1966, p. 175).

Assim, posto brevemente os esclarecimentos sobre o projeto racionalista de modernidade do século XVII, cujo filósofo emblemático é René Descartes, passaremos então a tratar propriamente de Blaise Pascal.

4 Com efeito, com Baruch Espinosa (1632-1677) o racionalismo (de total influência cartesiana) é ainda mais exacerbado no que diz respeito à onipotência da razão em detrimento de nossa capacidade imaginativa. Por um lado, Espinosa muito condensa sua crítica à superstição em todas suas formas: segundo diz, a superstição está diretamente associada à imaginação que, impotente para compreender as leis do universo, oscila entre o medo e a esperança. Ele se debruça sobretudo na superstição religiosa, atacando-a ao sustentar que é possível conhecer racionalmente Deus. Por outro lado, Espinosa procura desfazer os resquícios de mistérios subjacentes ao conhecimento racional, caracterizando-se, deste modo, por um *racionalismo absoluto*. Neste ponto, ele se lança no combate ao irracionalismo que seria uma pseudoforma de conhecimento relacionado, por sua vez, também à imaginação.

2 PASCAL: CRÍTICO DA FILOSOFIA MODERNA

Com efeito, este capítulo de nossa investigação versará propriamente sobre o modo pascaliano de compreender a razão humana como não capaz de afirmar algo de essencial acerca do mundo.

Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. [...] Que poderá fazer [o homem], portanto, senão perceber alguma aparência das coisas num eterno desespero por não poder conhecer nem seu princípio nem seu fim? (PASCAL, Br.⁵ Frag. 72, 1984, p. 52).

Segundo Pascal, antes do pecado original o homem encontrava-se em estado de perfeição em união pacífica com Deus. Não estava, então, a mercê da dor e da tristeza. Dessa forma, Adão, homem primevo, antes de pecar era livre e não jazia no drama da miséria; só a partir de seu erro, que se tornou a queda adâmica, perdeu a sua liberdade e, com a queda, toda a natureza humana entrou em decadência e se tornou corrompida, viciosa e viciada. Neste sentido, na carta escrita na ocasião do falecimento de seu pai, Pascal reconhece que a morte antes do pecado era odiada, por assim dizer, já que separava uma alma santa de um corpo santo (vida inocente); contudo, a partir do pecado original, a morte passou a ser desejada, uma vez que separa uma alma santa de um corpo impuro (vida concupiscente): “a morte é um castigo do pecado, imposto ao homem para expiação de seu crime, necessária ao homem para a purgação de seu pecado” (PASCAL, 1965⁶, p. 186). Para Pascal a queda arrasta consigo toda a condição humana: esta, após a queda, passa a estar debilitada e escrava da concupiscência. Indo além, a própria insuficiência da razão humana, na perspectiva pascaliana, deve-se por excelência à sua *situação existencial* de queda adâmica, conforme constata Sofia Rovighi ao comentar *Os limites da razão em Pascal* (capítulo que faz parte do seu livro *História da Filosofia Moderna*): “Essa impotência da razão não depende, segundo Pascal, da natureza da própria razão, da essência do homem, mas da sua *situação existencial*” (ROVIGHI, 1999, p. 152. Grifo nosso).

5 Em nota, Sérgio Milliet, o tradutor da obra original (*Pensées*), observa: “A ordenação dos *Pensamentos* de Pascal, que é seguida nesta edição e que já se tornou clássica, se deve a Brunschvicg” (PASCAL, 1984, p. 7).

6 Citamos Pascal a partir da “Coletânea do pensamento de Blaise Pascal”, organizada por François Mauriac. No caso desta citação, a coletânea faz referência à obra de Pascal: *Pensamento em torno da morte*.

De saída, então, temos uma perspectiva pascaliana de homem que muito o *afasta* do projeto racionalista de seu tempo, tendo em vista que tal projeto fundamenta o homem como um ente racional: “Portanto, o método cartesiano é o racionalismo. A única instância com valor para o homem é a razão que é comum a todos. O homem é substância pensante, *raison*. Esta é uma das raízes da ciência apriorística do séc. XVII” (MARÍAS, 1999, p. 224). Desta forma, nota-se que o racionalismo de modelo cartesiano e os filósofos implicados neste modelo fundamentam o homem a partir do ato de conhecer racionalmente, quer dizer, o homem é concebido como um ser substancialmente dotado de razão⁷.

Sendo assim, evidencia-se que diferente do projeto racionalista da sua época, Pascal não confere otimismo e confiança — tal como o racionalismo da sua época — ao *poder da razão*, ou, conforme observa Rovighi ao discutir o papel da insuficiência da razão em Pascal: “Pascal, portanto, não tem confiança na razão humana como órgão, digamos assim, para resolver o problema da vida” (ROVIGHI, 1999, p. 152). E mais: “a razão humana, o pensamento, o *esprit*, não é suficiente para conduzir o homem à sua perfeição” (ROVIGHI, 1999, p. 160). Segundo Pascal, na verdade o homem configura-se enquanto um ser miserável e extraviado, sempre sujeito à mudança e ao devir, com uma duração de vida efêmera. Ademais, o homem é um “caniço”⁸ — metáfora que indica o posto de mais fraco da natureza —, sendo, depois da queda adâmica, infeliz e fraco, mentiroso e hipócrita:

A vida humana nada mais é que uma perpétua ilusão; não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e adularmos mutuamente. [...] O homem não passa, portanto, de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros (PASCAL, Br. Frag. 100, 1984, p. 66).

Ao adentrar no subsolo da natureza humana, Pascal estuda aquilo que ele chama os divertimentos (*divertissement*): tudo que proporciona aparente felicidade aos homens, fazendo-os esquecer, assim, da sua condição de ser miserável. Ledo engano, porém, entender tal divertimento como uma forma tranquila de conduzir a vida; mas, isto sim, trata-se neste caso

7 Consoante a esta afirmação, destacam-se a citação de Descartes (1983, p. 29): “[a razão é] a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais”; a citação de Espinosa (1983, p. 47): “o homem é um animal racional”; a citação de Leibniz (1984, p. 388): “aqui a consideramos [a razão] como uma faculdade, pela qual supomos que o homem se distingue do animal e o supera de muito; por último, a de Malebranche (2004, p. 42): “a alma [sinônimo de razão] é a parte principal do ser”. Com exceção deste último filósofo, todas as demais citações estão na coleção Os Pensadores, conforme indicado na referência bibliográfica.

8 “O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza” (PASCAL, Br. Frag. 347, 1984, p. 123).

da busca incessante de *ruído*, busca de inconstância de modo a desviar o homem de pensar a sua própria condição, já que o *diverte*: “A nulidade deste nosso ser nos é revelada no sentido do tédio. O tédio é o sentido do nosso nada, e esse sentido nos pesa, nos dá uma tristeza insuportável. Daí a inconstância, a busca de mudança, do *divertissement*” (ROVIGHI, 1999, p. 159). Daí, pois, o porquê de tanto amarem os homens o ruído, o tumulto e a agitação; daí o porquê ser a prisão um suplício tão horrível e o prazer da solidão tornar-se algo tão incompreensível e remoto; o repouso, neste caso, equivale mesmo à punição: “Quando um soldado se queixa das penas que teve, ou um lavrador, etc ... obriguem-nos a ficar sem fazer nada” (PASCAL, Br. Frag. 130, 1984, p. 70).

Neste sentido, os divertimentos desviam os homens da visão da morte e da sua miséria. Consoante a isso, o próprio filósofo afirma em *Pensamentos*:

nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero (PASCAL, Br. Frag. 131, 1984, p. 70).

Seguindo o raciocínio, o problema propriamente apontado por Pascal no que diz respeito à busca dos homens pelo tumulto, não consiste exatamente na procura enquanto tal, caso só procurassem por mera diversão; acontece que procuram para se tornarem (imaginarem-se) felizes, esquecendo-se da natureza infeliz do homem. Pascal afirma que a procura pelo divertimento acaba mesmo por se revelar como um movimento de tentar mascarar, fazer esquecer, fazer desviar o homem do encontro com sua condição. Eis, neste sentido, a seguinte caricatura humana: um ser de condição infeliz que procura, todavia, ser feliz ao tentar esquecer que é infeliz. Em sua obra *Pensamentos* Pascal diz: “descobri que toda a felicidade dos homens vem de uma só coisa, que é não saberem ficar quietos dentro de um quarto” (PASCAL, Br. Frag. 139, 1984, p. 72).

Posto isto, por mais triste que esteja uma pessoa, se porventura entrar num dado divertimento, será, então, feliz durante este tempo, ao passo que, o homem mais feliz de todos, se não estiver se divertindo ou se ocupando com qualquer coisa que impeça de espriar seu tédio, ficará, de abrupto, logo infeliz; com o divertimento só há felicidade, porque sem o divertimento os homens veriam a si mesmos, de modo a refletir no que são.

Conheçamos, pois, nossas forças; somos algo e não tudo; o que temos que ser priva-nos do conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada; e o

pouco que temos de ser impede-nos a visão do infinito (PASCAL, Br. Frag. 72, 1984, p. 53).

Com efeito, na coletânea de textos de Pascal nomeado *O Pensamento vivo de Pascal*, o comentador François Mauriac apresenta o filósofo francês e nos diz:

deve ter sentido muitas vezes, na companhia de seus amigos cheios de força e de entusiasmo, a profunda fadiga de um homem indiferente dos demais e cuja natureza não levava à diversão mas sim à concentração, de um homem que se esforçava por viver fora de si quando todo o seu gênio o impelia para a introversão e o melhor conhecimento de si próprio (PASCAL, 1965⁹, p. 10).

Com isto, gostaríamos de chamar atenção pelo relevante incômodo de Pascal para com o falso e superficial otimismo da sua época, com o qual os homens buscavam iludir a si e aos outros. No ápice do entusiasmo proporcionado aparentemente pelo divertimento, os homens procuram iludirem-se a si mesmos, imaginando que poderiam ser felizes uma vez alcançando o objeto de tal divertimento. Além disso, o ser humano é tão oco, vazio e vão “que estando cheio de mil causas essenciais de tédio, a menor coisa, como um taco e uma bola que ele empurra, basta para diverti-lo” (PASCAL, 1965¹⁰, p. 106).

Acontece que, ao procurar o repouso no tumulto faz-se mister combater algumas adversidades, e, quando elas são superadas, o repouso torna-se, então, insuportável pelo tédio que cria. E, prosseguindo o círculo, volta-se atrás do tumulto, a fim de encontrar novo repouso, mesmo que para isso precise superar novas adversidades.

No limite, o homem não vai contemplar seu propósito de felicidade na vida ordinária dos divertimentos, pois, em última instância, a infelicidade, o tédio, a baixeza, são todos estes elementos naturais do homem, naturais no sentido de depois da queda adâmica: “Descrição do homem: dependência, desejo de independência, necessidade” (PASCAL, Br. Frag. 126, 1984, p. 70); e mais: “Condição do homem [após a queda adâmica]: inconstância, tédio, inquietação” (PASCAL, Br. Frag. 127, 1984, p. 70). Seguindo o raciocínio, portanto, por mais que os homens se coloquem no afã de encontrarem divertimentos, por outro lado, eles não deixarão de serem, certamente, infelizes, isto devido ao próprio estado da sua compleição — “Um homem vive com prazer em seu lar: que encontre uma mulher atraente, que jogue

9 Esta parte da Coletânea diz respeito à introdução que François Mauriac faz da figura de Blaise Pascal.

10 Neste caso, a referência é o texto *O Homem na Sociedade*.

cinco ou seis dias com alegria, ei-lo miserável ao tornar à sua ocupação primeira. Nada é mais comum” (PASCAL, Br. Frag. 128, 1984, p. 70).

Seguindo o raciocínio, se por um lado Pascal afirma que o homem procura o divertimento e a iludir-se a si mesmo, por outro, ele afirma que o homem também comporta uma qualidade que o faz reconhecer, e não mascarar, a própria condição de miserabilidade, a saber, a qualidade de pensar — de ter consciência — acerca da sua situação: “Não é miserável sem ter-se consciência. Uma casa em ruínas não o é. Só o homem é miserável. *Ego vir videns [Lamentações de Jeremias 3,1]*” (PASCAL, Br. Frag. 399, 1984, p. 132). Portanto, reconhecer, pensar a própria condição insuficiente caracteriza a grandeza humana, que junto com a miséria constitui o paradoxo que jaz na natureza do homem. Segundo Sofia Rovighi (1999, p. 159), a “análise pascaliana do homem orienta-se em torno destes dois pólos: miséria e grandeza do homem”. Posto isto, eis o homem: alguém capaz de muito e pouco, capaz de tudo e de nada, ou seja: “O homem não é anjo nem animal; e, por infelicidade, quem quer ser anjo é animal” (PASCAL, Br. Frag. 358, 1984, p. 125).

