

13 Conteúdos

**cultura,
identidade,
cidadania e
relações de poder**



editora
UEA



FAPEAM
Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

Secretaria de
Desenvolvimento
Econômico, Ciência,
Tecnologia e Inovação



AMAZONAS
GOVERNO DO ESTADO



AMAZONAS

GOVERNO DO ESTADO

Wilson Miranda Lima
Governador do Estado do Amazonas

Secretaria de
**Desenvolvimento
Econômico, Ciência,
Tecnologia e Inovação**

Angelus da Cruz Figueira
Secretário de Estado de Desenvolvimento Econômico,
Ciência, Tecnologia e Inovação - SEDECTI



Márcia Perales Mendes Silva
Diretora-Presidente da Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado do Amazonas

Esta obra foi financiada pelo Governo do Estado do Amazonas com recursos da
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM

13 contratos

cultura, identidade, cidadania e relações de poder

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima

Governador

Universidade do Estado do Amazonas

Cleinaldo Costa

Reitor

Cleto Leal

Vice-Reitor

*editora*UEA

Maristela Silva

Diretora

Socorro Freitas

Secretária Executiva

Jamerson Eduardo Reis

Editor Executivo

Samara Nina

Produção Editorial

**Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar
em Ciências Humanas**

Prof. Dr. Otávio Rios

Coordenador

Profa. Dra. Gimima Beatriz Melo da Silva

Vice-coordenadora

Responsáveis por este número

Prof. Dr. Otávio Rios (UEA)

Profa. Dra. Gimima Beatriz Melo da Silva (UEA)

Comitê Científico

Carla Monteiro de Souza (UFRR, Brasil)

Carlos Zárate (UNAL, Colômbia)

Djalma Thürler (UFBA, Brasil)

Edma Moreira (UNIFESSPA, Brasil)

Elena Nava (UNAM, México)

João Miguel Teixeira Lopes (Uporto, Portugal)

José Alcimar de Oliveira (UFAM, Brasil)

Josenia Antunes Vieira (UnB, Brasil)

José Guilherme E por favor, quando precisar de informações sobre a editora ligue ou envie um email, pois esse meu perfil de facebook é pessoal e não profissional. Fernandes (UFPA, Brasil)

Isabel Pires de Lima (Uporto, Portugal)

Marcos Colón (Florida State University)

Rodrigo Borba (UFRJ, Brasil)

Comissão Editorial

Cátia Monteiro Wankler (UFRR)

Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto (UFAM/UEA)

Gimima Beatriz Melo da Silva (UEA)

Neiva Maria Machado Soares (UEA)

Otávio Rios (UEA)

Rafael Soares (UEA)

Verônica Prudente (UFRR)

Editora-chefe

Neiva Maria Machado Soares (UEA)

Secretário executivo

Rafael Seixas de Amoêdo (UEA)

André Yukio Tanaka

Erick Cundiff

Samara Nina

Silas Menezes

Projeto Gráfico

Samara Nina

Diagramação

Nota editorial

Sob o tema “Cultura, Identidade, Cidadania e Relações de Poder”, chega ao público, neste primeiro semestre de 2019, o número 13 da *ContraCorrente*: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Nesta edição, a terceira sob um novo projeto gráfico e editorial, o periódico intenta consolidar sua nova fase, servindo de instrumento mediador entre a Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e a comunidade acadêmica nacional, tomando por base uma perspectiva interdisciplinar, mas sem perder o foco no conhecimento produzido na esfera das Ciências Humanas, das Ciências Sociais Aplicadas e da Linguística, Letras e Artes. Pode-se dizer, sem incorrer em erro, que a *ContraCorrente* e o próprio Programa que a edita partilham um mesmo percurso em direção ao estabelecimento de uma dinâmica científica e a uma identidade singulares – e esse caminho é longo. E isso em parte porque o periódico que ora está disponível aos leitores é um dos pilares para a formação do Programa de Pós-Graduação agora responsável pelo projeto editorial em curso.

Alguns números precisam ser tornados públicos a fim de que, por um lado, se faça justiça àqueles que trabalharam neste número, e, por outro, se evidencie o novo alcance da *ContraCorrente*. Foram 25 artigos recebidos pela plataforma eletrônica e submetidos ao corpo de pareceristas ad hoc, todos externos à Universidade do Estado do Amazonas, que, ao final de semanas de avaliação a partir de critérios pré-definidos, recomendaram a publicação de 11 textos. De Norte a Sul do país, discentes e docentes de programas de pós-graduação de diversas áreas do conhecimento encontraram nesta edição da *ContraCorrente* uma oportunidade de dialogar e de dar visibilidade às suas pesquisas. Igualmente relevante e comprometido com uma ciência de qualidade foi o trabalho dos pareceristas ad hoc da edição, que passam a compor o Comitê Científico ao lado de outros pesquisadores com quem o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UEA guarda relação e respeito mútuos.

Aos artigos aprovados, soma-se a entrevista concedida pelo Prof. Marco Aurélio Nogueira aos organizadores, escolhida para abrir o presente número temático. De forma arguta e com a nítida compreensão do atual momento brasileiro, o entrevistado responde a perguntas previamente elaboradas, servindo de ponto de partida para a leitura dos artigos e ensaio que seguem. Fecha a edição o texto de natureza ensaística do Prof. José Alcimar de Oliveira, que nos transporta de volta para a Amazônia brasileira, lembrando-nos sempre do nosso primeiro lugar de fala enquanto periódico acadêmico de uma universidade amazônica. Temos então uma bela edição, na qual se

cruzam literatura, ciência política, relações internacionais, direito, educação e filosofia. É nessa pluralidade que reside o seu valor.

Otávio Rios
Gimima Silva
Organizadores

Sumário

- 7-13 Entrevista com Marco Aurélio Nogueira
por Gimima Silva e Otávio Rios
- artigos**
- 14-32 O direito como produto cultural e suas possibilidades emancipatórias: uma análise desde o novo constitucionalismo latino-americano
Luiz Fernando Ribeiro de Sales e Rubens de Toledo Junior
- 33-52 Educação e reconciliação com o passado: reflexões a partir do pensamento de Hannah Arendt
Carlos Eduardo Gomes Nascimento
- 53-66 Polítias de prevenção ao uso e abuso de drogas e o discurso proibicionista: o caso do projeto girassol, em Pará de Minas/MG
Izabella Riza Alves, Juliana França Marques Lemos e Pablo Alves de Oliveira
- 67-82 "Tu nem é homem de verdade": estigma, violência simbólica e discursos de homofobia no contexto escolar
Flávia Correia Lima Huber Costa e Naissa Maria Silvestre Dias
- 83-95 A literatura de Hamilton Borges entre seus leitores: vozes pretas no "centro do problema"
Luciana Sacramento Moreno Gonçalves e Mércia de Lima Amorim
- 96-108 O derretimento da coletividade e a obstinação do individualismo
Renato Nunes Rodrigues e Gimima Beatriz Melo da Silva
- 109-122 A identidade e a escrita femininas no conto "O papel de parede amarelo", de Charlotte Perkins Gilman
Arthur Barboza Ferreira
- 123-141 *Amor et violentia*: um debate em torno das relações de poder nas representações poéticas pederásticas de Catulo e nos epigramas da *Priapeia* da Roma Antiga
Elielton Souza da Silva e Carlos Renato Rosário de Jesus
- 142-152 A ausência como instrumento de poder em *Sebastião*, de Ferréz
Rosana Arruda de Souza
- 153-169 Modernização periférica, precarização do trabalho e subcidadania em "De gados e homens", de Ana Paula Maia
Rafael Lucas Santos da Silva
- 170-183 Amazônia-asvero de Euclides da Cunha: notas filosófico-marginais sobre religião e alienação
José Alcimar de Oliveira

Entrevista com Marco Aurélio Nogueira

por Gimima Silva e Otávio Rios



Foto: Marco Aurélio Nogueira
Núcleo de Estudos e Análises
Internacionais-NEAI /
IPPRI-UNESP
Site pessoal: [https://
marcoanogueira.pro/](https://marcoanogueira.pro/)

Bacharel em Ciências Políticas e Sociais pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo (1972) com Doutorado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (1983) e Pós-doutorado na Universidade de Roma, Itália (1984-1985), o Professor Marco Aurélio Nogueira é Livre-docente e Professor Titular pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, professor do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (Unesp, PUC-SP, Unicamp) e Coordenador Científico do Núcleo de Estudos e Análises Internacionais – NEAI, vinculado ao Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais – IPPRI da UNESP, instituição da qual foi Coordenador Executivo (2012-2015).