Neste sentido, se é verdade, como quer Pascal, que “O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza”, mais para adiante ele completa o raciocínio: “mas é um caniço pensante” (PASCAL, Br. Frag. 347, 1984, p. 123). Assim, o *pensamento* recebe grande destaque na filosofia pascaliana; todavia, pensar em quê? Com efeito, a grandeza do pensar, neste caso, consiste justamente em se reconhecer na condição (após a queda adâmica) de miserável: “A grandeza do homem é grande na medida em que ele se conhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. É, pois, ser miserável conhecer-se miserável; mas é ser grande saber que se é miserável” (PASCAL, Br. Frag. 397, 1984, p. 132). Ou seja, como o próprio filósofo francês explicita, por mais

que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o mata, porque *sabe* que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo *desconhece* tudo isso. *Toda a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento.* [...] Trabalhem, pois, para bem pensar (PASCAL, Br. Frag. 347, 1984, p. 123-124. Grifo nosso).

Consoante à citação acima, destaca-se mais uma vez a contraposição de Pascal em relação ao racionalismo hegemônico no século XVII, pois, enquanto os filósofos implicados neste projeto diferenciavam o homem do animal pela *capacidade racional*, Pascal, porém, diferencia a natureza humana da animal no sentido de que no homem, por sua vez, há a possibilidade do (re)conhecimento — do pensamento mesmo — acerca da sua condição mísera; isto

é: a impossibilidade de equiparar o homem aos animais, no caso de Pascal, deve-se à possibilidade que o homem tem de ter consciência da sua miséria.

Com efeito, considerando a postura de nosso filósofo sobre a condição do homem, qual seria, afinal, o lugar do cristianismo na visão pascaliana? Segundo o que ele próprio diz, “A religião cristã ensina, portanto, aos homens estas duas verdades a um tempo: que há um Deus que os homens são capazes de atingir e que há uma corrupção na natureza que os torna indignos” (PASCAL, Br. Frag. 556, 1984, p. 173-174). Ou seja, ainda que uma vez reconhecida a miséria é mister ao homem voltar-se para Deus, aliás, mais do que isso, uma vez aquele que profundamente reconhece sua miséria, enquanto natureza humana, sentirá, por excelência, a necessidade de Deus, já que só este pode reparar verdadeiramente a miséria do homem, conforme corrobora Sofia Rovighi: “sem a fé, isto é, sem a aceitação dessa misericórdia divina, o homem não resolve o problema da vida” (ROVIGHI, 1999, p. 161).

Tendo isso em vista, faz-se oportuno um adendo: quando pensamos no Deus referido por Pascal, deve-se ter claro que se trata não do *Deus dos filósofos*, mas sim

o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus dos cristãos, é um Deus de amor e consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que o possuem; é um Deus que lhes faz sentir interiormente a própria miséria e a sua infinita misericórdia (PASCAL, Br. Frag. 556, 1984, p. 174-175).

Com isto, Pascal afasta-se de seus contemporâneos os quais se lançam no projeto de onipotência da racionalidade, a qual tem acesso inclusive aos mistérios de Deus. Descartes o apresenta como princípio metafísico que garante a verdade do pensamento e o otimismo da nossa crença na razão, isto é, um Deus que, na verdade, é um *deus ex machina* epistemológico¹¹. Espinosa (1983), por sua vez, afirma que Deus é a causa racional produtora de todas as coisas, segundo leis que os homens podem conhecer plenamente através da razão, e, mais do que isso, diz que toda filosofia que apele para um Deus transcendente na verdade será apenas um eufemismo de superstição refinada. Por último, Leibniz (1984) diz que o mundo criado por Deus está impregnado de racionalidade, cumprindo, assim, teleologicamente objetivos propostos pela sua própria mente divina. Neste sentido, podemos concluir: “Vemos assim

11 “Descartes, não sempre de um modo claro e explícito, recorre a Deus, que, por ser criador das duas substâncias finitas, estabelece entre elas um vínculo ontológico, o de ambas constituírem um só *ens creatum*; é este o sentido metafísico do argumento do gênio maligno, que obriga a demonstrar a existência de Deus para assegurar-se de sua ‘veracidade’, isto é, para que garanta a correspondência das substâncias, e, portanto, a verdade das ideias claras e distintas” (MARÍAS, 1966, p. 193).

como todos os sistemas do racionalismo se fundam em Deus, e se consideram impossível seu conhecimento natural, pelo menos necessitam provar sua existência, como garantia de toda verdade” (MARÍAS, 1966, p. 187).

Portanto, afastando-se dos filósofos que tinham necessidade de Deus apenas para utilizá-lo como justificativa — quer dizer, para explicar racionalmente o universo — Pascal destaca que não podemos entender Deus (infinito) através da racionalidade (finita e insuficiente). De acordo com Pascal:

Mesmo se um homem estivesse persuadido de que as proporções dos números são verdades imateriais, eternas e dependentes de uma primeira verdade em que subsistem, e que se chama Deus, eu não o julgaria ainda muito adiantado em sua salvação. O Deus dos cristãos não consiste num Deus simplesmente autor de verdades geométricas e da ordem dos elementos; essa é a porção dos pagãos (PASCAL, Br. Frag. 556, 1984, p. 174).

Neste sentido, diante da indagação se Deus existe ou não existe, a razão não pode determinar para qual lado nos inclinamos, tendo em vista que:

Conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza, porque tem extensão, como nós, mas não limite como nós. Não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão nem limites (PASCAL, Br. Frag. 233, 1984, p. 94).

Oposto à perspectiva cartesiana, portanto, a filosofia pascaliana não visa alcançar Deus mediante a razão, mesmo se esta for de grande magnitude.

Dessa forma, chegamos ao ápice central da problemática abordada neste texto: se por um lado o século XVII é marcado pelo projeto racionalista que valoriza a razão a ponto de podermos atingir o conhecimento claro e distinto da verdade, Pascal, enquanto figura ímpar, reconhece que a razão não pode afirmar absolutamente nada de verdadeiro, podendo o homem, apenas, perceber alguma aparência do mundo.

Ao passo que foi este precisamente o objeto do projeto da modernidade de modelo cartesiano, foi também este o ponto no qual precisamente tropeçou; tropeçou porque, como diz Pascal “falta-nos uma capacidade infinita, e creio que quem tivesse compreendido os princípios últimos das coisas chegaria também a conhecer o infinito” (PASCAL, Br. Frag. 72, 1984, p. 53). Com efeito, a Terra a qual o homem pertence, aparece-lhe “como um ponto na órbita ampla desse astro, e que se maravilha de ver que *essa amplitude tampouco passa de um ponto insignificante na rota dos outros astros que se espalham pelo firmamento*” (PASCAL, Br.

Frag. 72, 1984, p. 51. Grifo nosso). Mesmo se ampliássemos nossas concepções acabaríamos por encontrar tão somente um átomo em comparação com a realidade das coisas: “todo esse mundo visível é apenas um traço imperceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado conhecer mesmo de um modo vago” (PASCAL, Br. Frag. 72, 1984, p. 51).

Assim, pergunta-se Pascal: o que é o homem dentro do infinito?

que o homem, voltado para si próprio, considere *o que é diante do que existe*; que se encare como *um ser extraviado* neste canto afastado da natureza, e que, *da pequena cela onde se acha preso*, isto é, do universo, aprenda a avaliar em seu valor exato a terra, os reinos, as cidades e ele próprio. Que é um homem dentro do infinito? (PASCAL, Br. Frag. 72, 1984, p. 51. Grifo nosso).

Nada em relação ao infinito. Mas tudo em relação ao nada. Eis, então, o homem: um ponto intermediário entre os extremos do tudo e nada. E ainda, incapaz de compreender os dois extremos, “é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve” (PASCAL, Br. Frag. 72, 1984, p. 52). Neste sentido, impedidos de conhecer os dois extremos, não podemos conhecer senão *alguma aparência* das coisas “num eterno desespero por não poder conhecer nem seu princípio nem seu fim?” (PASCAL, Br. Frag. 72, 1984, p. 52). Nossa razão está sempre se iludindo com a inconstância aparente das coisas e desde que compreendemos isso, melhor será e nos manteremos tranquilos: “que importa que um homem tenha um pouco mais inteligência das coisas? Se a tiver, as verá de um pouco mais alto” (PASCAL, Br. Frag. 72, 1984, p. 54), mas ainda será um termo médio que flutua entre dois extremos. E, ademais, a duração de nossa vida por mais que se prolongue por dez ou cinquenta anos, “não será igualmente ínfima na eternidade?” (PASCAL, Br. Frag. 72, 1984, p. 54).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devido à queda adâmica (pecado de Adão), o cristianismo de Blaise Pascal é marcado por uma situação de miserabilidade do ser humano. O pecado primevo fez do homem um ser miserável, corrompido e fendido; a partir da queda adâmica, o homem perdeu sua liberdade e, com a queda, toda a natureza humana entrou em decadência e se tornou corrompida, viciosa e viciada. Neste sentido, Pascal indica que o homem procura desviar-se quanto ao pensamento (quanto à consciência) de tal condição, quer dizer: adentrando no subsolo da natureza humana, Pascal estuda os divertimentos que proporcionam (aparente) felicidade aos

homens, fazendo-os esquecer, assim, da sua frágil condição. Com isto, ele quer combater o otimismo superficial da sua época, já que Pascal rejeita a busca humana de felicidade que consiste em evitar a (enxergar a sua) infelicidade intrínseca. Ao contrário, ele diz que a grandeza humana consiste em reconhecer, saber e pensar a própria condição de homem insuficiente. Posto isto, o corolário de tal reconhecimento acaba por desaguar na necessidade que temos de Deus, já que só este pode reparar verdadeiramente a miséria do homem.

Assim sendo, contemplamos o escopo do presente trabalho: ao passo que o projeto racionalista de modernidade do século XVII valoriza a razão a tal ponto de, por meio dela, podermos atingir o conhecimento claro e distinto da verdade, procuramos apresentar Pascal como antípoda do paradigma racionalista de conhecimento, ao evidenciar que o filósofo francês indica por excelência os *limites e insuficiência* da razão humana. Assim, pergunta-se Pascal: o que o homem é diante do que existe? Nada em relação ao infinito, mas tudo em relação ao nada, ou seja: um ponto finito entre o tudo e nada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Porto Alegre: Penso, 2011.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

ESPINOSA, B. *Tratado da correção do intelecto*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

LEIBNIZ, G. W. *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (coleção Os Pensadores)

MALEBRANCHE, N. *A Busca da Verdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

MARÍAS, J. *Biografia da Filosofia e Ideia da Metafísica*. Tradução Diva R. de Toledo Piza. São Paulo: Duas cidades, 1966.

MARÍAS, J. *História da Filosofia*. 7.ed. Tradução Alexandre Pinheiro Torres. Porto: Sousa & Almeida, 1999.

PASCAL, B. *Coletânea do pensamento de Pascal*. Mauric François (org.). São Paulo: Martins, 1965.

PASCAL, B. *Pensamentos*. 3. ed. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores)

ROVIGHI, S. *História da Filosofia Moderna – da revolução científica a Hegel*. Tradução Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1999.

RIVALIDADES LOCAIS, AMBIÇÕES ATLÂNTICAS: A DIPLOMACIA DO COMÉRCIO DE ESCRAVOS NA ANÁLISE DAS CARTAS DE AGONGLO E ADANDOZAN (1795-1805)¹

RAPHAEL DOS SANTOS GONÇALVES²

Resumo: Neste artigo busco demonstrar as continuidades, rupturas e tensões existentes na diplomacia afro-luso-brasileira no período entre 1795 e 1805, marcos temporais definidos pelo envio de duas embaixadas daomeanas à América Portuguesa. A partir da análise e da comparação entre esses contatos diplomáticos, apresento aspectos que demonstram que as embaixadas são fenômenos dotados de historicidade. Amparando-me na análise documental de um conjunto de *Cartas do Daomé* levantadas por Luis Nicolau Parés, discuto as interações e reciprocidades na diplomacia entre chefaturas daomeanas e autoridades luso-brasileiras durante o período do comércio atlântico de escravos. Busco demonstrar, afinal, que as missivas evidenciam esforços para o estabelecimento de relações comerciais prioritárias com luso-brasileiros, compreensíveis apenas se considerada a imbricação entre as dimensões local e atlântica no Golfo do Benim.

Palavras-chave: Diplomacia; África; Comércio Atlântico; Daomé; Afro-Brasil.

Interações econômicas, culturais e diplomáticas específicas se desenvolveram desde o século XVII entre Salvador, na América Portuguesa, e a Costa da Mina, na África Ocidental, devido a fatores como a proximidade atlântica entre as duas regiões, a abundante ofer-

1 Esse texto apresenta aspectos dos resultados parciais – obtidos nos primeiros oito meses de execução – da pesquisa “Os embaixadores do comércio de escravos na América Portuguesa: diplomacia entre tensões e tradições (1795-1805)”, apoiada pela FAPESP, no processo 2018/11463-5. Para além do importante subsídio e estrutura fornecidos pela agência, estendo meus agradecimentos também: à orientadora da pesquisa, Prof^ª Dr^ª Mariana de Mello e Souza, sempre solícita e generosa ao guiar um pesquisador iniciante na produção de conhecimento científico; aos colegas André Shinity e Giovanni Pando, pela paciência e amizade ao sugerirem o “caminho das pedras” do fazer acadêmico, como pesquisadores um pouco mais experientes; e a Gabriel, pela sensibilidade e afeto ao me acompanhar na difícil jornada – mental e emocional – da prática da pesquisa neste país.

2 Graduando em História pela Universidade de São Paulo.
raphael.santos.goncalves@usp.br

ta de tabaco baiano bastante apreciado na África Ocidental e a presença secular de súditos da Coroa Portuguesa no forte instalado no porto de Uidá desde 1721.

O historiador Carlos da Silva Júnior afirma que Uidá foi o principal porto do comércio atlântico de escravos na África Ocidental, deportando mais de 50% dos escravos dessa região, o que corresponde a aproximadamente um milhão de africanos escravizados (SILVA JR., 2017, p. 3-4). Dentro desse amplo tempo histórico, marcado por transformações locais e atlânticas, analisarei o recorte temporal entre 1795 e 1805, determinado pelo envio de duas embaixadas daomeanas à América Portuguesa, a primeira pelo *dada* Agonglo e a segunda pelo *dada* Adandozan³.

Para compreendermos o fenômeno das embaixadas daomeanas enquanto processo histórico é importante o contextualizar em seu tempo. Um indicativo da consolidação das práticas comerciais luso-daomeanas é a fundação do forte português São João Batista de Ajudá, no porto de Uidá, em 1721, que permitiria a viagem direta e o estabelecimento temporário de mercadores luso-brasileiros no golfo do Benim, evidentemente interessados no “mais lucrativo dos negócios da época” (SILVA, 2004, p. 27).

Para compreendermos o fenômeno das embaixadas daomeanas enquanto processo histórico é importante o contextualizar em seu tempo. Um indicativo da consolidação das práticas comerciais luso-daomeanas é a fundação do forte português São João Batista de Ajudá, no porto de Uidá, em 1721, que permitiria a viagem direta e o estabelecimento temporário de mercadores luso-brasileiros no golfo do Benim, evidentemente interessados no “mais lucrativo dos negócios da época” (SILVA, 2004, p. 27).

Poucos anos depois, em 1727, o Daomé, situado no interior do continente, a 120 quilômetros da costa, conquista militarmente o reino de Huedá e, conseqüentemente, o seu porto de Uidá, ganhando acesso direto ao litoral e impondo seu domínio na região onde ocorria o comércio de escravos. Foi, portanto, sob a chefatura do *dada* Agaja (1708-1740) que o Daomé se expandiu com grande eficácia administrativa e poderosa organização militar. É importante destacar que, conforme afirma o historiador Robin Law, os portos africanos, mesmo com a instalação de diversos fortes europeus, continuaram sob a soberania de lideranças locais, que desempenhavam um papel de destaque nas relações entre fornecedores de escravos e

3 O termo *dada* significa Grande Pai, segundo Luis Nicolau Parés (2013), e seria utilizado pela população daomeana para se referir ao seu principal chefe. Parés também informa que os *dadas* utilizavam a assinatura Adanruzâ ao comunicar-se com os europeus (PARÉS, 2013, p. 306).

navios europeus (LAW, 2006, p. 3-4), indicando ao historiador que o olhar para a agência africana no mundo atlântico é fundamental para o estudo do período.

No entanto, essa primazia do Daomé no comércio atlântico de escravos logo enfrentaria forte concorrência. Nesse sentido, é importante observar para além do domínio daomeano, seguindo as referências metodológicas de Silva Júnior (2017), que analisa o conjunto de portos do Golfo do Benim como uma rede permeada por relações plurais entre as diversas cidades portuárias. Essa também é a sugestão de Robin Law e Kristin Mann, historiadores africanistas com ampla produção sobre a região do golfo do Benim, que em artigo de 1999 afirmam que, em resposta às demandas atlânticas por africanos escravizados, mais de uma dezena de portos se espalharam pelo golfo do Benim ao longo do século XVIII, estabelecendo conexões plurais na África Ocidental.

Portanto, se o estudo das dinâmicas africanas deve considerar as interações locais, a busca do poderoso Estado de Oyó, a partir de 1750, por exemplo, por espaços litorâneos de comércio direto com os europeus torna-se um destacado fator de reconfiguração das dinâmicas locais. Na mesma década, em Portugal, o Marquês de Pombal determina o fim do monopólio de comércio com Uidá e a retomada do tráfico como atividade aberta, favorecendo ainda mais a concorrência entre os portos africanos. O olhar para os diversos pontos do mundo atlântico permite analisá-lo de forma mais complexa, possibilitando outras formas de compreender conhecidos fenômenos históricos.

Levando-se em conta que o Daomé produzia escravos a partir de incursões bélicas, o poder militar desse Estado se manifesta também nos ataques de seu poderoso exército a outras cidades portuárias concorrentes (como é o caso de Badagri, cidade portuária sob o domínio de Oyó) e demais espaços interessados no comércio atlântico. Criava-se assim na região um ambiente de guerra contínua que transformava os portos em campo de conflito aberto.

Nesse contexto, a destruição de um grupo concorrente não significava necessariamente o fim da disputa comercial, mas sim a emergência de novos competidores, como no caso da ascensão de Porto Novo, em 1784, após a destruição de Bagadri. Tais condições levaram a consequências ambíguas, porque se por um lado aumentam o número de cativos escravizados nas guerras, por outro desorganizavam e fragilizavam as estruturas do comércio atlântico de escravos, aumentando os riscos comerciais e afastando os potenciais compradores luso-brasileiros.

Torna-se evidente, enfim, que a região do golfo do Benim estava imbricada em um complexo jogo de rivalidades políticas e comerciais e de domínios regionais. Nesse sentido, proponho que as iniciativas diplomáticas tomadas internamente ao Golfo ou no mundo

atlântico por alguns chefes locais podem ser entendidas como recursos na disputa pelo poder e pelos lucros oriundos da exportação de cativos para as Américas, tão importantes para a manutenção das hierarquias de cada chefatura.

Segundo Jaime Rodrigues (2008), havia um contexto no qual as chefaturas africanas buscavam o lucro obtido com o comércio de escravos para se fortalecer militarmente diante dos soberanos vizinhos. Além disso, os bens de prestígio importados da Europa através do comércio aumentavam a distinção social daqueles que monopolizavam os “meios de produção”, ou seja, dos chefes locais e funcionários de suas cortes diante da população por eles governada (PARÉS, 2016, p. 279). Atentando para o contexto europeu na virada do século XVIII para o XIX, observa-se que este também é complexo, com os desdobramentos a partir da Revolução Francesa (1789) e o abandono dos fortes francês, português e inglês na região durante as duas primeiras décadas do século XIX. É, portanto, nesse contexto que os chefes daomeanos à época passam a promover tentativas mais assíduas de alianças econômicas e diplomáticas com a Coroa Portuguesa e, especialmente, com os comerciantes luso-brasileiros, buscando garantir aliados e parceiros comerciais cada vez mais fundamentais nas interações do mundo atlântico.

Segundo a pesquisadora Marisa de Carvalho Soares (2014), podemos afirmar que essas relações se configuram como uma diplomacia pois é uma relação que apresenta regularidade ao longo do tempo e é ordenada por práticas que se repetem mesmo sob conjunturas difíceis, como será demonstrado. Ainda assim, em contraponto a essa regularidade, cabe ressaltar que tais procedimentos diplomáticos poderiam também ser resignificados e instrumentalizados para diferentes objetivos em diferentes momentos históricos.

De qualquer forma, essa diplomacia só é compreensível examinando-se a “dinâmica interna, mas também a dialética paralela estabelecida com as influências externas que levaram à progressiva inserção local na economia atlântica global” (PARÉS, 2016, p. 40). Em síntese, comércio de escravos e diplomacia afro-luso-brasileira são melhor compreendidas historicamente ao entendermos que “a conjuntura atlântica em transformação afetava irremediavelmente o comércio negreiro na Costa da Mina” (SILVA JR., 2017, p. 37).

Em uma perspectiva que considere a totalidade do sistema capitalista atlântico, o Daomé e os reinos da África Ocidental aparecem especialmente como produtores e vendedores de seres humanos escravizados para o comércio externo (PARÉS, 2016, p. 40, p. 280). No entanto, busco ressaltar aqui, a duradoura existência de “comunidades atlânticas” que, conforme Robin Law e Kristin Mann (1999), se formaram na longa duração, através do compar-

tilhamento de relações e práticas culturais e através da circulação entre as duas margens do oceano, transformando seus partícipes em importantes mediadores culturais nesses espaços integrados pela constante circulação de pessoas e ideias. É nesse quadro que o conceito de “Atlantic creoles”, fornecido pelo historiador estadunidense Ira Berlin, funciona para analisar os agentes das embaixadas daomeanas: africanos e europeus que adquiriram elementos de uma cultura cosmopolita na própria África Ocidental e assim puderam atuar em serviço de comerciantes e monarcas africanos no espaço atlântico (LAW, MANN, 1999, p. 308-310).

Do ponto de vista historiográfico, as relações diplomáticas construídas entre o Daomé, a América Portuguesa e Portugal no contexto do comércio atlântico podem ser acessadas através de relatos de viagem, memórias históricas, ofícios e missivas trocados entre autoridades políticas desses espaços. Esse conjunto de fontes é trabalhado na pesquisa de minha autoria que originou esse texto, nas devidas proporções desse artigo, proponho a análise de algumas cartas assinadas pelos chefes africanos.

O conjunto epistolar referente à diplomacia luso-daomeana foi organizado pela primeira vez na obra de Pierre Verger, *Fluxo e refluxo* (1968), com a publicação de cartas localizadas em diversos arquivos⁴. O acesso a esse conjunto de cartas foi reorganizado e atualizado com a publicação por Luis Nicolau Parés, em 2013, de um conjunto de 14 missivas enviadas pelos chefes daomeanos a autoridades portuguesas entre 1790 e 1820, nomeado pelo autor como *Cartas do Daomé* (2013).

Para a análise historiográfica devida, baseio-me nas indicações de Marina de Mello e Souza que, em trabalho recente, sugere alguns caminhos para análise de fontes históricas produzidas por africanos no contexto das circulações atlânticas, propondo um “[...] constante exercício de desvendar as razões por trás de sua produção, de relativização de suas afirmações, bem como questionar a precisão das informações ali contidas”, para isso, o historiador deverá se valer de trabalhos de outras disciplinas que fornecem “noções sobre o sistema simbólico autóctone e o contexto político da época” (SOUZA, 2018, p. 15-20). Trata-se de verificar em qual “cultura específica” estavam imbricados os agentes históricos estudados ou, nos termos de Nicolau Parés, verificar os “esquemas cognitivos daqueles que atuavam como informantes e intermediários culturais, africanos europeizados e europeus africanizados” (PARÉS, 2016, p. 35).

4 Cf. VERGER, 1968, pp. 257-292.

Com esses princípios em mente, podemos observar na primeira carta do conjunto publicado por Luis Nicolau Parés (“Rei Agonglo ao governador da Bahia, Fernando José de Portugal, Ajudá, 31/03/1790”) que o *dada* Agonglo (1790-1797), antes mesmo de enviar sua primeira embaixada e 40 anos após Tegbesu enviar aquela que a antecedeu⁵, argumenta pela manutenção do comércio de escravos em seu território. Para alcançar seu objetivo ante o governador da Bahia, verifica-se que são mobilizadas ideias como a antiguidade da relação comercial entre Daomé e Portugal (PARÉS, 2013, p. 330) e a expectativa por melhores condições para o comércio, em contraposição ao provável caos implantado pelas guerras entre portos concorrentes:

Agora, no meu tempo, mandei povoar e endireitar com tudo o necessário, governadores e comissários, e moços brancos, que sabem ler e escrever para corresponder com os capitães e informarem Vossa Excelência do estado da terra para poder desembarcar e fazer o seu resgate, livres de serem roubados, e amofinados como lhe costumam fazer nos portos de baixo e demais ficarem livres de guerras, e de invasão, que continuamente estão experimentando os mesmos capitães e seus mercantes (PARÉS, 2013, p. 330-331)

Os argumentos de Agonglo para atrair os comerciantes luso-brasileiros, através da mediação do governador da Bahia, até seu porto de Uidá surpreendem por seu caráter “anti-bélico”, criticando os prejuízos causados pelas guerras e invasões ocorridas nos portos vizinhos. Observa-se também a referência a “moços brancos” que, segundo Parés, seriam os intérpretes, capazes de escrever em línguas europeias, ou seja, as “línguas de branco”. É possível também levantarmos a hipótese de que o discurso “pacifista” de Agonglo, contrário aos impactos dos conflitos bélicos, indique justamente a atividade militar agressiva do Daomé em outros portos, pois o monarca segue seu texto em tom bastante sugestivo, afirmando que

[...] se assim não fizerem com os seus capitães não se queixem das suas infelicidades, pois ficando os navios nos meus dois portos, que são portos antiguíssimos, eu prometo a Vossa Excelência que os prejuízos que experimentarem, eu os tomo sobre mim (PARÉS, 2013, p. 331)

5 Para um estudo detalhado da embaixada daomeana de 1750, verificar: LARA, Sílvia Hunold. Uma embaixada africana na América Portuguesa. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (Org.). *Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa*, v.1. São Paulo: Hucitec, EdUSP, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001.