Tradutor de obras de Norberto Bobbio e Antônio Gramsci e autor de numerosos ensaios e livros, dentre os quais *Em Defesa da Política*, Ed. SENAC (2001), *Um Estado para a Sociedade Civil*, Ed. Cortez (2004), *Potência, limites e seduções do Poder*, Ed. Unesp (2008) e *As ruas e a democracia*, Ed. Contraponto (2013), o professor Marco Aurélio Nogueira é ainda colunista do jornal *O Estado de São Paulo* e aceitou o convite dos organizadores da *ContraCorrente* em conceder uma entrevista para essa edição.

As questões formuladas pelos organizadores, professores Gimima Silva e Otávio Rios, vinculam-se tanto ao escopo desse projeto editorial da *ContraCorrente*, sobre “Cultura, Identidade, Cidadania e Relações de Poder”, quanto à linha de atuação do Observatório da Cidadania e Relações de Poder, que responde em parte pela veia extensionista do

PPGICH desde agosto de 2018. Assim, o que segue abaixo é uma excelente análise da cena política vivenciada pela sociedade brasileira na atualidade que, sempre envolta nas relações de poder, não deixa de expressar o caráter muitas vezes simbólico das visões que a sociedade constrói sobre esse campo e o exercício da cidadania.

1. Em seu livro “Em Defesa da Política”, o senhor afirma que a política se distingue em três: a política dos cidadãos, a política dos políticos e a política dos técnicos, sendo que a primeira necessitaria de um processo contínuo de formação. Qual a esfera da sociedade que, em sua opinião, poderia protagonizar este processo e por quê?

Na verdade, todas as três formas de política necessitam de processos contínuos de formação, só que com diferentes enfoques e intensidade. A capacidade de pensar politicamente – quer dizer, de valorizar a comunidade e os interesses gerais, de compreender os complexos mecanismos do poder, de analisar as circunstâncias e os atores, de apreender as determinações do fenômeno estatal – nasce e se repõe em conformidade com a qualidade dos ambientes em que se vive e atua. A escola, do primeiro ao terceiro grau, fornece os elementos básicos gerais, válidos para todos. O que há de ensino cívico, de ensino da língua e da história, nela é essencial para que o cidadão se forme politicamente. Os políticos, por sua vez, não estão prontos de uma vez por todas. Muitos chegam à atuação parlamentar, por exemplo, sem o devido preparo, e vivem a política como carreira profissional, trampolim para outros cargos ou para representarem interesses localizados, sem qualquer visão de Estado. Nesse ambiente, os partidos políticos, com suas instituições, desempenham papel crucial, seja para selecionar candidatos, seja para dar aos eleitos os elementos de formação de que necessitam. Por fim, os técnicos não precisam ser exclusivamente técnicos, burocratas sem paixão, rotineiros, fechados em seu saber. Os melhores deles, na verdade, caracterizam-se por pensar politicamente e agir de acordo com quadros de referência que vão muito além das especializações que detém.

Em suma, a política dos políticos, a política dos técnicos e a política dos cidadãos precisam ser concebidas como distinções que se completam. Quanto mais estiverem integradas, melhor para o Estado e a sociedade. O debate público democrático é a principal instância que consolida essa integração.

Fechar os olhos para esse universo complexo é cometer a mesma imprudência do presidente Jair Bolsonaro, por exemplo, que vê na “classe política” o grande problema do Brasil, o fator que o impediria de governar. Ele parece pressupor que o ideal seria um sistema de governo sem políticos, com tudo subsumido ao Poder Executivo.

Um sistema político sem políticos, ou com políticos amordaçados, não é democrático, nem faz sentido. Quem negociaria as leis, quem faria as intermediações e promoveria a necessária “circulação” entre eleitos e eleitores? O presidente conhece o sistema, está nele há três décadas, beneficiou-se com ele e gostou tanto dele que ajudou a promover a eleição de seus três filhos mais velhos, que também se tornaram homens do sistema. Nenhum dos varões da família se destacou, permaneceram todos na periferia, cuidando dos próprios interesses e se dedicando até mesmo a alguns trambiques, que agora veem a público. Políticos são como o ar que se respira, não podem faltar. Quando de boa qualidade, revitalizam os organismos, ajudando-os a achar o rumo. Quando ruins, intoxicam e paralisam. Toda democracia que se preze deve conter mecanismos de permanente qualificação dos políticos, dos representantes, a começar da valorização da escola básica e do ensino superior até chegar aos partidos políticos, principais escolas de educação política. O problema, portanto, é maior do que “a classe política”.

2. Nos últimos meses, temos observado inúmeras críticas feitas à atuação do Ministério da Educação (MEC), entre as quais o contingenciamento de verbas para as universidades federais e o combate aos ditos “marxismo cultural” e “ideologia de gênero”. No dia 15 de maio de 2019, setores insatisfeitos com a atual política para Educação, Ciência e Tecnologia em nosso país protagonizaram uma mobilização de alcance nacional. Como é possível relacionar as manifestações do presente com as de junho de 2013?

Em 2013, a pauta era múltipla e não hierarquizada; em 2019, o foco na educação estruturou as manifestações. Em 2013, o protesto dirigia-se ao sistema político e aos governos como um todo; em 2019, dirigiu-se diretamente ao governo federal e ao Ministério da Educação. O que houve de comum foi, antes de tudo, a presença dos jovens e, depois, a mobilização pelas redes e com independência dos partidos. Estamos em outro momento, de maior desorganização e de muita frustração. As manifestações de agora refletiram isso e foram uma importante reação ao despreparo e às provocações grosseiras feitas pelo ministro da educação.

3. Há um discurso recorrente de que o jovem brasileiro não gosta de política. Contudo, tanto em 2013 quanto em 2019, parcela significativa dos manifestantes era composta por jovens. Como o senhor enxerga o relacionamento da juventude brasileira com a política nacional?

O jovem é um ser político por definição, sempre foi. Seu estado natural é de contestação, de questionamento, e é por essa via que ele está sempre se ligando à política, ainda que

nem sempre o faça de modo integrado à institucionalidade política. Não há “desinteresse” da juventude pela política. O que há é expectativa de que a política saia da redoma em que se encontra, sob controle de políticos profissionais e de partidos com pouca representatividade. Os jovens, assim como os demais cidadãos, não têm poderes ilimitados para fundar uma nova modalidade de política. Por isso protestam, podendo dar a impressão de que estão fugindo da política. É um erro achar que não gostam de política.

4. Nesta última década viu-se um crescimento no uso das redes sociais como forma de propagar o discurso político e eleitoral. Em sua opinião, como podemos compreender esse fenômeno que, conforme os resultados dos últimos processos eleitorais, deve ganhar ainda mais protagonismo nos próximos pleitos?

Se a vida cotidiana está impregnada de tecnologia e se viabiliza com ela, seria estranho se a política permanecesse alheia, sem ser afetada pelo uso intensivo dos gadgets, dos celulares e computadores. A vida em redes faz com que a política também seja praticada em redes, o que a amplia e a requalifica. Abre-se uma fase de adaptação e ajuste, com uma crise de saberes instituídos, formas de comunicação e linguagens, o que gera muita confusão e muita procura por renovação. Um dos efeitos é que a política deixa de pertencer aos políticos profissionais: todos passam a com ela se envolver. Do mesmo modo, a opinião pública passa a ser formatada por outros caminhos, não só via os meios de comunicação tradicionais (jornais, rádio e tv), ainda que esses permaneçam importantes.

É um fato que o protagonismo das redes e das tecnologias de informação crescerá. O importante será investigar como isso se dará, se ficaremos com a introdução de novas “formas” na prática política ou se junto com isso haverá também uma reformulação dos “conteúdos” da política. Em outras palavras, teremos de ver de que maneira a política tecnológica beneficiará a democracia e como se relacionará com a política institucionalizada. Um tuíte aqui, outro acolá, *lives* constantes, podem agitar e mobilizar, mas não contém em si mesmos a solução para os problemas políticos. Em boa medida, flutuam sobre a sociedade.

5. Em sua opinião, como se poderia explicar essa relação de animosidade explicitada nas declarações do atual governo em relação ao papel desempenhado pelas Ciências Humanas sobretudo nas Universidades?