Uma análise das outras duas cartas assinadas por Agonglo que foram levantadas por Parés (cartas 2 e 3) permite equacionar melhor a questão do caráter bélico de sua política comercial. Essas cartas datam de 1795, ano em que Agonglo enviou sua embaixada a América Portuguesa, composta por dois embaixadores e um intérprete. A principal proposta dessa embaixada era o monopólio do comércio de escravos em Uidá, assim como previsto na carta de 1790. Além disso, a partir do conteúdo das cartas, tanto Pierre Verger (1968), quanto Nicolau Parés (2013) aventam a possibilidade de que a embaixada de 1795 teria sido, na verdade, motivada por disputas na política interna do forte português. Independentemente de suas motivações, os resultados da embaixada se enquadram mais nas expectativas do contexto micropolítico do forte de Uidá: depois de dois meses, o diretor da fortaleza é substituído, enquanto isso no campo comercial o monopólio é rejeitado.

Na carta 2 (“Rei Agonglo ao governador da Bahia, Fernando José de Portugal, Abomé, 20/03/1795”), o chefe daomeano informa que envia à América Portuguesa “um branco” nomeado Luiz Caetano e dois embaixadores. Em seguida, faz algumas solicitações em tom crítico pedindo a fiscalização do peso do tabaco baiano comercializado e que

[...] venham ao meu porto todas as embarcações dessa cidade [Bahia], que andam a resgate de escravos; bem certo pode Vossa Excelência fiar, que todas se hão de aviar, e fazer bom negócio, proibindo-lhes Vossa Excelência, por sua ordem, a passagem para outro porto, que eu também seguro a Vossa Excelência, que nenhum vai perdido deste porto [...] (PARÉS, 2013, p. 334)

Assim como na carta 1, Agonglo garante que há grande quantidade de cativos destinados para o comércio e deixa sua palavra como garantia de um bom negócio. Essa fala, alinhada ao discurso de tomada dos “prejuízos sobre si” da carta 1, indica como, nas relações diplomáticas, o chefe daomeano mobiliza sua posição de autoridade e uma possível valorização de sua palavra como formas de convencer os leitores luso-brasileiros das cartas.

Finalmente, na carta 3 (“Rei Agonglo à rainha de Portugal, d. Maria I, Abomé, 20/03/1795”), muito mais extensa do que as duas primeiras e com a rainha de Portugal como destinatária, Agonglo cita a “grande amizade que [...] seus predecessores conservaram sempre” e afirma estar “[...] desejando também a mesma amizade, boa união e a fiel paz de Vossa Majestade [...]”. Para os objetivos desse artigo, é importante observar como o autor da carta mobiliza a histórica diplomacia entre os dois espaços atlânticos como argumento legitimador de suas boas intenções e de seu desejo pelo “aumento tanto dos vassalos de Vossa Majestade como dos meus, e os nossos tesouros em maior aumento” (PARÉS, 2013, p. 335).

Esse discurso é mobilizado por Agonglo para introduzir uma denúncia sobre a presença de um vassalo ambicioso no forte português em Uidá, que poderia tensionar a “amizade” entre os soberanos, ao colocar interesses próprios acima dos interesses dos monarcas. Segundo o chefe daomeano, o diretor do forte de Uidá serviria à d. Maria I de modo equivocado e, por isso, o primeiro julgava que “segundo as retas leis, que Vossa Majestade tem baixado para bem do seu real serviço, que ele as tem transgredido” (PARÉS, 2013, p. 336). O autor da carta demonstra, afinal, suposto conhecimento das leis portuguesas, além de dominar as tradições locais, conforme observa-se também em “e como seja costume antigo mandarem os capitães os ditos panículos ao diretor, para dar aos serventes, ele os deixa ficar em si” (PARÉS, 2013, p. 337). Essa habilidade na fundamentação do discurso a partir das leis portuguesas e da tradição daomeana pode indicar tanto que o autor da carta é um agente imerso na cultura comunidade atlântica (um “*Atlantic creole*”) que assina como Agonglo, quanto que o próprio chefe daomeano, bem informado por sua corte, sabe manipular seu discurso para alcançar seus objetivos políticos.

Deve-se considerar também que o autor da carta 3, ao discorrer sobre o mau trabalho realizado pelo diretor enquanto súdito de d. Maria I, propõe uma reforma tanto na estrutura, quanto na administração da fortaleza de Uidá. Para tanto, sugere atitudes que d. Maria I deveria seguir para melhor cuidar desse espaço fundamental para o comércio entre ambos os Estados:

[O diretor] quer que da cidade da Bahia venham carretas, quando Vossa Majestade não deve fazer semelhante despesa, tendo nas minhas terras, como já disse, madeiras para se fazer a dita obra, com muita diminuta despesa (PARÉS, 2013, p. 337)

A leitura do trecho acima também evidencia que o autor da carta escrita em 1795 não apenas contesta o *modus operandi* do diretor português, como apresenta um raciocínio econômico próprio, demonstrando estar integrado ao debate de ideias que circulavam na comunidade atlântica. Outro ponto no mesmo sentido é o respeito pelos limites de cada soberania, quando o autor da carta afirma que não definiu nenhum castigo para o diretor “por me lembrar [que] havia sido mandado por Vossa Majestade para a fortaleza”, deixando “a sua punição a real vontade de Vossa Majestade”. Nas três cartas, Agonglo faz referências à religião cristã: pedindo que “Deus guarde a Vossa Excelência” nas cartas 1, 2 e 3 e assinando com uma cruz nas cartas 2 e 3 (PARÉS, 2013, pp. 332, 334, 341).

Provavelmente por conta desses indícios recorrentes de elementos cristãos mobilizados para dialogar com os luso-brasileiros e dentro do contexto da disputa pela “boa amizade” e melhores relações diplomáticas com os potentados portugueses, a Coroa consegue que o retorno dos embaixadores daomeanos de 1795, que trouxeram as cartas 2 e 3, seja acompanhado por uma missão apostólica catequizadora liderada pelo Padre Vicente Ferreira Pires, em viagem datada de abril de 1797.

Essa missão teria o objetivo de converter o chefe daomeano à cristandade, mas falharia em suas ambições especialmente devido à tensa sucessão dinástica marcada pela morte de Agonglo e pela ascensão de seu segundo filho, Adandozan, ao poder. Os padres da missão retornaram antes do previsto e o Padre Pires produziu o principal relato de viagem para a época, um dos poucos escritos por brasileiros⁶. Nesse período, entre a ascensão de Adandozan em 1797 e o ano de 1799, são enviadas cinco das cartas organizadas por Luis Nicolau Parés. Uma leitura cuidadosa desse conjunto epistolar permite não apenas caracterizar a prática diplomática de Adandozan (1797-1818), como compará-la com a de seu antecessor.

Na carta 4 (“Rei Adandozan ao príncipe regente de Portugal, d. João, Daomé, 1797”), por exemplo, o novo chefe daomeano pede diversos bens materiais produzidos na Europa⁷ ao “Sereníssimo senhor” português, “cuja despesa eu satisfarei na fortaleza de Vossa Alteza” e pelos quais faria “bom pagamento em escravos bons no forte de Vossa Alteza” (PARÉS, 2013, pp. 341-342). Esse pedido pode ser interpretado de duas formas: pelo sistema de oferecimento de presentes ao monarca daomeano por chefes estrangeiros durante os chamados *Costumes*, festivais públicos em honra aos *voduns* e ancestrais, que também funcionavam como espaço de recebimento das taxas necessárias para realização do comércio na região (LAW, 2006); ou como uma forma de conceber as trocas comerciais na perspectiva de um monarca africano, trocando-se escravos por bens de prestígio ou de caráter militar, sem necessariamente estar inserida em um contexto ritual.

A carta 5, também enviada a d. João em 1797, é uma das mais breves, talvez por compor um conjunto de escritos junto com as demais cartas desse ano. Nela, Adandozan relata a morte de seu pai, envenenado por “opostos ao seu sistema” (PARÉS, 2013, p. 343). Alberto da Costa e Silva afirma que o príncipe Dogan, irmão de Agonglo, teria sido o líder da cons-

6 Para acessar o relato de Vicente Ferreira Pires em sua íntegra: LESSA, Clado Riberto da (Org.). *Viagem de África em o reino de Dabome. Crônica de uma embaixada luso-brasileira a costa d'africa em fins do século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, 1957.

7 No caso da Carta 4, são citados: pólvora, peças de seda, espingardas, chapéus de sol, chifarotes (espadas curtas e retas), frascos para conservar bebidas, cadeiras, chapéus de galão de prata e ouro.

piração que matou o rei e que diante de tal tensão sucessória, o grupo politicamente vitorioso conseguiu inserir Adandozan no poder (SILVA, 2004, p. 83).

Provavelmente movido por uma expectativa de demonstrar estabilidade política e comercial mesmo após a tensa transição dinástica, Adandozan agradece pelas “honras e grandezas” com que seu embaixador (de 1795) afirmou ter sido tratado e garante que manterá o respeito à fortaleza lusitana “com todos os seus oficiais” – mesmo que, em 1795, Adandozan não fosse de fato o potentado daomeno. Por fim, anuncia o envio de “quatro dentes de elefantes e dois panos de alagares” para o monarca português, desculpando-se com humildade pela “pouca limitação” dos presentes ofertados (PARÉS, 2013, p. 344).

Na sexta carta publicada por Nicolau Parés (“Rei Adandozan ao príncipe regente de Portugal, d. João, Daomé, posterior a 9/09/1797 e anterior a 1/11/1797”), o tom moderado e elogioso de Adandozan se mantém, com elogios ao Padre Vicente Ferreira Pires que já havia retornado a América e que “muito merece pelos trabalhos e doenças que tem padecido”, ao mesmo tempo em que, no bojo desse elogio, faz críticas ao diretor da fortaleza, Manoel de Bastos Varela Pinto Pacheco, por este ter dado ordem a um capitão de navio para não transportar o Padre Vicente (PARÉS, 2013, p. 345). Essa missiva carrega um discurso tão apegado às tensões entre funcionários da Coroa Portuguesa (Padre Vicente e diretor Manoel de Bastos) que se torna difícil acreditar que ela fora escrita por motivações próprias de Adandozan, mais preocupado com a estabilidade de sua chefatura e a manutenção do comércio atlântico de escravos.

Na Carta 7 (“Rei Adandozan ao governador da Bahia, Fernando José de Portugal, posterior a 04/1797”), Adandozan repete os agradecimentos pelo tratamento dado à embaixada e retoma os temas diretamente relacionados ao comércio atlântico de escravos. Para tanto, informa que seu porto “está pronto e aberto para o navio de nação portuguesa”, mas reclama que gostaria de receber “vinho português, boa aguardente” e tabaco em “bolos mais maiores, porque vêm muito pequenos” ao que pagaria em “bons cativos” (PARÉS, 2013, p. 346-347).

Nessa carta, é interessante notar que, ao contrário da forma que estamos acostumados a pensar o comércio entre América Portuguesa e África, com a compra de escravizados através de produtos luso-brasileiros, Adandozan afirma que ele compraria (“tudo comprarei”) e pagaria (“farei pagar”) os produtos oferecidos pelo governador baiano utilizando cativos, assim como na já citada “Carta 4”, o redator fazer “bom pagamento em escravos bons”. Portanto, diferentemente da carta 6, essa parece, de fato, ter sido escrita (ou ditada) por um autor

com interesses específicos da dimensão africana do comércio. Fato ainda ressaltado pelo pedido por “um tinteiro para eu ter tinta nele para [es]crever etc.” (PARÉS, 2013, p. 347).

Entretanto, apesar das suspeitas de diferentes autorias, nas cartas 4, 5 e 6, d. João é repetidamente referido como “irmão” e “irmão muito afetivo”, inclusive por 3 vezes somente na carta 6 – aquela de autoria mais suspeita (PARÉS, 2013, p. 341-346). No mesmo sentido, o governador da Bahia, Fernando José é chamado de “amigo”. Pensando o uso desses termos na perspectiva africana e na perspectiva atlântica, lembro que Carlos da Silva Júnior, em seu trabalho sobre as interações atlânticas a partir de Porto Novo, apresenta uma tradição oral que, visando o estabelecimento de laços entre Daomé e Porto Novo, coloca seus fundadores como “irmãos”, em uma tentativa de legitimar a subordinação de Porto Novo ao Daomé já no final do século XIX (SILVA JR., 2017). A informação nos importa pois o *dada* Adandozan também tratará D. João VI como “meu irmão” não apenas nas cartas analisadas, como também naquelas que acompanham a embaixada de 1810 (SOARES, 2014).

O uso do termo “irmão” também aparece na carta 8 (“Rei Adandozan ao príncipe regente de Portugal, d. João, Daomé, anterior a 24/6/1799”), acompanhada de “senhor muito da minha veneração” e “muito meu senhor” (PARÉS, 2013, p. 348). No entanto, o elemento que considero mais importante nessa carta, na qual Adandozan cobra dívidas deixadas pelo falecido diretor Francisco Antônio da Fonseca Aragão, é o trecho “Enfim pagou a metade e [o] resto para ser pago foi preciso ter razões e discompor-me; *pois ainda que negro, sou senhor da minha terra*” (PARÉS, 2013, p. 349, grifos meus).

Pode causar surpresa ao pesquisador africanista que um chefe africano que, apesar de inserido nos circuitos atlânticos, nunca se deslocou de seu território, identifique-se como negro e coloque essa identidade como oposta a ideia de ser “senhor de sua terra”. Esse elemento nos permite acompanhar Carlos da Silva Júnior em sua análise dos fatores que poderiam ter levado ao cerceamento e impedimento da chegada das embaixadas daomeanas ao Rio de Janeiro a partir de 1810, indicando as expectativas das autoridades luso-brasileiras em evitar alguma forma de comoção entre a população escrava oriunda do golfo do Benim e que vivia na capital do Império (SILVA JR., 2017, p. 38).

Ainda cabe um estudo mais atencioso das fontes históricas disponíveis e da bibliografia sobre o tema para pensarmos a identidade negra, africana, “beninense” ou daomeana no contexto das interações atlânticas. No entanto, a carta assinada por Adandozan, junto à hipótese levantada por Silva Júnior indicam que a hipótese da existência de uma ideia difundida do “ser negro” no mundo Atlântico do início do século XIX deve ser considerada. Assim

como a hipótese da escrita daquela carta por um homem europeu da comunidade atlântica que, portanto, mobilizaria o termo “negro” em sentidos particulares da cultura europeia.

Para esse estudo mais aprofundado, um importante caminho foi-me sugerido em conversa com a historiadora Mariza de Carvalho Soares que apontou que a coletânea de textos de Parés apresenta, de fato, “Cartas” e não uma “correspondência” entre monarcas. Por isso, conhecer as respostas luso-brasileiras aos pedidos, desejos, críticas e expectativas das cartas escritas no Daomé deve dar novo fôlego às hipóteses levantadas nessa pesquisa.

Sabemos, por fim, com base no trabalho de autores como Pierre Verger (1968) e Alberto da Costa e Silva (2004) que, em 1805, Adandozan enviou sua embaixada à América Portuguesa, também buscando o estabelecimento de laços comerciais e diplomáticos diante da concorrência de outros chefes africanos. Nas cartas que acompanhavam essa embaixada, são apresentados argumentos que convenceriam os lusitanos a comerciar através de Uidá, como a devolução de cativos portugueses aprisionados em guerras e a oferta da exploração de supostas minas de ouro (sabe-se, hoje, que inexistentes) no Daomé.

De qualquer forma, na concepção de Luis Nicolau Parés, essa missão diplomática também falha, especialmente porque é a partir dela que o conselheiro de Estado, visconde de Anadia, determina que futuras embaixadas africanas, consideradas “inúteis” diante das muitas despesas trazidas e poucos resultados obtidos, sejam retidas na Bahia a partir de 1808 e, assim, não cheguem até a Corte em Lisboa ou no Rio de Janeiro. Vale ressaltar que, após essa determinação, outras embaixadas africanas continuaram vindo até o Brasil, mesmo que mediadas pela nova política de retenção dos emissários na Bahia (PARÉS, 2013, p. 317).

A conjuntura histórica e as condições do comércio de escravos haviam se transformado entre 1795 e 1805. A partir de 1808, uma mudança estrutural em sua recepção explicita isso. No entanto, ansiosos pela manutenção dos benefícios mútuos do comércio atlântico de escravos, luso-brasileiros e potentados da África Ocidental ainda tentariam manter as relações diplomáticas e comerciais até a abolição definitiva do tráfico atlântico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, A. L. D. Portugal and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade. *Slavery & Abolition*, v. 33, n. 1, 2012.

LAW, R. *Ouidah: the social history of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Oxford: James Currey, 2006.

LAW, R.; MANN, K. West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast. *The William and Mary Quarterly*, vol. 56, nº 2, African and American Atlantic Worlds, p. 307-334, abr. 1999.

PARÉS, L. N. *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PARÉS, L. N. Cartas do Daomé. *Afro-Ásia*, n. 47, p, 295-395, 2013.

RODRIGUES, J. O tráfico de escravos e a experiência diplomática afro-luso-brasileira: transformações ante a presença da corte portuguesa no Rio de Janeiro. *Anos 90*, v. 15, n. 27, p. 107-123, 2008.

SILVA, A. da C. e. Do Níger à Costa dos Escravos. In: *A manilha e o libambo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 525-561.

SILVA, A. da C. e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UERJ, 2004.

SILVA JR., C. da. Interações atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. *Revista de História*, n. 176, p. 1-41, 2017.

SOARES, M. de C. Trocando galanterias: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812. *Afro-Ásia*, n. 49, 2014.

Rivalidades locais, ambições atlânticas: a diplomacia do comércio de escravos na análise das cartas de Agonglo e Adandozan (1795-1805)

SOUZA, M. de M. e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola* (séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, Fapesp, 2018.

VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII ao XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

FORMAS DE TRABALHO “NÃO CAPITALISTAS” NO CAPITALISMO: SOBREVIVÊNCIA HISTÓRICA OU PARTE INTEGRANTE?

RODNEY DA SILVA AMADOR¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo fazer uma pequena contribuição para uma discussão já clássica entre os autores — ditos ou reconhecidos — marxistas, afinal, as chamadas formas não capitalistas de trabalho, isto é, que não são remuneradas na forma de um salário (servidão, escravidão, trabalho voluntário) consiste numa sobrevivência de outros meios de produção ou são parte integrantes do capitalismo? Desta forma, situamos argumentos tanto de um lado da questão quanto de outro, mostrando diferentes vertentes às quais autores marxistas se vinculam. O texto está dividido em três partes: uma breve introdução, uma análise da questão da acumulação primitiva em Marx e, por fim, uma análise de autores que pensaram a questão das formas de trabalho e seus dilemas. Nesta terceira parte, também se levanta certos problemas mais atuais e propostas que levem em consideração debates políticos como a reforma da previdência e a reforma trabalhista.

Palavras-chave: Capitalismo, Modos de produção, Formas de trabalho

INTRODUÇÃO

O objetivo deste ensaio é analisar a existência — ou a continuidade — de formas “não capitalistas” de trabalho dentro do modo de produção capitalista. O tema é bastante importante para a compreensão do mundo a partir dos pressupostos do materialismo histórico dialético: se o capitalismo tende a tornar tudo mercadoria, inclusive a força de trabalho, levando o trabalhador a vendê-la em troca de um salário, como propôs Marx no *Capital*, o que explica que grande parte dos trabalhadores no mundo — na verdade, a maior parte da força de trabalho mundial encontra-se nessa situação — não ser composta por trabalhadores assalaria-

1 Aluno do Curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH). Assistente de pesquisa no CEBRAP e bolsista de iniciação científica da FAPESP.
rodney.amador@usp.br

Formas de trabalho “não capitalistas” no capitalismo: sobrevivência histórica ou parte integrante?

dos? As soluções para esse dilema, conforme será brevemente apresentada aqui variam entre supor que essas outras formas de trabalho existem como uma sobrevivência histórica, algo que não deveria mais estar lá e, no entanto, está, ou como um aspecto integrante, estrutural, da moderna economia mundial.

Antes desse debate, no entanto, faz-se necessário algumas definições para indicar o quadro teórico no qual este ensaio se encontra: o que são formas “capitalistas” e “não capitalistas” de trabalho? Além disso, faz-se também necessário abordar questões como “acumulação primitiva de capital” e “apropriação por espoliação”, afinal, se o capitalismo é um fenômeno histórico, ele teve uma origem no espaço e no tempo e se ele se expande para áreas geográficas “não capitalistas”, como isso pode ser feito? Somente a partir disso, esta discussão sobre formas de trabalho pode ser colocada e compreendida.

1 ACUMULAÇÃO *PRIMITIVA* DE CAPITAL?

Considera-se como forma não capitalista de trabalho todas as formas que não resultam de uma venda da força de trabalho, isto é, a partir de um salário. O que caracteriza o trabalho no capitalismo é a sua relação com a produção de mercadorias. No entanto, no livro *O Capital* (MARX, 2014, p. 312-313), Marx expõe a forma como a força de trabalho, ela própria, se constitui em mercadoria, e é a única cujo consumo gera mais-valor a quem a compra ao ser “utilizada”. Ao longo do Capítulo 4, Marx explica a forma como o trabalho é vendido e comprado dentro do sistema e em dado momento, afirma:

Uma coisa, no entanto, é clara: a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural [naturgeschichtliches], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social. (MARX, 2014, p. 314-315).

Marx, neste trecho, indica algo bastante importante: a relação de trabalho que está descrevendo é uma invenção recente. Ao longo da história, a forma assalariada ou remunerada de mão de obra nunca ocupou um lugar central, ainda que existisse. Na antiguidade clássica, havia a escravidão no centro do modo de produção; no feudalismo, a servidão². So-

2 Cf. REZENDE, 1991, Cap. 1, 2 e 3.

mente no capitalismo, a mão de obra assalariada, com a apropriação feita sobre os resultados do trabalho — e não mais sobre o trabalhador, enquanto escravo/propriedade e nem sobre o próprio trabalho, enquanto servo — tornou-se central. Marx conclui dizendo que resta ao trabalhador vender, ele próprio, sua pele no mercado (2014, p. 323).

No entanto, se esta forma de trabalho não é obra da natureza, o que explica sua origem? Novamente, Marx analisa esse problema no capítulo 24 do mesmo livro, intitulada “A assim chamada acumulação primitiva ³” (2014, p. 959). Se alguém tem capital para comprar força de trabalho, bem como os meios necessários para produzir mercadorias — fábricas, máquinas, terras etc. — algo aconteceu que lhe permitiu isso. Em outras palavras, o que fez com que uns tivessem os meios de produção e outros tivessem apenas a sua força de trabalho? A isso, Marx chamou de acumulação primitiva.

Deu-se, assim, que os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele. E desse pecado original datam a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar [...] Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência. Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio. Direito e “trabalho” foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento, excetuando-se sempre, é claro, “este ano”. Na realidade, os métodos da acumulação primitiva podem ser qualquer coisa, menos idílicos. (MARX, 2014, p. 960).

O autor então descreve, em conflito com os autores liberais da economia política inglesa, que na verdade, o trabalho assalariado enquanto centro da economia, a divisão social entre possuidores e despossuídos e, desta forma, o modo de produção capitalista em si, resultou de um processo de expropriação dos meios de produção da mão dos produtores, convertidos em trabalhadores, proletariados. O exemplo padrão disto, exposto também por Marx, é o processo de *cercamentos* das terras comunais na Inglaterra que, por força da lei e do exército, expulsou os camponeses de suas terras — agora utilizadas para a criação de ovelhas e a produ-

3 O nome original do capítulo é “Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation”, no qual a palavra *ursprüngliche* significa “originária” e não propriamente “primitiva” como se utiliza neste texto, a partir da tradução de 2014 do *Capital* de Marx. No entanto, acredito que não há perda de sentido, pelo menos da forma como se está sendo trabalhada neste breve estudo, já que ambas as palavras dão a entender que a acumulação descrita por Marx está mais associada ao começo do capitalismo do que a sua continuidade. Ambas expressam um ponto anterior no tempo. Agradeço ao parecerista anônimo pelo comentário a respeito disso.

Formas de trabalho “não capitalistas” no capitalismo: sobrevivência histórica ou parte integrante?

ção de lã. Os camponeses, sem nenhuma outra possibilidade de sobrevivência, foram arranjar emprego nas cidades, aí já como assalariados. Isso tornou possível a acumulação do tipo capitalista — mais-valor sobre o trabalho —, antes mesmo da revolução industrial.

É importante destacar que a origem histórica do sistema capitalista tenha sido colocada ao final do livro 1 do *Capital*. Como afirma Perelman (2000, p. 29-30), a preocupação de Marx não está em denunciar, ou mesmo explicar, a acumulação primitiva, e sim a exploração já dentro do sistema capitalista constituído. Queria mostrar que a violência não estava restrita a esse “pecado original” do capitalismo, mas sim a todo o seu desenvolvimento.

Marx would not have wished his readers to believe that measures to eliminate “unjust” instances of primitive accumulation might suffice to bring about a good society. To have stressed the continuing influence of primitive accumulation would have risked throwing readers off track. Certainly, Marx did not want his readers to conclude that the ills of society resulted from unjust actions that were unrelated to the essence of a market society. On the contrary, Marx insisted that the law of supply and demand, not primitive accumulation, was responsible for the better part of the horrible conditions that the working class experienced. (PERELMAN, 2000, p. 30).⁴

O problema, porém, está em algo que o próprio Perelman reconhece (2000, p. 29): Marx não é conclusivo sobre quando o processo de acumulação primitiva termina. Na verdade, o próprio uso do termo “primitivo” indica que, para Marx, tratava-se de um fenômeno relegado ao passado. Uma vez feita, os capitalistas teriam chegado à conclusão de que é mais fácil e seguro um tipo de acumulação que não precisasse recorrer à violência e à expropriação direta. A história, por outro lado, indica que o processo descrito por Marx não pode ser restrito ao passado: a expropriação continua, conforme o capitalismo expande a sua área geográfica. Em outras palavras:

Specifically, by relegating primitive accumulation to the precapitalistic past, we lose sight of the twofold time dimension of primitive accumulation. First, as we

4 “Marx não desejaria que seus leitores acreditassem que medidas para eliminar instâncias ‘injustas’ de acumulação primitiva poderiam ser suficientes para criar uma boa sociedade. Ter enfatizado que a contínua influência da acumulação primitiva teria arriscado jogar fora os leitores. Certamente, Marx não queria que seus leitores concluíssem que os males da sociedade resultaram de ações injustas que não estavam relacionadas à essência de uma sociedade de mercado. Ao contrário, Marx insistiu que a lei da oferta e da demanda, não a acumulação primitiva, era responsável pela melhor parte das condições horríveis que a classe trabalhadora vivenciava” (Tradução livre).

shall emphasize later, the separation of people from their traditional means of production occurred over time as capital gradually required additional workers to join the labor force. Second, the process of primitive accumulation was a matter of degree. (PERELMAN, 2000, p. 32).⁵

Ao longo do século XX, principalmente a partir de sua segunda metade, este debate ganhou corpo devido ao surgimento de novas abordagens que tentavam ir além da — ou mesmo em conflito com a — abordagem marxiana. Deixando de lado a abordagem liberal ou smithiana, este ensaio quer focar principalmente em duas tendências que apresentam entendimentos diferentes sobre acumulação primitiva: o marxismo ortodoxo e a análise de sistema-mundo — *world-systems analysis* (MIELANTS, 2012). Essas abordagens também propõem compreensões diferentes sobre as formas de trabalho não capitalistas dentro do capitalismo: seria uma continuidade ou algo integrante?