A animosidade governamental contra as Ciências Humanas é uma demonstração de preconceito e sobretudo de ignorância. Preconceito porque se atribui às áreas de Humanas um estatuto que não corresponde à realidade: elas são vistas como focos de

“subversão marxista”, coisa que nem de longe são. E ignorância porque o governo não sabe o que fazem os profissionais das Humanidades, nem dentro das universidades, como professores e pesquisadores, nem fora das universidades, no mercado de trabalho. É algo inacreditável que, no final da segunda década do século XXI, ainda tenhamos que enfatizar o óbvio: não pode haver conhecimento científico digno do nome, nem educação digna do nome, sem a incorporação das Humanidades. Além do mais, elas valem por si, como fatores fundamentais na formação cívica dos cidadãos, no ensino da língua e da literatura, no estímulo para que se veja o Brasil como um país de diversidade cultural, no oferecimento de elementos para que se consiga compreender a desigualdade social, a violência, a corrupção que nos assola, a agressão contra a natureza.

Uma coisa é haver um plano educacional estratégico que preveja um reforço nas áreas exatas e tecnológicas, por exemplo, decisivas para o crescimento econômico. Coisa bem diferente é defender que isso seja feito em detrimento das Humanidades, como se essas não tivessem valor e não pudessem funcionar de modo integrado às demais áreas.

6. Em um passado não tão distante o Brasil despontava como um dos principais players no cenário global. Pensando nisso, como o senhor analisa a relação entre a universidade brasileira e o posicionamento do Brasil neste atual cenário de relações internacionais?

O mundo atual está conectado pelo conhecimento. Mesmo a economia internacional depende sempre mais de saberes que se incorporam à produção. A relevância de uma economia no cenário global depende da capacidade que ela tiver de produzir máquinas que produzam máquinas, não somente de produzir mercadorias ou commodities. Os grandes *players* atuais não são somente grandes mercados nacionais de consumo, com uma oferta abundantemente de força de trabalho. Podem se beneficiar, é evidente, do tamanho de seu território e de sua população, de seus recursos naturais e de sua criatividade cultural, mas o fator que decide é a inteligência aplicada, a capacidade de produzir e gerir ciência e tecnologia.

Deste ponto de vista, a universidade tem uma função importantíssima. Ela e a escola em geral, aliás, porque a tendência é que toda e qualquer atividade produtiva será daqui para frente impulsionada pela inteligência, pela capacidade de buscar e processar informações e conhecimentos. O ensino técnico será tão importante quanto o universitário. A universidade, porém, continuará a se distinguir como *locus* da produção científica, da formação em nível superior. Não é razoável que se imaginem *players* globais que não possuam boas estruturas universitárias.

7. Para finalizar, gostaríamos de sua análise sobre os primeiros meses do atual governo, sobretudo no tocante a ações relacionadas à manutenção de garantias constitucionais de cidadania.

São meses de espanto e preocupação. Na verdade, o País não tem propriamente um governo, um governo que governe e forneça diretrizes à sociedade. Enquanto o atual grupo no poder se mantiver dentro do espírito da Constituição, não haverá maiores ameaças efetivas à cidadania. Mas a retórica agressiva e desrespeitosa, certas atitudes governamentais e decisões extemporâneas (como as associadas ao uso das armas, por exemplo) farão com que as garantias sejam postas em xeque o tempo todo. Além do mais, um governo que não governa – ou que governa de maneira trôpega, com base em ódios e ressentimentos – termina por destruir mais do que construir e, nessa medida, vai soterrando práticas e instituições com as quais o País se organizou ao longo do tempo. O estrago que causa é enorme. Governos desse tipo dão maus exemplos aos cidadãos, deseduca-os.

É importante recuperarmos rapidamente o processo que nos trouxe até o ponto em que estamos hoje.

Em 2018, o Brasil estava com o sistema político abrindo falência, a sociedade mostrava claro apetite anti-establishment, com a situação econômica em franca piora, muito desemprego, etc. Nesse quadro, as correntes democráticas e de esquerda privilegiaram mais as diferenças entre elas e deixaram campo aberto para a ascensão vitoriosa da extrema-direita. Mostraram incompetência e ausência de visão estratégica. Algumas seguiram a carreira-solo para buscar autoafirmação, outras para tentar conter o desgaste, outras ainda para perseguir uma revanche redentora. Cada uma a seu modo, prepararam o terreno para a eleição de Jair Bolsonaro, sem conseguir compreender as razões de sua progressiva afirmação.

A extrema-direita vitoriosa chegou ao poder espumando ódio e ideologia por todos os poros, disposta a promover a eliminação da esquerda e de suas filosofias, transformando os democratas progressistas (liberais, socialistas) em inimigo, criminalizando gays e feministas em nome de uma imprecisa moralidade regressista. Estigmatizou a política, os políticos e seus partidos. Menosprezou o ritmo democrático, os freios e contrapesos da República, sempre apelando à sociedade para atacar o "sistema".

A República passou assim a conviver com uma democracia sacudida por frêmitos e arroubos autoritários, pelo desgoverno, pela desorganização da representação parlamentar e pelo funcionamento errático do Poder Judiciário. A situação ficou ainda pior porque o governo eleito não demonstra ter desejo de governar. Não consegue governar por falta de ideias, apoios políticos e pessoal qualificado. E não quer governar por opção, pela

escolha da hostilidade como procedimento, quer dizer, pela preocupação em manter o atrito e a polarização tanto para alimentar sua sectária base de sustentação, quanto para erguer uma cortina de fumaça que esconda sua inoperância governativa.

A hostilidade como procedimento é um método de governo. Cria crises e inimigos para a eles atribuir as dificuldades do governo e, ao mesmo tempo, para agregar sua base mais fanatizada. A culpa seria sempre da “velha política”, ou dos “marxistas”.

A hostilidade como procedimento foi capaz de manter o governo em campanha, mas não faz com que ele governe. E o governo foi frustrando seus apoiadores, decepcionando a sociedade e o mercado, exibindo uma incapacidade assustadora de fazer o básico, chocando-se com os demais poderes, sem alcançar um mínimo razoável de coordenação e articulação.

Um governo sem desejo e sem capacidade de governar alimenta de modo irracional a crise – a econômica e a ético-política. Corrói a República, esvaziando os mecanismos que a dignificam, a começar da atividade política.

Cinco meses após seu início, o País que se tem é pior do que o País que havia. A superação do estrago continua a depender da política e os atores democráticos necessitam entrar em cena. No mínimo para impedir que a crise institucional emergente se desdobre em uma ruptura, que só interessaria às alas ideológicas e truculentas do bolsonarismo.

O direito como produto cultural e suas possibilidades emancipatórias: uma análise desde o novo constitucionalismo latino-americano

Luiz Fernando Ribeiro de Sales¹
Rubens de Toledo Junior²

Introdução

O Direito como expressão social moderna está presente em todos os âmbitos da convivência humana, com o objetivo declarado ou oficial de disciplinar essa convivência composta por diversos agentes (políticos, como o Estado; movimentos sociais, empresas nacionais e transnacionais etc.) e interesses muitas das vezes conflitantes, irreconciliáveis. A imprescindibilidade do fenômeno jurídico nos atuais arranjos sociais se atribui ao fato de que o modelo de Estado e sistema jurídico predominantes em nossos tempos emergem concomitantemente no século XVIII, com o apogeu das revoluções liberais estadunidense e francesa, as quais se insurgiam ante os abusos de poder do então dominante Estado Absolutista e Colonial, nesse último caso em relação às treze colônias norte-americanas do Atlântico.

O êxito dessas empreitadas revolucionárias refletiu em todo o mundo ocidental, o caráter inédito da limitação ao poder político, promulgação das liberdades civis, ou a primeira geração dos direitos fundamentais no bojo de uma Constituição como um documento jurídico-político de racionalização normativa influenciou o desenho institucional e jurídico dos países forjados após essa data.

Sem embargo a notória importância desse movimento político-jurídico posteriormente denominado constitucionalismo democrático, um debate permaneceu vivo no âmbito de discussões de juristas e jurisfilósofos, qual seja, qual conteúdo ideal que o direito como norma deve expressar, ou em outras palavras, qual o fundamento do direito. Como veremos oportunamente, duas teorias obtiveram protagonismo no intento de justificar o direito, sendo o jusnaturalismo e o juspositivismo. A primeira escola se sustenta na existência de um direito natural, a condição humana, universal e atemporal, sob a qual todo o sistema jurídico deveria estar embasado; a segunda por sua vez em seu apogeu sustentada no positivismo científico, reputa como norma jurídica aquela proveniente dos poderes constituídos e que observou o regular processo legislativo.

O ponto em comum de ambas as escolas jurídicas reside na evidente desconexão entre a produção e a legitimização do direito que essas construções teóricas pugnam pela realidade social em que o sistema jurídico está inserido e o circunscrito. Em palavras diretas, o afastamento do Direito, ou negação, da sua

¹ Bacharel em Direito, pelo UNIAGES Centro Universitário. Mestrado em Direito Latino-Americanos, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: luizfernandorages@yahoo.com.br

² Geógrafo, doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Curso de Geografia e do Mestrado em Estudos Latino-Americanos, Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: rubens.toledo@gmail.com

face cultural, histórica e sua capacidade como instrumento de dominação. Essa forma de conceber e pensar o Direito reflete diretamente no imaginário como da população que é destinatária imediata da produção normativa, a qual vislumbra no direito, na sua espécie normativa mais próxima de seu cotidiano, a lei, sinônimo da verdade, de padrão natural e correto de orientação ao comportamento social, sendo o ato de infringir uma norma mais que um ilícito, mas um ato moral e eticamente desaconselhável.

A partir dessa premissa, o presente trabalho tem como duas hipóteses. A primeira sustenta o direito como um produto histórico-cultural de seu tempo e espaço, representando interesses da classe que detém o poder político no momento da feitura da norma jurídica, ainda que diversas teorias desenvolvam construtos no intuito de negar esse caráter parcial do Direito; a segunda relata que essa estrutura jurídica sempre foi manejada em detrimento dos interesses de maiorias populares, mas que também não podemos negligenciar o papel transformador do Direito para servir aos anseios dos menos favorecidos, desde que se lhe permitam a presença na arena de decisão política, utilizando-se como exemplo as recentes experiências de alguns países latino-americanos em promulgar constituições emancipadoras em movimento denominado Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

O trabalho tem intento interdisciplinar, permeando ciências humanas e sociais aplicadas que guardam relação e complementariedade entre si, tais como Antropologia, História e Direito, estando embasados nas teorias de juristas, como Rubén Martínez Dalmau, Roberto Viciano Pastor e Raquel Fajardo, e de sociólogos, a exemplo de Quijano e Mignolo etc.

E, diante as hipóteses formuladas, o trabalho inicialmente se dedica ao 1) (des)construir o mito da neutralidade do Direito; 2) considerações sobre cultura; 3) Direito como produto cultural de dominação; e 4) suas possibilidades de emancipação à partir das experiências do Novo Constitucionalismo Latino-Americano na América do Sul.

O mito da neutralidade moral da norma: o direito como produto cultural

Existem alguns fenômenos sociais que transcendem ao seu espectro de criação e atuação, passando a estar presentes em praticamente todos os espaços da vida humana, em seus contextos, sociais, econômicos, familiares, políticos etc. Exemplo notório dessa afirmação é a expressão do fenômeno jurídico por meio das normas jurídicas, sejam elas as Constituições, Códigos ou leis esparsas. Esses atos normativos simplesmente direcionam e regulamentam, se não todos, já que o Direito é sempre caudatário da realidade, significativa parcela de nossa existência, desde antes mesmo

do nascimento, tutelando as expectativas do feto, até mesmo após a morte, com reflexos sucessórios.

Apesar de permear todas as facetas da vida social, como ressalta Goayd-Fabre (2002), uma pergunta no âmbito da própria ciência jurídica atravessa os séculos sem apresentar, contudo, uma resposta com certo grau de consenso entre os estudiosos, qual seja: o que é Direito?

Durante boa parte da história, as justificativas para explicar o Direito se bifurcavam nas escolas *jus naturalistas* e *jus positivistas*. Em síntese, a primeira pugnava por uma concepção de Direito em que este deveria ser justo, representando o direito natural, universal, atemporal, corolário da própria dignidade da pessoa humana.

A segunda escola do direito, que triunfou e imperou como dominante até poucas décadas atrás, o *jus positivismo*, entende que a correlação entre Direito e Justiça transcende o quadrante da ciência jurídica, sendo considerado norma jurídica aquela que é feita em conformidade ao processo legislativo, pouco importando seu conteúdo, se justa ou injusta, o *status* de norma jurídica se dá no âmbito da validade, ou seja, se a norma nasce da correta obediência ao processo legislativo.

Ainda segundo essa mesma autora, essa dicotomia teórica sempre se revelou insuficiente para abarcar toda a complexidade que abrange o fenômeno jurídico, visto que ambas as escolas do Direito apresentam características que lhe são úteis. Nesse cenário, surge a noção de constitucionalismo na tentativa de explicar a ordem jurídica para além dos ideais de ambas as escolas citadas anteriormente e que pode ser analisado em duas vertentes, uma de viés mais pragmático, e outra de natureza mais reflexiva.

Na primeira situação, o constitucionalismo apresenta-se como um paulatino movimento histórico, político, e jurídico de limitação do exercício do poder político por uma Constituição formal e rígida, que prima pela separação dos poderes e garantia de direitos fundamentais, estando tradicionalmente vinculado “a la formación del Estado moderno y al surgimiento de un específico aparato burocrático y militar profesionalizado y separado de la sociedad.” (PISARELLO, 2012, p. 29).

Numa perspectiva mais abstrata, em abordagem mais próxima aos pressupostos da filosofia do Direito, o constitucionalismo representou um avanço de um esforço cognitivo na tentativa de pôr termo numa secular aporia concernente em estabelecer a origem e os fundamentos da ordem jurídica, ganhando, desde seu apogeu, os mais atentos olhares de grandes juristas no decorrer da história. Revelou-se como uma teoria de racionalização do Direito, na medida em que, se valendo dos conceitos de sistemas – e a ideia de autopoiese – justifica e qualifica como válida ou pertencente ao jurídico toda norma que com a Constituição guarda compatibilidade. Nesta senda, precisar são as palavras de Goyard-Fabre (2002, p. 111-112), segundo a qual:

A ideia-força que domina essa concepção jurídica é a afirmação da supremacia do texto constitucional que é visto como o fundamento de toda a ordem jurídica. Sob a Constituição, a catedral jurídica se organiza em sistema; este, em seu significado filosófico, é a expressão jurídica de uma racionalidade lógico-formal; em sua eficiência prática, a ordem constitucional é portadora de normatividade, de modo que as regras de direito ganham figura no âmbito estatal, de modelos de diretividade.

Sem embargo a importância e os avanços conceituais dessas teorias, percebe-se que todos os construtos a respeito do que seria o Direito direcionam seus olhares para o bojo da própria ciência jurídica, procurando explicações internas, quase sempre tomando a norma como um produto neutro, pronto e acabado, pouco aberta aos influxos sociais, havendo, assim, em boa medida, uma desatenção das interfaces possíveis entre o Direito e os demais ramos do saber para uma maior compreensão e entendimento do que seria o Direito e qual sua finalidade última no decorrer da história da humanidade.

Não se sabe se intencionalmente, mas esse tipo de abordagem em relação à explicação do Direito omite questionamentos que são bastante relevantes, tais como: “quem produz esse Direito?” “Por que se produz esse tipo de Direito?” “Para quem é destinado esse Direito?” “Seria o Direito um produto cultural do seu tempo?”, todas essas perguntas tencionam o fenômeno jurídico em sua relação com as culturas que compõe o tecido social no momento de sua feitura enquanto ente objetivo, de modo que fica como interpelação final “Seria um Direito um fenômeno cultural?” ou ainda “Como o Direito concebe e é influência pela cultura?”.

Se por um lado uma parcela considerável dos juristas pugna por um Direito Puro, parafraseando Hans Kelsen, os antropólogos ressaltam, ao revés, que o Direito é um elemento da cultura geral de um povo, e que como tal podem expressar os valores culturais e artísticos, por exemplo, de uma sociedade, ou ao menos do grupo que a domina, nesse sentido:

O sentimento que um indivíduo, ou, o que é mais crítico, já que nenhum homem é uma ilha e sim parte de um todo, o sentimento que um povo tem pela vida não é transmitido unicamente através da arte. **Ele surge em vários outros segmentos da cultura deste povo:** na religião, na moralidade, na ciência, no comércio, na tecnologia, na política, mas formas de lazer, **no direito** e até na forma em que organizam sua vida prática e cotidiana. (GEERTZ, 1997, p. 145) (grifos nossos)

Partindo-se da premissa de que as mais notáveis teorias do Direito, como as de viés *jus naturalista*, centradas num direito natural, tanto as de conotação *jus positivista*, centradas na validade da norma nada tem de pureza, *não* dão conta de comportar seu caráter temporal e cultural, bem como que o próprio Direito em si é um elemento da

própria cultura, o que resta saber é o que é Cultura e como o Direito, como ciência, com ela se relaciona.

Cultura: breves apontamentos

A palavra “cultura” é bastante comum e difundida no imaginário social. Basta ligar a TV, o rádio, caminhar pelo centro de alguma cidade para que se possa ouvir essa palavra. Apesar de seu uso corriqueiro, seu significado é bastante incerto e diversificado, a depender do contexto.