2 FORMAS DE TRABALHO DO CAPITALISMO OU NO CAPITALISMO?

Para exemplificar as posições acima citadas, foram selecionados autores identificados com as mesmas. Alguns desses textos são mais antigos e alguns de seus pontos já foram devidamente criticados em textos mais recentes. No entanto, acredita-se que ainda podem ser citados como paradigmas destas posições, principalmente por terem em seu escopo de análise a realidade brasileira. A América Latina, em muitos aspectos, é um lugar muito próprio para o estudo dessa questão, devido a sua amplitude geográfica, desenvolvimento histórico e uma das desigualdades sociais mais drásticas do mundo. Quase todas as formas de trabalho até então estudadas, da subsistência à prestação de serviço, passando por servidão, escravidão e assalariamento, existiram aqui nos últimos cinco séculos — já num período considerado capitalista por diversos autores⁶. Mielants descreve com detalhes essas posições, que pode servir de ponto inicial para a diferenciação proposta aqui:

5 “Especificamente, relegando a acumulação primitiva ao passado pré-capitalista, perdemos de vista a dupla dimensão temporal da acumulação primitiva. Primeiro, como enfatizaremos mais adiante, a separação das pessoas de seus meios tradicionais de produção ocorreu ao longo do tempo, à medida que o capital gradualmente exigiu a entrada de mais trabalhadores para se juntar à força de trabalho. Em segundo lugar, o processo de acumulação primitiva era uma questão de grau” (Tradução livre).

6 PRADO Jr., 2011 e REZENDE, 1991, por exemplo.

Wallerstein, considered by many as the founding father of world-system analysis, essentially defined the capitalist world-economy, or modern world-system, as a socio-economic entity that emerged in sixteenth-century Europe and subsequently expanded to incorporate more areas of the world such as the surrounding mini-systems and world-empires, which operated according to a different logic. Characterized by a global division of labor resulting from intense yet unequal bulk trade linkages and illustrated by commodity chains between different zones that he labeled core, periphery, and semiperiphery, this capitalist world-system gradually expanded from 1492 CE until the end of the nineteenth century when the entire world had become capitalist. As stated earlier, this theoretical position ran counter to the Orthodox Marxism embraced by the Soviet Union and Communist Parties as well as intelligentsia allied to them. [...]. Many of his statements were essentially “contextual observations dependent on his analysis of the capitalist production” during the industrial era. The focus of Marx and Engels on Britain (and their subsequent characterization of non-European areas of the world as Oriental Despotism) was continued in the twentieth century by renowned Marxist scholars such as Maurice Dobb and Robert Brenner, who also juxtaposed the general socio-economic feudal crisis “on most of the continent” with the “critical breakthrough to self-sustaining growth in England.” More recently, Georges Comninel and Ellen Meiskins Wood have updated this Orthodox Marxist perspective. For the latter, the seventeenth-century world-economy was mainly trade in luxury goods being bought cheaply and sold dearly to make profit—so-called merchant capitalism, not real industrial capitalism using wage labor. England was a unique place with unique agricultural conditions, its “internal market” and its “capitalism in one country.” This exceptional island was capable of becoming on its own the first capitalist nation-state. (MIELANTS, 2012, pp. 56-57).⁷

7 “Wallerstein, considerado por muitos como o pai fundador da análise do sistema mundial, definiu essencialmente a economia-mundo capitalista, ou sistema-mundo moderno, como uma entidade socioeconômica que emergiu na Europa do século XVI e, subsequentemente, se expandiu para incorporar mais áreas do mundo, como os mini-sistemas e impérios mundiais que operavam de acordo com uma lógica diferente. Caracterizado por uma divisão global do trabalho resultante de vínculos comerciais intensos, porém desiguais, e ilustrado por cadeias de mercadorias entre diferentes zonas que ele denominou núcleo, periferia e semiperiferia, esse sistema-mundo capitalista expandiu-se gradualmente de 1492 a.C. até o final do século XIX quando o mundo inteiro se tornou capitalista. Como dito anteriormente, essa posição teórica contraria o marxismo ortodoxo adotado pela União Soviética e pelos partidos comunistas, assim como a intelligentsia aliada a eles [...]. Muitas de suas declarações eram essencialmente “observações contextuais dependentes de sua análise da produção capitalista” durante a era industrial. O foco de Marx e Engels na Grã-Bretanha (e sua subsequente caracterização de áreas não europeias do mundo como o Despotismo Oriental) foi continuado no século XX por renomados estudiosos marxistas como Maurice Dobb e Robert Brenner, que também justapunham a crise geral e socioeconômica feudal “na maior parte do continente” com o “avanço crítico para o crescimento auto-sustentável na Inglaterra”. Mais recentemente, Georges Comninel e Ellen Meiksins Wood atualizaram essa perspectiva marxista ortodoxa. Para o último, a economia mundial do século XVII era principalmente o comércio de bens de luxo sendo comprados a preços baixos e vendidos com muito carinho para obter lucro — o chamado capitalismo mercantil, e não o capitalismo industrial real que usa mão-de-obra assalariada. A Inglaterra era um lugar único, com condições agrícolas

O trecho é particularmente importante para mostrar qual seria a diferença fundamental entre essas duas análises. Para uma, a economia mundial está estabelecida em um sistema, isto é, por definição, algo no qual as diferentes partes estabelecem uma relação entre si, cuja mudança de uma dessas partes afetam as outras e o sistema como um todo. Devido a troca desigual entre as regiões do mundo, umas com mais poder e tecnologia, produzindo produtos com alto valor agregado e outras, mais pobre e pouco desenvolvidas, produzindo produtos com baixo valor agregado, resultando numa divisão centro/periferia. Isso sem falar em relações de monopólio e monopólio estabelecidas entre as Américas e a Europa até o início do século XIX, conforme indica Braudel em uma conferência publicada em 1987 (BRAUDEL, 1987, pp. 43-47). Para este autor, ademais, o capitalismo deveria ser considerado como a própria inversão de uma economia de mercado, o contra-mercado. A outra perspectiva fala de um modo de produção capitalista que, de certa forma começa praticamente “em um só país” — no caso a Inglaterra — e que se alastra conforme a necessidade para outros países e regiões do mundo. Ao chegar nestes lugares, progressivamente, vai substituindo as relações lá existentes — muitas vezes classificadas com termos específicos como “feudais” ou com adjetivos mais vagos como “pré-capitalistas” — por relações capitalistas.

O texto do historiador Sérgio Silva (1986) ilustra a segunda perspectiva. Ao analisar a passagem da economia cafeeira para a industrial no Brasil do final do século XIX e início do século XX, Silva utiliza a ideia de “fase de transição”:

O desenvolvimento das forças produtivas sob a dominação do capital não é somente desenvolvimento das forças produtivas; é também desenvolvimento das relações sociais capitalistas. Em outras palavras, o reforço da dominação do capital sobre o trabalho. Os dois processos estão intimamente ligados, de modo que um não existe sem o outro. Não há desenvolvimento das forças produtivas, senão sob relações de produção dadas. Todo desenvolvimento de relações de produção implica um tipo específico de desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, a transformação das relações técnicas de produção correspondentes às antigas relações de produção (SILVA, 1986, p. 14).

Justiça seja feita, o autor reconhece que as relações capitalistas subordinam as outras formas de trabalho, de modo que a existência dessas últimas não compõe uma sobrevivên-

únicas, seu “mercado interno” e seu ‘capitalismo em um país’. Essa ilha excepcional era capaz de se tornar por si só o primeiro estado-nação capitalista” (Tradutor livre).

cia (idem, p. 16), mas são parte integrante do sistema capitalista, como será abordado mais à frente, a partir da outra perspectiva. No entanto, como afirmado, o autor entende que o capitalismo brasileiro como *em transição*, a partir de um capitalismo que vem de fora, expandindo-se pelo mundo. Mais à frente (idem, a partir da página 24), o autor aborda a ideia de exportação de capital: os países que já passaram para a fases superiores do capitalismo exportam seu excedente de capital para os países ainda em transição, já que este tipo de exportação se tornou mais rentável e importante do que a própria exportação de produtos. Exemplo disso é a malha ferroviária brasileira, principalmente a existente no eixo Rio de Janeiro-São Paulo, toda financiada com capital inglês, sob o qual incidiam juros ainda que quase sempre negociáveis. Isso muito tem a ver com o que outro grande autor marxista, David Harvey (HARVEY, 2005, p. 121) chamou de “acumulação via espoliação”. Novamente, o problema da acumulação primitiva vem à tona: para Harvey, ela não se restringe a uma origem histórica do capitalismo, mas é parte fundamental do seu desenvolvimento. Sempre que o modo de produção atinge um determinado “teto” de possibilidades de investimento, surgem crises de sobreacumulação, isto é, excesso de capital ocioso, supérfluo. O resultado é o aumento das possibilidades de investimento, seja exportando capital, seja privatizando empresas, comprando terras, expulsando comunidade de regiões ancestrais — o caso descrito pelo autor do México da década de 1990 (2005, p. 132) é emblemático. O capitalismo assim, aumenta sua área geográfica, chegando a lugares e a relações que ainda não haviam sido incluídas.

É importante destacar, no entanto, que os autores, de certa forma, insistem que o capitalismo *avança* — ou, para alguns autores como Maurice Dobb, *evolui* — “revolucionarizando”, como afirma Sérgio Silva (SILVA, 1986, p. 14) o que existe antes ou, em outras palavras, modificando profundamente o que já existe, deixando irreconhecível. Isso torna mais difícil entender a continuidade de formas de trabalho não capitalistas, o que acaba caindo numa ideia de *contradição*. Hoje tornou-se mais difícil algum autor definir o Brasil ou a América Latina atual como em uma fase de transição para formas mais desenvolvidas de capitalismo. Nesse sentido, a segunda perspectiva, numa análise de sistema-mundo — e mais especificamente aqui, a partir do que ficou conhecido como Teoria da Dependência — propõe outras saídas, bastante interessantes.

Num ensaio de 1972 chamado “Crítica à razão dualista”, o sociólogo Francisco de Oliveira polemizou a respeito desse tema com diversos outros autores. Os alvos por excelência de sua crítica eram os pesquisadores relacionados com a Comissão Econômica para América Latina e Caribe (Cepal). Para ele, esses autores estariam imbuídos de uma “razão dualista”, vendo o atraso brasileiro como uma excrescência. Em suas palavras:

Assim, boa parte da intelectualidade latino-americana, nas últimas décadas, dilacerou-se nas pontas do dilema: enquanto denunciavam as miseráveis condições de vida de grande parte da população latino-americana, seus esquemas teóricos e analíticos prendiam-nos às discussões em torno da relação produto capital, propensão para poupar ou investir [...]. A dualidade reconciliava o suposto rigor científico das análises com a consciência moral, levando a proposições reformistas (OLIVEIRA, 2003, pp. 30-31).

Para o autor, a solução passava por entender que “o ‘subdesenvolvimento’ é uma formação capitalista e não simplesmente histórica” (2003, p. 33). Isto é, de certa forma, rompe-se com uma determinada ideia de transição. A forma como o Brasil entra na economia mundial é a partir do seu subdesenvolvimento, a partir de uma relação periférica com outras áreas. A partir disso — algo que é fundamental para este ensaio — o autor afirma que formas não capitalistas continuam a existir no Brasil justamente para assegurar e manter o tipo de acumulação capitalista aqui instaurado. Para Oliveira, a agricultura no Brasil é mantida de forma arcaica, com toda sorte de relação de trabalho — nem sempre fiscalizada, nem sempre regulamentada, nem sempre assalariada — para que o preço dos alimentos se mantenham em baixa, o que reduz o salário nas fábricas da cidade (2003, pp. 42-50); bem como o setor de serviços brasileiro cresce de forma “irregular”, baseando-se em trabalhos informais e não regulamentados justamente devido ao drástico e corrido desenvolvimento urbano e industrial: não era possível que o setor de serviços acompanhasse a indústria sem sofrer de falta de estrutura (2003, pp. 54-60). O autor afirma:

Mesmo certos tipos de serviços estritamente pessoais, prestados diretamente ao consumidor e até dentro das famílias, podem revelar uma forma disfarçada de exploração que reforça a acumulação. Serviços que, para serem prestados fora das famílias, exigiriam uma infraestrutura de que as cidades não dispõem e, evidentemente, uma base de acumulação capitalística que não existe. A lavagem de roupa em casa somente pode ser substituída em termos de custo por lavagem industrial que compita com os baixos salários pagos às empregadas domésticas; o motorista particular que leva as crianças à escola somente pode ser substituído por um eficiente sistema de transportes coletivos que não existe. Comparado com um americano médio, um brasileiro da classe média, com rendimentos monetários equivalentes, desfruta de um padrão de vida real mais alto, incluindo-se neste todo tipo de serviços pessoais no nível da família, basicamente sustentado na exploração de mão de obra, sobretudo feminina (2003, p. 58).