Sem embargo toda essa complexidade que gravita em torno do conceito de cultura, alguns teóricos, bem como a sabedoria popular, podem nos auxiliar nessa tarefa e, assim, encontrarmos alguns parâmetros que nos permitam seguir com a discussão entre o Direito e a Cultura.

Em verdade, o termo cultura é usado para fazer menção a distintos significados, razão pela qual exista tanta controvérsia em seu entorno. Cultura pode ser usada para se referir a um modo de vida de algum povo, mas também para discriminar, como nos casos em que se atribui cultura como adjetivo para designar pessoas, produções literárias ou musicais de elevada distinção, sinônimo de erudição. Expressões como “isso que é cultura”, “ele é culto”, “esse povo precisa ter mais cultura”, são comuns no dia a dia e dão mostras da variedade de contextos que essa palavra pode ser usada.

Ademais, no último caso, cultura guarda umbilical relação com civilização e progresso. Para esse modo de entender o debate, cultura mantém relação com a ideia de civilização, que, por sua vez, representa evolução, a qual todos os hábitos de um povo ou nação devem perseguir. É como se existissem etapas de desenvolvimento cultural entre os povos e que todas as “culturas” devessem marchar para a mesma direção final: a civilidade. Nessa reflexão, trechos dos escritos de Adam Kuper (2002, p. 46) evidenciam esse tipo de construção teórico social:

O grande leque de materiais sobre culturas exóticas e o passado remoto reunidos na *Encyclopédie* suscitou reflexões sobre o grande padrão da história. A tendência do volume crescente de literatura sobre a exploração, a princípio, era reforçar a crença na superioridade da civilização. Os intelectuais franceses começaram a conceber o esboço de uma história universal em que a selvageria levou ao barbarismo, e o barbarismo à civilização.

Apesar do forte apelo atual que esse tipo de abordagem tenha, por ser implicitamente difundido no imaginário geral das pessoas, academicamente compreende-se que esse entendimento apresenta muitas limitações e que trouxe graves consequências para a humanidade, tendo sido usado, por exemplo, para justificar dominações e colonizações de diversas ordens. Nesse sentido, o termo

cultura, com o tempo, passou ter outras acepções, dando-se, doravante, mais ênfase para os processos de formação de comportamentos sociais em múltiplas facetas de forma pública e reiterada e menos as concepções hierarquizantes e reificadas de cultura.

Sobre o que se acaba de afirmar, os construtos de Durham apontam para o caráter dinâmico e processual, aqui compreendida no sentido de ações publicamente compartilhadas por indivíduos, da cultura, descartando a possibilidade por vezes inculcada no imaginário geral, acrítica e irrefletidamente, de cultura como elemento estático das relações humanas, como um produto pronto e acabado, fechada em si mesma em seus contornos, mas todo o seu contrário, constituindo-se como um ente dinâmico e aberto aos influxos de vertentes diversas, dessa forma preceitua que “[...] toda a análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo de permanente de reorganização de representações na prática social, representação estas que são simultaneamente condição e produto dessa prática” (DURHAM, 2004, p. 231).

Complementando o raciocínio, em outra passagem de suas reflexões alocadas na mesma obra, Durham expõe categoricamente o que não considera cultura, o produto abstrato, reiterando sua aversão ao ideal de cultura desentranhados/descontextualizados de seus processos de criação:

Na verdade, o que quero criticar é uma concepção na qual a cultura aparece como um produto e se abandona a explicação do modo pelo qual é *produzida*, perdendo-se assim toda a possibilidade de uma análise frutífera da dinâmica cultural (DURHAM, 2004, p. 230)

Se é correto que a cultura não pode ser tomada como um mero produto, negando-lhe tudo o que está em torno dela, resta saber a que tipo de dinâmicas e processos sociais os constituem. Afinal, se a cultura não pode ser analisada na superficialidade de um produto, tampouco se pode esticar o termo para reputar como tal qualquer tipo de ato humano.

Ajudando-nos nessa discussão, Geertz (2008) traz à baila considerações relevantes a respeito da necessidade compartilhamento público do sentido de uma conduta num dado contexto social para que se qualifique esta como um ato de cariz cultural. Valendo-se de um exemplo simples, e até mesmo engraçado, relatando os múltiplos sentidos que um simples piscar de olhos pode adquirir a depender de como as partes no processo de comunicação interagem entre si, tais como uma brincadeira, uma mensagem subliminar ou mesmo um ato de imitar alguém que tenha limitação motora nessa parte do corpo, Geertz objetiva dizer que a cultura precisa ser pública, pois assim é o seu significado, sendo conceito interpretativo, razão pela qual define:

A cultura é pública porque o significado o é. Você não pode piscar (ou caricaturar a piscadela) sem saber o que é considerado piscadela ou como contrair, fisicamente, suas pálpebras, e você não pode fazer uma incursão aos carneiros sem saber o que é roubar um carneiro e como fazê-lo na prática. (GEERTZ, 2008, p. 9)

De todo o exposto até aqui, evidencia-se a complexidade que gravita em torno do conceito de cultura, o que não nos impede, entretanto, de adotar alguns parâmetros norteadores, principalmente à luz das discussões realizadas acima. Parece-nos crível que cultura possa ser compreendida como processos humanos intersubjetivos, fortemente impregnados de valores e dinâmicas locais, de significado compartilhado em dado espaço e temporalidade.

Ainda à guisa de conclusão é factível afirmar que a cultura é bem mais ampla do que habitualmente estamos condicionados a pensar, contemplando e/ou abarcando até mesmo esferas da vida que corriqueiramente acreditava-se alheio ao tema, como a política e principalmente o Direito. Resta saber como Direito, enquanto ramo da ciência e produto cultural percebe e se relaciona com a(s) cultura(s) de seu tempo.

Direito e Cultura: o constitucionalismo como imposição das elites locais

Isso posto, pode-se inferir também que o Direito como elemento da cultura está impregnado pelas vicissitudes de seu tempo, exprimindo *erga omnes* uma concepção ou opção do que queira ver como cultura, que passa a ter pretensão universal, dado o caráter vinculante e heterônomo que as normas adquirem ao ingressarem no mundo das coisas. Rechaçada a suposta neutralidade da norma, é preciso evidenciar como a estrutura jurídica se relaciona, percebe e institucionaliza a cultura de modo geral.

O fenômeno da história do Direito que servirá como base para nossa análise, a partir do qual todo o raciocínio será fomentado e construído será o nascimento do que se convencionou denominar de constitucionalismo, bem como de seu fruto, a Constituição.

Nesse sentido, o leitor pode indagar-se o porquê da opção pelo constitucionalismo como fato de observação das relações possíveis entre o Direito e a Cultura, e de como o primeiro capta o segundo. Gargarella e Courtis (2009) lançam mão de alguns questionamentos que desnudam e desenterram com o que se lida ao se promulgar uma Constituição para uma nação, justificando a nossa escolha por essa quadra da história jurídica:

Un elemento clave, a la hora de entender la lógica de una Constitución, es el de sus presupuestos básicos, normalmente asociados con la filosofía pública dominante. Típicamente, ¿cómo considera

la Constitución a los individuos? ¿Los ve como seres racionales, autónomos, capaces de decidir por sí mismos, o como sujetos fundamentalmente incapaces de reconocer y evaluar sus intereses, ineptos para definir qué es lo mejor para ellos? ¿Cómo concibe la actuación conjunta de los individuos, las asambleas colectivas? ¿Considera que la acción colectiva potencia o socava la racionalidad individual? ¿Entiende – aristotélicamente– que actuando en conjunto se gana en sabiduría y conocimiento? ¿Afirma – rousseaunianamente– que la acción conjunta es una precondition indispensable para el reconocimiento de la decisión pública correcta? ¿O presume más bien –burkeanamente– que el actuar colectivo es en principio, siempre, un actuar irracional?

A essas perguntas acrescentamos: o que é cultura para a Constituição? Pelo enfeixe de tensões e questionamentos que uma Constituição amalha não é difícil perceber que uma Constituição é a norma mais importante de um Estado, para responder às tensões locais, estando impregnadas das ideias que lhe deram origem, isto é, impregnada culturalmente, nada tendo de neutra.

E se elas não estão eximidas das ideologias dos movimentos que lhe deram origem, parafraseando Gargarella e Curtis, qual a filosofia pública (leia-se, para os fins desse trabalho, cultura) que essas Constituições incorporaram? Partindo da realidade estadunidense e latino-americana, ambos os autores expõem as bases ideológicas a que elas guardavam reverência e procuravam implementar no continente:

Sin embargo (y a pesar de esa multiplicidad de proyectos existentes), el hecho es que la enorme mayoría de las Constituciones latinoamericanas que trascendieron al siglo XX, aparecieron “vaciadas en el molde” (según la expresión del constituyente Benjamín Gorostiaga) de un modelo particular: el la Constitución de los Estados Unidos. Y resulta claro, también, que las instituciones elaboradas en los Estados Unidos estaban claramente apoyadas en una filosofía particular, bien sintetizada en los papeles de El Federalista. (White, 1978, 1987). Dicha filosofía era liberal y elitista, es decir, respetuosa de las decisiones personales individuales, y a la vez extremadamente escéptica frente a las capacidades de la ciudadanía para actuar concertadamente. Como dijera Madison en El Federalista n.55, en las asambleas colectivas “la pasión nunca deja de arrebatarse su cetro a la razón.” (GARGARELLA; COURTIS, 2009, p. 20).

O trecho acima transcrito nos convida implicitamente a refletir que, muito embora as Constituições estejam atreladas a momentos de efervescência política, o que daria a entender como um momento de ruptura e em direção a um novo caminho, as bases culturais continuaram sendo as mesmas. Isso inaugura o que Mignolo (2005) denominou de dupla consciência: o movimento independista estadunidense negava o poder da Inglaterra, sem, contudo, se desfazer da europeidade,

mantendo-se toda a estrutura excludente e hierarquizante de viés racial de não reconhecimento de direitos e existência a populações nativas a afro-americanas. Em síntese, tudo gravitava em torno das acepções da elite crioula a respeito do que seria bom ou não para a construção nação, e obviamente em termos de cultura e relações intersubjetivas, totalmente baseada ao teor de um colonialismo interno:

Da perspectiva da consciência nativa negra, tal como a descreve Du Bois, podemos dizer que a consciência crioula branca é uma dupla consciência que não se reconheceu como tal. A negação da Europa não foi, nem na América hispânica nem na Anglo-saxônica, a negação da “Europeidade”, já que em ambos os casos, e em todo o impulso da consciência crioula branca, tratava-se de serem americanos sem deixarem de ser europeus; de serem americanos, mas diferentes dos ameríndios e da população afro-americana [...] A formação do Estado-nação exigia a homogeneidade mais que a dissolução, e portanto ou era necessário ocultar ou era impensável a celebração da heterogeneidade. Se assim não houvesse sido, se a consciência crioula branca se houvesse reconhecido como dupla, não teríamos hoje nem nos Estados Unidos nem no Caribe nem na América hispânica os problemas de identidade, de multiculturalismo e de pluriculturalidade que temos. (MIGNOLO, 2005, p. 43)

Mas não foi só na América anglo-saxônica que se verificou a implantação do constitucionalismo a partir das concepções culturais da elite crioula que detinha o poder político, subjugando todos os demais modos de dinâmica cultural, notadamente dos indígenas e negros, os países nascedouros após o fim da colonização luso-hispânica seguiram o exemplo dos vizinhos do norte e implementaram políticas de mesma natureza, perpetuando e condenando por séculos as tradições de diversos povos à invisibilidade, à criminalidade. Isso porque:

A independência das colônias na América não representou no início do século XIX uma mudança total e definitiva com a relação à Espanha e Portugal, mas tão somente uma reestruturação, sem ruptura significativa na ordem social, econômica e político-constitucional. Paulatinamente, incorporaram-se e adaptaram-se princípios do ideário econômico capitalista, da doutrina do liberalismo individualista e da filosofia positivista. Por certo, para responder as necessidades locais, compatibilizavam-se as velhas estruturas agrárias e elitistas com o surto eclético e com as adesões às novas correntes europeias (WOLKMER, 2013, p. 21-22)

Não é preciso muito esforço para perceber que o Direito, enquanto estrutura normativa de regulamentação da comunidade sócio-política, sempre esteve ao lado, ou menos manejado pelo estratagema social que capitania o poder político de sua época, mantendo, portanto, com a cultura, aqui compreendida como sistema amplo, comportando toda a pluralidade humana, uma relação sectarista, seletiva e

excludente, priorizando o modo de vida, pensar e cultura da classe dominante em detrimento de todo os demais estratos sociais, fato esse facilmente constatado na literatura jurídica:

De outra banda, o “direito” do Estado de Direito encarna a defesa dos interesses das classes detentoras do poder político, que concentram também a acumulação mercantil e patrimonial dos burgueses, de matriz acentuadamente liberal e individualista, propugnando, a seu tempo, avanços que, se não reciclados por novas demandas representariam a estagnação social. (VIEIRA, 2016, p. 82).

Essa vocação histórica do Direito em fragmentar os processos culturais, elegendo os seus tutelados e excluídos não é simplesmente um debate a respeito de como isso será refletivo na legislação, senão que denuncia o *modus operandi* de atuação do Estado na construção e defesa dos seus interesses por meio de violência institucional legitimada pelo Direito, nesse sentido, relevantes são as reflexões de Segato (2007, p. 28) sobre o papel do Estado na criação da dicotomia nacional/outro:

La idea de “formación nacional” puede ser entendida como la aplicación a la idea de Nación del instrumento del relativismo antropológico (como lente de “desplazamiento” de la mirada para observar y comprender escenarios diversos desde la perspectiva que les es propia). Este concepto llama la atención sobre el hecho de que los procesos de otrificación, racialización y etnicización propios de la construcción de los Estados nacionales emanan de una historia que transcurre dentro de los confines, y al mismo tiempo plasma el paisaje geográfico y humano de cada país. A su vez, esto resulta en una formación imaginaria de ese “paisaje”, captado a veces en la pintura histórica y el paisajismo artístico y, ya en el siglo XX (...). Es por eso que llamo “alteridades históricas” a los perfiles humanos que resultan de ese proceso y enfatizo su emergencia situada en la localidad, en la región y, sobre todo, en la nación.

Para além de discursos abstratos concernentes à percepção enviesada que o Direito possui em relação à Cultura, inúmeras também podem ser as demonstrações empíricas de como o Direito e os juristas sempre se colocaram como instrumentos de dominação e imposição de concepções de vida para todo um Estado nacional. Nesse diapasão, Lilian Mortiz Schwarcz denuncia, no caso brasileiro, como o Estado e o Direito sempre apresentavam nítido caráter elitista e racial, apresentando largo estudo sobre as ideologias que fundamentam as primeiras faculdades de Direito do Brasil:

Mais uma vez, a fachada institucional encobriu diversidades significativas, que dizem respeito à orientação teórica, assim como ao perfil profissional característico de cada uma das escolas. São Paulo foi mais influenciada pelo modelo político liberal, enquanto a faculdade de Recife, mais atenta ao

problema racial, teve nas escolas darwinista social e evolucionista seus grandes modelos de análise. (SCHWARCZ, 1993, p. 187)

Por fim, resta evidente que as históricas relações existentes entre Direito e Cultura sempre foram de viés excludente, em defesa dos interesses da classe que detinha o poder político, transformando-se o primeiro, pelo mito da neutralidade e de verdade pura, em instrumento de dominação entre classes, sendo o constitucionalismo elemento de excelência nesse processo.

Construção e papel do Direito em América Latina

No item anterior, procurou-se demonstrar como as elites locais, ao se apropriarem e difundirem o mito da neutralidade moral do Direito, manejaram este de modo a organizar e normatizar o Estado e as relações sociais de acordo com seus interesses e pretensões. Para tanto, buscou-se comparar a teoria com acontecimentos históricos, notadamente nossa própria realidade, a de América Latina. Nesse momento, o escopo é realizar um breve sobrevoo na história propriamente latino-americana da construção de seu sistema jurídico e a quem ele servia.

A história ocidental do Direito na América Latina inicia com a presença das expedições colonizadoras, quando a estrutura jurídica e burocrática do Estado absolutista que vigia nas metrópoles foram pouco a pouco implantadas no Novo Mundo. Desde esse marco inicial, as normas jurídicas eram editadas em consonância ao interesses oriundos do Velho Mundo, ainda que oficialmente se permitisse um diálogo de acomodação dos costumes dos povos originários e os colonizadores:

Se decretó, por los monarcas españoles, que se respetase la vigencia de las primitivas costumbres jurídicas de los aborígenes sometidos, en tanto estas costumbres no estuvieran en contradicción con los intereses supremos del Estado colonizador, e por este camino, un nuevo elemento, el representado por el costumbres de los indios sometidos, vino a influir de la vida del derecho y de las instituciones económicas e sociales de los nuevos territorios de Ultramar incorporados al dominio de España. (CAPDEQUI, 1982, p. 11)

Ainda segundo o autor citado acima, o Estado Espanhol tinha clara intenção de uniformização do Direito a ser aplicado na América Latina, até então conhecida como Índias, (CAPDEQUI, 1982). Essa imposição oriunda na península ibérica inseriu a história do Direito latino-americano à gênese da escola romano-germânica, enquanto nossos vizinhos do norte estiveram mais vinculados à tradição da common law, segundo destaca Ricardo Mendes Antas Jr (2005).