O autor então indica que os níveis de acumulação no Brasil só são possíveis porque uma parte desses serviços, no primeiro e no terceiro setor, são postos fora dos custos internos de produção (2003, p. 69), isto é, não são *pagos*, no sentido de que ou o Estado não dispõe — e, portanto, não cobra impostos sobre os ganhos da forma como deveria — ou o capitalista não paga — na forma de redução do salário. Quanto mais o salário se reduz, mais dramática é essa situação: realiza-se autoconstrução de casas para moradia; deixa-se os filhos com a mãe que não sai de casa para trabalhar, ou com um parente que não cobra o serviço de babá, ao invés de deixar em uma creche; etc. Isso é bem analisado no texto de Donald Clelland (2014) a respeito da cadeia global de produção da empresa Apple. A partir da ideia de *dark value*, o autor mostra que muito dos custos de reprodução da mão de obra, por exemplo, não são remunerados e isso contribui para a acumulação capitalista. Para o autor, “*The capitalist world-economy takes the form of an iceberg. The most studied part which appears above the surface is supported by a huge underlying structure that is out of sight*”⁸ (2014, p. 82), isto é, a maior parte do sistema encontra-se abaixo da superfície.

Por fim, algumas coisas podem ser concluídas ou sugeridas a partir dessa análise. A primeira é que a economia de um país reproduz a divisão centro/periferia da economia mundial, no sentido de que há atividades — relacionadas à produção — que ocupam o centro da economia e que possui alto valor monetário — pagam-se salários altos — e alto valor social — são regulamentadas e respeitadas, com sindicatos e organizações próprias; e há atividades — relacionadas à reprodução — que ocupam a periferia da economia: os salários, quando existem, são baixos, há pouca regulamentação e baixo valor social. A segunda é que as duas perspectivas analisadas aqui não parecem — ou, pelo menos, não deveriam — ser colocadas como tão opostas: o capitalismo avança, transforma, expropria e acumula, porém, o resultado não é outro país capitalista como aquele do qual o modo de produção “se derivou”, o que se vê é o surgimento de uma dependência, de uma desigualdade.

Portanto, análises como, por exemplo, da nova lei trabalhista brasileira, aprovada em 2017, ou mesmo da reforma da previdência, não podem ser feitas apenas nos termos de uma reestruturação produtiva, isto é, a partir somente de fatores internos à economia brasileira. Deve-se levar em consideração fatores externos, como a necessidade de se manter o Brasil na posição de subalterno, em eterna disputa por investimentos estrangeiros e empresas multi-

8 “A economia mundial capitalista assume a forma de um iceberg. A parte mais estudada que aparece acima da superfície é suportada por uma enorme estrutura subjacente que está fora de vista” (Tradução livre).

nacionais. Ou ainda, em outras palavras, manter-se naquilo que Andre Gunder Frank chamou de o “desenvolvimento do subdesenvolvimento”.

Formas de trabalho “não capitalistas” no capitalismo: sobrevivência histórica ou parte integrante?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAUDEL, F. *A dinâmica do capitalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CLELLAND, D. The Core of the Apple: Dark Value and Degrees of Monopoly in Global Commodity Chains. *Journal of World-Systems Research*. v. 20, n. 1, pp. 64-81, 2014.

HARVEY, D. Acumulação por espoliação. In: *O Novo imperialismo*. Rio de Janeiro: Loyola, 2005.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MIELANTS, E. The great transition debate and world-systems analysis. In: BABONES, S. J & CHASE-DUNN, C. K. *Routledge Handbook of World-Systems Analysis*. Londres e Nova York, Routledge, 2012, p. 56-62.

OLIVEIRA, F. Crítica à razão dualista. In: OLIVEIRA, F. *Crítica à razão dualista e O or-
nintorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

REZENDE, C. de B. *História econômica geral*. São Paulo: Contexto, 1991.

PERELMAN, M. *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. Duke University Press, 2000.

PRADO Jr., C. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, S. *Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1986.



TEXTOS LITERÁRIOS

NÁUFRAGOS

JOANDERSON MOREIRA DE SANTANA¹

Somos ainda carne que pede por um pão. Somos ainda a carne que chora para que não limitem o pão. E não estou tranquilo enquanto vejo esta fraqueza. Não há quem discorde: é que precisamos sobreviver. Precisamos?

O que falta a essa alma?

Veja como estamos. Olhei pelas grades mais cedo. Pelas grades! Não há nenhuma ponte entre nós. Por gretas falamos. E parece tudo tão bem.

O sol que me frita não é o mesmo sol que te frita. A minha fome não é a sua fome. Nossas decepções são diferentes. Os nossos fracassos não combinam. Discutimos, disputamos as desgraças e ainda não encontramos vencedores.

Percebemo-nos impotentes e bebemos. Mergulhamos no lodo e bebemos. Potencializamos a nossa miséria, bebemos e calamos. Talvez ainda esperemos por um novo Éden. Viver é sofrer e só. Se por acaso somos apenas poeira da poeira, um nada diante a possíveis grandezas universais, é assim que nos veremos? Como nada por meio de olhos maiores que imaginamos? Uma formiguinha, uma minúscula formiga loira que de início eu pensei ser apenas uma coceira de causas banais, mas a notei e a matei. Estaria em agonia se fossem muitas. Se fossem calculistas, morto.

O solo ruiu esta noite e vi cada uma de nossas casas cercadas por águas, tantas águas, grandes separações. Eu vi o mar e nossas casas não estavam equipadas com remos, nem motores, nem velas. Estamos a boiar, indo a lugar nenhum ou a algum lugar, mas tanto faz. Esperamos a morte e só. Viver é sofrer e só. Nem formigas ousamos ser. Somos o nada que escolhemos e isso nos aparece como virtude. Para que servem as pontes?

Não morreremos lutando, mas de fome em nossas casas.

1 Joanderson Moreira de Santana é graduando em Filosofia pela UEFS - Universidade Estadual de Feira de Santana.

joanderson.santana@yahoo.com.br

eu me rabisco

TINA ZANI¹

*...je suis entièrement blanc,
je suis d'une grande blancheur.*

Tarkos

eu me rabisco, eu me rabisco toda. me risco, me escrevo, me esboço, me rabisco. eu me desenho. minha mão se move, me contorna, me traceja, eu fico rasurada. estou rabiscada. minha mão me rabiscou. ela me rabisca o tempo todo. minha mão me rabisca sem que eu possa controlar, ela é livre, eu não a controlo, não decido nada, ela é quem decide, ela age sozinha. minha mão me desenha, me esboça o corpo, eu fico desenhada. ela faz o que quer, age sem controle, eu não consigo controlar minha mão, ela é soberana, atua por livre e espontânea vontade, eu não a limito mais eu não a controlo, não consigo controlar. ela me escreve eu me escrevo, fico toda anotada, minha mão me narra, ela me delata sem que eu dê permissão, sem que eu peça, eu não sei mais o que fazer, ela faz o que bem quer, ela pensa que pode fazer o que bem quer e ela faz, eu não tenho querer, eu não a posso limitar, eu perdi o controle. ela me descreve, me desenha em riscos, me rascunha, me preenche com tinta. minha mão me copia sem me perguntar, ela não me pergunta mais, ela vai na frente, está muito à frente. ela decidiu me copiar, me transcreveu, eu estou transcrita, narrada, estou em linhas no papel. meu corpo está desenhado. eu não sei se o que minha mão faz é bom ou ruim, é bonito ou feio, eu não posso saber, eu não consigo decidir, eu não entendo o que ela faz, o que ela quer fazer. eu estou absolutamente capturada, totalmente delineada pontilhada, minha mão me tracejou, ela tem seu próprio querer, tem suas vontades, minha mão está sem controle, totalmente solta. ela não me obedece mais, eu não mando, não consigo mandar, ela decide sozinha, faz o que quer, não me avisa, não me pede permissão, minha mão não conversa sobre o assunto ela não troca ideia comigo, ela age sozinha, age como quer quando quer, ela me desvela. minha mão espalha desenhos sobre meu corpo, ela desenhou no dedinho do meu pé, ela não me respeita

1 Tina Zani é graduada em Artes pela Unicamp e graduanda em Estudos Literários pela mesma universidade.

mtina.zani@gmail.com

mais, está livre, gritou independência, não quer mais prestar contas, não me ouve, não me obedece, ela tem seus próprios pensamentos, suas próprias vontades. ela quer desenhar, quer me denunciar, ela me rabisca, me pontua, me expõe inteira, ela se move como bem entende. estou escrita estou esboçada. diga se o que ela faz é bom é belo, diga se entende o que ela faz. eu não sei, eu não sei de nada, eu não a posso controlar, não posso decidir, não consigo, eu não decido. minha mão faz tudo sozinha, ela se move, me rabisca, me risca. eu estou totalmente desenhada eu me desenhei. eu sou uma imensa garatuja.

DITAMES DA HISTÓRIA

YAGO RAMALHO SILVA¹

O céu jaz em um verborrágico argumento da criação,
Pouco se detém o ser alheio à sua lenta divagação.
Em busca de redenção, eram todos peregrinos;
Diante da salvação, transformavam a voz em hinos.

Quando a procuravam, já tardava...
Quando desistiam, ainda havia indignação!
Havendo esperança, logo se amordaçava.
Diante da impotência, inventava-se a essência.

Era a gramática criando Deus.
O insidioso desejo de erigir perfeição contra o tempo de ira.
Todos nós éramos todos Eus;
Para cada Eu, uma só mentira.

Jogam-se escusas ao vento da generosidade,
Dores e lamentos apagam a fronte já aviltada,
E deleitosas odes enaltecem seus sinais de maldade.
Ah! que tudo é vão e toda liberdade é para ser acorrentada.

Paredes de reflexos, o mesmo que só obscurece,
Dais para a verdade do todo: o nada,
Até que, enfim, todas as diligências desaparecem,
E somente o pasto firme, reafirma, sobre nós, a queda.

1 Yago Ramalho é graduando em Ciências Econômicas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).
yagoramalho8@gmail.com

E pelo bem vigente, guardai o inaudito!
Antes que a liquidez se instaure;
Antes que se crucifique o bendito;
Depois que o verbo se restaure...



FOTOGRAFIAS E
ILUSTRAÇÕES

PERNAMBUCO

FERNANDO DE OLIVEIRA¹

A cidade mais próxima é Jucati. A estrada que leva até lá é de terra, mas as diferenças do solo nordestino fazem com seja mais preciso se a gente falar que a terra é de areia. A paisagem é de poucas cores: o branco do chão refletindo a luz do sol, um pouco de verde das pequenas e das grandes plantações de mandioca que crescem devagar e um céu de azul e branco infinitos. O vento é constante e às vezes, cortante: apazigua a dor do calor. O som ao redor é quieto: qualquer barulho se faz percebido e se este barulho for um mais incomum, levanta dúvidas. Visita chega em casa sem aviso e isso ocorre todo dia. Não chega a ser incômodo, é o momento para se pôr a par as coisas da vida. De noite, o breu toma conta, a luz é rara, o céu brilha. De dia o tempo passa fazendo-se comida e alimentando os animais: tira-se mato do terreno, tira-se vagem do terreno vizinho. A chuva é pouca, a água é pouca, muita é a sua espera. Mares de plantações e a esperança de plantadoras e plantadores ficam no aguardo dessas águas.

Os locais das fotos rondam a casa de minha avó, localizada na zona rural da cidade de Jucati, interior de Pernambuco. A viagem foi realizada entre dezembro de 2018 e janeiro de 2019.