A estrutura jurídica a serviço de quem comandava politicamente as comunidades dessa região do mundo foi uma

característica fundamental desse processo, não importando o período histórico, por mais que em determinados momentos algumas conquistas tenham logrado as classes populares, o normal era que as classes dominantes desenhassem o direito ao seu alvitre. A literatura é farta em apontar esse fato, mas Gargarella, em obra que dedica sobre os dois séculos de constitucionalismo na América Latina, evidencia como as elites pensavam a relação entre poder e povo:

[...] buena parte de la dirigencia política de la época, consideraba que ya era tiempo de empezar el tránsito “de la soberanía del pueblo a la soberanía de la razón” (Botana, 1996). Se trataba de dejar de lado la vieja obsesión con la “voluntad general” para comenzar a preocuparse por la adopción de decisiones sensatas, inteligentes, susceptibles de elevar al país desde una situación de desorden y atraso. Se trataba, en definitiva, de una muestra más cercana de la creciente desconfianza de las élites hacia la política de masas. (GARGARELLA, 2016, p. 60)

Esses sempre foram os elementos caracterizadores do Direito latino-americano, influência externar e uso em prol das minorias elitistas criollas em detrimento das massas populares, qualificadas como incapazes de tocar assuntos de Estado como justificativa para a implementação de diversas cláusulas de barreira que afastassem o povo do centro de decisão. Essa forma de pensar o Direito perdurou até pouco mais da metade do século XX, até que os movimentos sociais organizados e as teorias críticas iniciaram uma etapa de rechaço e reivindicação de um novo direito, emancipador e mais próximos de todos (CARVAJAL MARTINEZ, 2016, p. 21).

(Im)possibilidades de um Direito emancipador: a experiência do Novo Constitucionalismo Latino-Americano

Desnudadas as entranhas do papel do Direito na dominação de classes no decorrer do tempo, uma pergunta surge no horizonte: pode esse mesmo direito ser emancipador? A pergunta vem sendo debatida no âmbito da academia há algum tempo, mas é no seio dos movimentos sociais na América Latina que a resposta a esse questionamento é dada na prática.

Entre a última década do século XX e início dos anos do século XXI, no sul do continente americano, especificamente na Colômbia (1991), Venezuela (1999), Equador (2008) e Bolívia (2009), foram deflagrados novos processos constituintes como resultado de intensa luta popular com o desiderato de romper o secular paradigma colonial de pensamento que se instalou no continente desde os tempos das expedições luso-hispânicas.

Ao conjunto desses acontecimentos políticos que se vivenciaram nos países sul-americanos acima citados e que culminaram na promulgação de novos textos constitucionais

no interstício compreendido entre o final e o início dos séculos XX e XXI, respectivamente, há relativo consenso de denominá-lo de Novo Constitucionalismo Latino Americano, apesar das diversas nomenclaturas que são usualmente utilizadas para tratar do tema:

Há variadas denominações para esse novo movimento: i) novo constitucionalismo latino-americano; ii) constitucionalismo mestiço; iii) constitucionalismo andino; iv) neoconstitucionalismo transformador; v) constitucionalismo do sul; vi) constitucionalismo pluralista; vii) constitucionalismo experimental ou constitucionalismo transformador; viii) constitucionalismo plurinacional e democracia consensual plural do novo constitucionalismo latino-americano; ix) novo constitucionalismo indo-afrolatino-americano; x) constitucionalismo pluralista intercultural; xi) constitucionalismo indígena; xii) constitucionalismo plurinacional comunitário; xiii) o novo constitucionalismo indigenista; e xiv) constitucionalismo da diversidade; xv) constitucionalismo ecocêntrico; xvi) nuevo constitucionalismo social comunitário desde América Latina. (BRANDÃO, 2015, p. 9-11)

O principal fator que contribui para a diversidade de denominação é que toda essa experiência político-constitucional é bastante recente, as Constituições da Bolívia (2009) e Equador (2008), que constituem o apogeu do movimento, ainda sequer completaram 10 anos de promulgadas, razão pela qual ainda não há consolidada sistematização doutrinária quanto ao tema, como veremos adiante, além de ser objeto de análise desde muitos ramos do conhecimento.

E, para os limites desse trabalho, será feita uma análise mais detalhada das concepções levadas adiante por Roberto Viciano Pastor, Rubén Martínez Dalmau, Raquel Z. Yrigoyen Fajardo.

Ato contínuo, o Novo Constitucionalismo Latino-Americano, como demonstrado até aqui, constitui-se numa teoria constitucional que prima pela legitimidade democrática da Constituição em seus mais diversos matizes, desde a ativação do Poder Constituinte, até sua promulgação, submetida ao crivo popular via *referendum*, bem como por ser comprometida com a reestruturação da organização estatal, que passa a priorizar diversos mecanismos de participação popular na propositura, fiscalização e controle de atos político-jurídicos de grande relevância no âmbito de um Estado Constitucional e Democrático de Direito.

Ademais, outra característica que também pode ser atribuída ao Novo Constitucionalismo Latino-Americano, como bem ressaltam Dalmau e Pastor (2014), é que se constituem como movimentos “sem país” e ainda em face de sistematização, o que significa dizer, respectivamente, que 1) não são frutos, necessariamente, de estudos acadêmicos levados a termo dentro dos muros de universidades, mas,

sim, de movimentos sociais populares no âmbito de alguns países da América do Sul e desdobrado com a presença de alguns traços que os caracterizam, como veremos adiante e 2) assim como se encontra em face de um processo de maturação conceitual, nesse sentido:

[...] el nuevo constitucionalismo latinoamericano es un fenómeno surgido en el extrarradio de la Academia, producto más de las reivindicaciones de los movimientos sociales que de los profesores de Derecho Constitucional. Y consiguientemente, carece de una cohesión y articulación como sistema cerrado de análisis y proposición de un modelo constitucional (DALMAU; PASTOR, 2014, p. 3-4).

Em síntese, como se pode depreender do que foi exposto até aqui, entende-se como pertencente ao Novo Constitucionalismo Latino-Americano um conjunto de processos político-constitucionais de ruptura com a história local no constitucionalismo, marcadamente eurocêntrica quanto ao modo de pensar a produção e a realização do Estado e do Direito, em busca de caminhos mais originais, que englobem a diversidade, os anseios domésticos, promovendo, precipuamente, a inclusão e a emancipação sociais nos mais diversos âmbitos da vida institucional de um País, sendo as Constituições da Colômbia (1991), Venezuela (1999) e, principalmente, Equador (2008) e Bolívia (2009) suas manifestações empíricas.

Nos dizeres dos juristas da Universitat de València, que as novas Constituições Latino-Americanas advindas desse novo movimento apresentam algumas características comuns, tornando possível uma análise sistemática da estrutura dogmática das mesmas, sendo estas de natureza formal e material. Segundo os constitucionalistas espanhóis, as Constituições do *nuevo constitucionalismo*, sob o aspecto formal, apresentam as seguintes características:

A todo ello cabe añadir que han sido cuatro las características formales más han caracterizado al nuevo constitucionalismo: su contenido innovador (originalidad), la ya relevante extensión del articulado (amplitud), la capacidad de conjugar elementos técnicamente complejos con un lenguaje asequible (complejidad), y el hecho de que se apuesta por la activación del poder constituyente del Pueblo ante cualquier cambio constitucional (rigidez). (DALMAU; PASTOR, 2012, p. 172).

Sob o aspecto material, conforme já antecipado acima, também são quatro as características comuns entre as Constituições advindas do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, sendo elas, conforme os ensinamentos de Dalmau e Pastor (2012): 1) intensificação da participação popular; 2) a constitucionalização de novos direitos; 3) normatividade constitucional e 4) participação mais ativa do Estado na economia. Outro nome que igualmente se destaca

na seara do Novo Constitucionalismo Latino-Americano é o da peruana Raquel Z. Yrigoyen Fajardo.

Suas pesquisas dão especial ênfase ao papel que os povos originários tiveram no decorrer dos recentes processos constituintes vivenciados no continente, bem como para o caráter descolonial e emancipador que as Constituições do Novo Constitucionalismo Latino-Americano apresentam como elemento genético principal.