¹ Fernando de Oliveira é graduando em Políticas Públicas pela Universidade Federal do ABC.
fernan.oliver@outlook.com



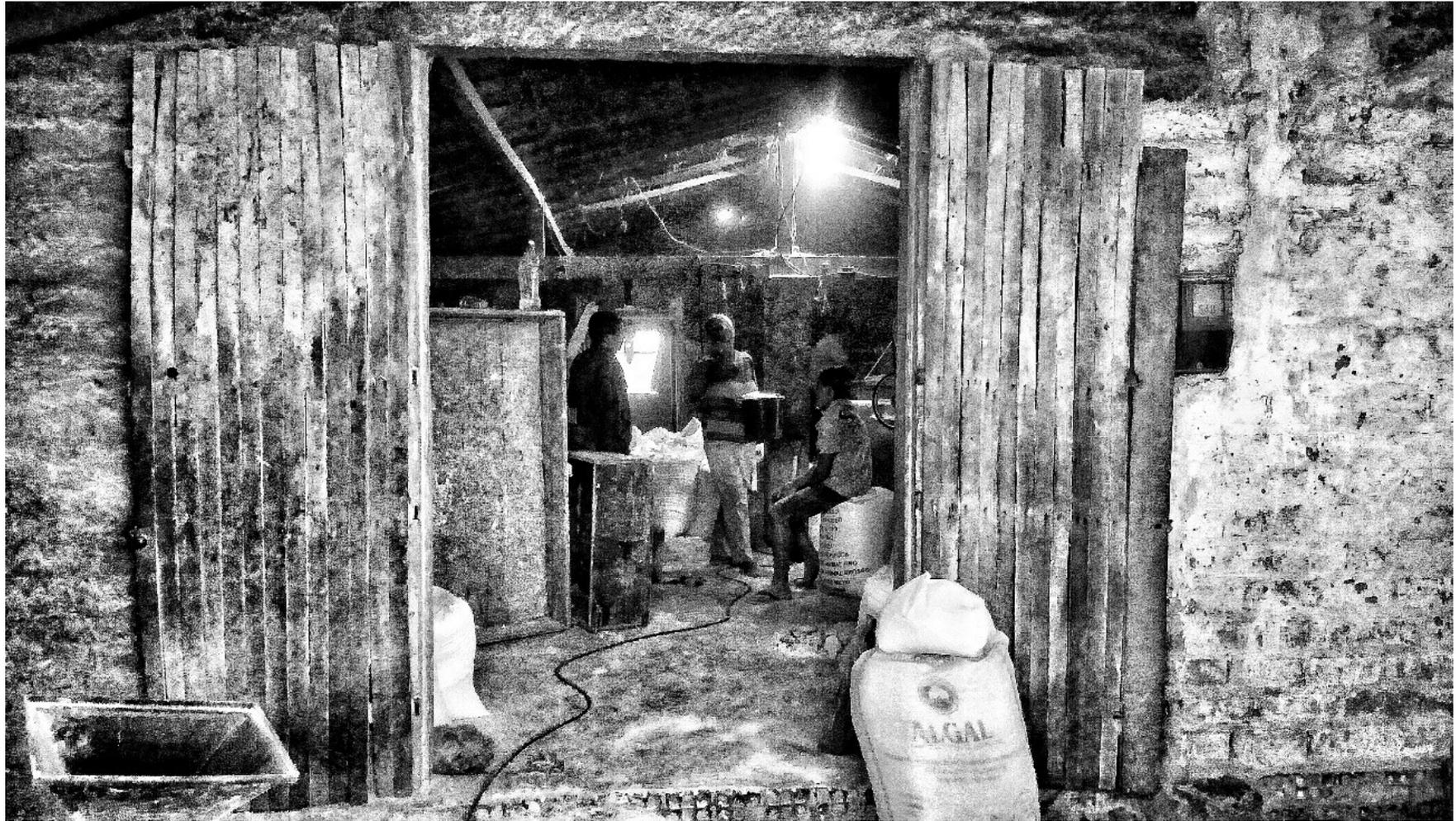






















O CASTELO ANIMADO E PIETÀ EM AQUARELA: UM ESTUDO DE EMOÇÕES, LUZ E SOMBRA

LETÍCIA PASSARELLI VERDE¹

O longa-metragem *O Castelo Animado* (2004) dirigido pelo cineasta Hayao Miyazaki, que apresenta uma trama fantástica, belos enquadramentos e ricos detalhes.

A aquarela foi elaborada tomando como referência o próprio longa, e a escolha pessoal mediante a admiração pelo detalhamento que o filme apresenta, trabalhando a reflexão, observação, sensibilidade de cores e emoções. Possui dimensão de 14,8 x 21,0 cm, realizada sobre papel de 240 g/m², e finalização em caneta nanquim e caneta branca.

Pietà é uma escultura renascentista de 1499 do artista Michelangelo. A obra retrata Jesus morto nos braços de sua mãe Maria, evocando emoções o mais próximo possível à realidade. Rigidamente calculada e seguindo composição triangular, dá sensação de impotência.

A obra foi selecionada para ser retratada a partir da técnica de aquarela, tendo como base uma ampliação da face de Maria para a realização de estudos das feições e emoções humanas, efeitos de luz e sombra e sobreposição de *layers* na cor azul a fim de criar profundidade a partir de uma superfície plana, o papel. Possui dimensões de 14,8 x 21,0 cm, realizada sobre papel de 300 g/m², e finalização em caneta nanquim e caneta branca.

1 Letícia Passarelli Verde é graduada em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Católica de Santos. leticia_passarelli@yahoo.com.br





REFERÊNCIAS

Epoch Times. Nova iluminação realça beleza da obra Pietà, de Michelangelo. Disponível em: <https://www.epochtimes.com.br/nova-iluminacao-realca-beleza-obra-pieta-michelangelo/>. Acesso em: 19 jun 2019.

HAYAO Miyazaki: A Importância do Vazio. Entre Planos. 2016, 10:06 min, son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Kyp3YV2t0gQ>. Acesso em: 19 jun 2019.

PODCAST INTERLOCUÇÕES

O podcast Interloquções foi criado em 2020 com o intuito de ampliar a comunicação da *Humanidades em diálogo* com o público, e de debater as relações entre o conhecimento produzido no âmbito universitário e a recepção da ciência na sociedade. A primeira temporada foi publicada no segundo semestre de 2020, e nela tratamos o assunto da divulgação científica. Agrupamos abaixo cada episódio, link de acesso, descrição e créditos.

EPISÓDIO PILOTO

Disponível em:

<https://anchor.fm/interlocucoes/episodes/Vem-a-Interlocues-ehkg8d>

<https://open.spotify.com/episode/2pwHE3j4NPcgDnGlg6VPXh?si=yw87kkF3TCyS7PQBeGrnZg>

A ciência precisa reatar seu laço com a sociedade.

Créditos:

Vozes de Lara Begname e Mariana Bolorini

Roteiro de Carolina Capani, Mariana Bolorini e Ricardo Feliz

Edição de som de Ricardo Feliz

Publicado em 3 de agosto de 2020.

EPISÓDIO 1 DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA: POR QUEM E PARA QUEM?

Disponível em:

<https://anchor.fm/interlocucoes/episodes/Divulgao-Cientfica-por-quem-e-para-quem-ei82l6>

<https://open.spotify.com/episode/0j4Fyw2I4a5cHkWVqObOmy?si=beb4caf2ff4f4c8d>

No primeiro episódio, discutimos a questão "por quem é feita a divulgação científica e para quem ela é destinada?". Essa pergunta nos leva à tradicional distinção entre comunicação científica e divulgação científica. Mas a fronteira entre esses dois campos não é tão segura. Chamamos, então, Palmira Moriconi Valerio, doutora em Ciência da Informação pela UFRJ e pesquisadora da FINEP, para questionar a fronteira desses públicos, a partir da sua hipótese de convergência de públicos.

Essa hipótese foi defendida em sua tese de doutorado e está resumida no artigo "Da comunicação científica à divulgação", publicado na edição de 2008 da revista *Transinformação*, disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-37862008000200004&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

Créditos:

Vozes de Carolina Capani e Ricardo Feliz

Roteiro de Carolina Capani, Mariana Bolorini e Morena Marconi

Edição de som de Ricardo Feliz

Publicado em 16 de agosto de 2020.

EPISÓDIO 2 DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA: COMO ABORDAR A CIÊNCIA?

Disponível em:

<https://anchor.fm/interlocucoes/episodes/Divulgao-Cientfica-como-abordar-a-cincia-eju58b>

<https://open.spotify.com/episode/0DKOghIyhFbOH15yh39iG?si=CDf74UGKRqSWcN2ZIW2ngg>

No segundo episódio, discutimos a diferença dos conceitos entre alfabetização e letramento científico, e a importância dessa distinção para a prática de divulgação científica. Para promover esse debate, contamos com a participação de Rodrigo Bastos Cunha, doutor em linguística aplicada pela Unicamp e, até 2019, coordenador da Especialização em Jornalismo Científico do Labjor. Sua principal linha de pesquisa gira em torno do letramento científico.

Esses questionamentos foram abordados em seu livro "Por que falar em letramento científico? Raízes do conceito nos estudos da linguagem", publicado em 2019 pela editora Labjor.

Créditos:

Vozes de Alice Maria Gallian e Morena Marconi

Roteiro de Alice Maria Gallian, Morena Marconi e Ricardo Feliz

Edição de som de Carolina Capani, Lara Begname e Mariana Bolorini
Errata: aos 36”20’ Rodrigo afirma que as bombas de Hiroshima e Nagasaki mata-
ram milhões de pessoas. Ouça-se, no lugar, “milhares de pessoas”; “milhões” havia
sido uma hipérbole apenas.
Publicado em 20 de setembro de 2020.

EPISÓDIO 3 DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA: COMO PERCEBEMOS A CIÊNCIA?

Disponível em:

<https://anchor.fm/interlocucoes/episodes/Divulgao-Cientfica-como-percebemos-a-cincia-elih6b>

<https://open.spotify.com/show/2U8pVHNO0vf2MU2lj4Ldvs?si=TX6Z49ElRe2N5d8o1jAfhg>

No terceiro episódio, discutimos a cultura científica, a percepção pública da ciência e a importância de que ciência e cultura estejam interligadas para uma democracia mais fortalecida. Convidamos Ana Paula Morales para conversar conosco e tecer essas reflexões. Ela é biomédica de formação, mestre em farmacologia e atualmente é jornalista científica e pesquisadora associada do Labjor/Unicamp. Dentre seus principais temas de pesquisa estão a percepção pública da ciência e a cultura científica. As reflexões trazidas por Ana Paula podem ser encontradas em seu livro "O discurso dos indicadores de C&T e de percepção de C&T", publicado em 2016, em co-autoria com Carlos Vogt (disponível em: <https://www.oei.es/historico/divulgacioncientifica/?O-discurso-dos-indicadores-de-C-T-e-de-percepcao-de-C-T-4790#:~:text=Os%20indicadores%20de%20C%26T%20e,e%20econ%C3%B4mica%20no%20mundo%20contempor%C3%A2neo.>).

Para a elaboração deste episódio, utilizamos também como referência:

- i. <https://summitsaude.estadao.com.br/tecnologia/representatividade-feminina-na-ciencia-importancia-e-desafios/>
- ii. https://www.cgee.org.br/documents/10195/734063/CGEE_resumoexecutivo_Percepcao_pub_CT.pdf
- iii. <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/debate/2020/Ci%C3%A2ncia-Tecnologia-e-Inova%C3%A7%C3%A3o-a-%E2%80%98opera%C3%A7%C3%A3o-desmonte%E2%80%99-e-seus-resistentes>

Créditos:

Vozes de Lara Begname e Mariana Bolorini

Roteiro de Carolina Capani, Lara Begname e Mariana Bolorini

Edição de som de Alice Maria Gallian, Morena Marconi e Ricardo Feliz

Publicado em 25 de outubro de 2020.

EPISÓDIO 4 DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA: INICIATIVAS DE DIVULGAÇÃO - PARTE I

Disponível em:

<https://anchor.fm/interlocucoes/episodes/Divulgao-Cientfica-iniciativas-de-divulgao---parte-I-en5u59>

<https://open.spotify.com/show/2U8pVHNO0vf2MU2lj4Ldvs?si=TX6Z49ElRe2N5d8o1jAfhg>

No quarto episódio, nós saímos da teoria sobre a divulgação científica e entramos em sua prática, a começar pelo jornalismo científico. Convidamos Mariluce Moura e Bernardo Esteves para conversar conosco e tecer essas reflexões. Mariluce é a criadora da Revista Pesquisa Fapesp e do Ciência na Rua. Bernardo é jornalista de Ciência e Meio Ambiente da Revista Piauí.

O texto lido é de C. P. Snow, e se chama “Duas Culturas”. Ele foi lido por Carolina Capani.

Créditos:

Vozes de Morena Marconi e Ricardo Feliz

Roteiro de Alice Maria Gallian, Morena Marconi e Ricardo Feliz

Edição de som de Carolina Capani, Lara Begname e Mariana Bolorini

Publicado em 30 de novembro de 2020.

EPISÓDIO 5 DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA: INICIATIVAS DE DIVULGAÇÃO - PARTE II

Disponível em:

<https://anchor.fm/interlocucoes/episodes/Divulgao-cientfica-iniciativas-de-divulgao---parte-II-eo24kl>

<https://open.spotify.com/episode/5mQ20ygIaywgKsf6OSwTxd?si=dNhV5f4YQtWtg4IowgEm2A>

No quinto episódio, continuamos abordar a prática da divulgação científica. Depois de começar pelo jornalismo científico, avançamos agora sobre as áreas de museologia, mercado editorial e mídias sociais. Convidamos Marília Bonas e Artur Renzo para conversar

conosco e tecer essas reflexões. Marília é historiadora e curadora dos Museus da Língua Portuguesa e do Futebol. Artur é filósofo e comunicador audiovisual da Editora Boitempo.

Créditos:

Vozes de Alice Maria Gallian e Morena Marconi

Roteiro de Alice Maria Gallian, Mariana Bolorini e Morena Marconi

Edição de som de Carolina Capani e Ricardo Feliz

Publicado em 20 de dezembro de 2020.

humanidades em diálogo