Las novedades constitucionales introducidas en *el horizonte del constitucionalismo pluralista* (con diversos niveles de implementación en la práctica) suponen rupturas paradigmáticas respecto del *horizonte del constitucionalismo liberal* monista del s. XIX y del *horizonte del constitucionalismo social integracionista* del s. XX, llegando a cuestionar el mismo hecho colonial (FAJARDO, 2010, p. 1).

Nesse sentido, as palavras de Brandão (2015, p. 25) ressaltam que “A autora peruana Raquel Yrigoyen Fajardo tem como preocupação fundamental analisar a dinâmica dos povos indígenas e a sua inserção no processo constitucional de alguns países latino-americanos.”

Fajardo divide a história do constitucionalismo em três ciclos, sendo estes: 1) constitucionalismo liberal; 2) constitucionalismo social e, por fim, o 3) constitucionalismo pluralista, no qual se insere o Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Em cada uma dessas etapas, a autora discorre sobre suas características centrais, assim como a respeito de como os índios eram vistos ou percebidos pela estrutura estatal.

É na última fase do constitucionalismo, porém, em que se vislumbra um gradual rompimento do paradigma eurocêntrico na feitura das Constituições Latino-Americana para abarcar as cosmovisões locais no texto constitucional, primando pelo princípio da igualdade cultural numa tentativa de reorganizar o Estado nessa região sul da América, com vistas, doravante, as particularidades da conjuntura regional, marcadamente plural e multiétnica, trata-se do *horizonte del constitucionalismo pluralista* e que comporta três subdivisões, classificada pela autora peruana de ciclos, em que analisa a inserção paulatina da cultura indígena nas relações sociais e na estrutura político-constitucional:

Los tres ciclos del *horizonte del constitucionalismo pluralista*, esto es: a) el *constitucionalismo multicultural* (1982-1988), b) el *constitucionalismo pluricultural* (1989-2005) y c) el *constitucionalismo plurinacional* (2006-2009), tiene la virtud de cuestionar, progresivamente, elementos centrales de la configuración y definición de los estados republicanos latino-americanos dibujados en el s. XIX, y herencia de la tutela colonial indígena, planteando un proyecto descolonizador de largo aliento (FAJARDO, 2010, p. 2)

É no terceiro ciclo do horizonte do constitucionalismo pluralista, denominado *constitucionalismo plurinacional*, que se verificam as mudanças de giro copernicano em relação ao modelo de constitucionalismo eurocêntrico que sempre pautou as reflexões e reformas constitucionais perpetradas na região.

Las Constituciones de Ecuador y Bolivia se proponen una refundación del Estado, iniciando con el reconocimiento explícito de las raíces milenarias de los pueblos indígenas ignorados en la primera fundación republicana, y se plantean el reto histórico de dar fin al colonialismo. Los pueblos indígenas son reconocidos no sólo como “culturas diversas” sino como *naciones originarias o nacionalidades* con autodeterminación o libre determinación. (FAJARDO, 2010, p. 8-9)

Ainda segundo a mesma autora, “La constituciones del s. XXI se inscriben de modo explícito en un proyecto descolonizador y afirman el principio del pluralismo jurídico, la igual dignidad del pueblos y culturas, y la interculturalidad.” (2010, p. 9). Na sequência, Fajardo (2010, p. 10) conclui que:

A diferencia de las constituciones precedentes, que apenas tenían un artículo sobre el derecho y la justicia indígena, estas nuevas cartas, sobre todo la de Bolivia, tienen varios artículos específicos, y a su vez menciones al derecho indígena que atraviesan todo el texto constitucional. Considerando los poderes que se consideraban privativos del Estado – y hacían colisión con las potestades que reclamaban los pueblos indígenas- , las constituciones, en particular la de Bolivia, han transversalizado el reconocimiento de potestades que hacían colisión con el organismo legislativo, ejecutivo y judicial.

As constituições oriundas do *constitucionalismo plurinacional*, dessa forma, permitiram mais do que a constitucionalização dos direitos e cosmovisões indígenas, mas, também, o redesenho da estrutura institucional do Estado, possibilitando, assim, que as diversas etnias que compunham esses Países pudessem ocupar isonomicamente importantes cargos no interior dos Poderes estatais – a exemplo, na Constituição da Bolívia, da paridade de representação no sistema de justiça e no Tribunal Constitucional – bem como o reconhecimento da autoridade indígenas na circunscrição territorial, etc.

Da análise dos teóricos e teórica citados acima, depreende-se que as Constituições oriundas do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, ou nos dizeres de Fajardo Constitucionalismos Pluralistas, apresentam como elemento genético fundados o caráter emancipador e plural, bem diferente do que habitualmente tem se observado do Direito em geral. A audácia e a coragem de refundar o Estado de Direito já angaria o reconhecimento da crítica acadêmica:

En todo caso, es interesante reconocer que al menos

dos de las nuevas Constituciones, la del Estado Plurinacional de Bolivia y el Ecuador, que son las que muestran los principales cambios en su organización interna, son las que aparecieron más claramente comprometidas con un rechazo frente a tradiciones constitucionales de raíces individualistas/elitistas. En ambos casos, además, las nuevas Constituciones incluyeron en sus textos explícitas referencias a cuál sería la “nueva filosofía” a plasmar a través de un renovado texto constitucional. (GARGARELLA; COURTIS, 2009, p. 21)

Conclusão

À guisa de conclusão, confirmam-se as hipóteses formuladas no início desse trabalho. Primeiramente, muito embora os hercúleos esforços e construtos teóricos da teoria e da filosofia do Direito em apresentar um fundamento transcendental de justificação ou validação do Direito, o Jusnaturalismo com inspiração teológica ou racionalista; e o Juspositivismo com seu apreço exacerbado em relação ao rigor lógico-formalista, o certo é que o fenômeno jurídico não escapa aos condicionantes culturais de seu tempo, sendo, portanto, produto deste, positivando tudo aquilo quanto o seu tempo permita.

Essa forma de pensar o Direito, como expressão de uma verdade única ou de neutralidade moral, possibilitou às classes dominantes manejar o direito em defesa de seus interesses, impondo aos estratos sociais mais baixos seus modos de pensar, e ver o mundo, a ordem econômica e estatal.

Ao mesmo tempo, comprovou-se que o Direito também pode ser instrumento de emancipação e redução de desigualdades sociais, políticas e jurídicas, desde que se conceba o fenômeno jurídico sob uma plataforma democrática e plural. Nesse sentido, as experiências do Novo Constitucionalismo Latino-Americano na Colômbia, Venezuela e, principalmente, Equador e Bolívia, são demonstrações cabais de que o Direito também pode estar a serviços das massas populares.

Recentes estudos³ demonstram que o Novo Constitucionalismo Latino-Americano tem propiciado aos países em que foi efetivamente implantado saltos de qualidade de vida e bem estar social, o desenvolvimento de uma cultura política mais plural e democrática, apesar dos vários obstáculos que tem enfrentado no decurso do caminho, principalmente de subversão dos poderes constituídos em face da vontade do poder constituinte.

Apesar disso, o Novo Constitucionalismo Latino-Americano é manifesta demonstração de que é possível construir Estado e Direito para atender aos interesses populares e desvincular seu destino das vontades de elites econômicas. Resta aguardar o decurso do tempo e observar com atenção a capacidade desse movimento de concretizar tal pretensão.

3. Martínez Dalmáu, R. (2018). Los intereses de las constituciones del nuevo constitucionalismo Latinoamericano. 28. (2), p. 138-164. DOI: <https://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2018.28.2.7>

Referências

ANTAS JR., Ricardo Mendes. *Território e regulação – espaço geográfico: fonte material e não formal do direito*. São Paulo: Humanitas; 2005.

BRANDÃO, Pedro. *O novo constitucionalismo pluralista latino-americano*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2015.

CAPDEQUI, José María Ots. *El Estado Español en las Indias*. México: Fondo Económico Cultural, 1982.

DURHAN, Eunice. *A dinâmica da cultura*. Cosac & Naify, 2004.

GARGARELLA, Roberto. *La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*. Buenos Aires: Kartz, 2016.

GARGARELLA, Roberto; COURTIS, Christian. *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*. CEPAL – Serie Políticas Sociales. Santiago: Naciones Unidas, 2009.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008.

GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. *O novo constitucionalismo latino-americano: um estudo sobre a Bolívia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

MARTINEZ, Jorge Carvajal. *La Sociología Jurídica en Colombia*. Bogotá: Universidad Libre, 2016.

MARTÍNEZ DALMAU, Rúben; VICIANO PASTOR, Roberto. Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano. In: ÁVILA LINZÁN, Luis Fernando, ed. *Política, Justicia y Constitución*. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012. p. 157-186.

MARTÍNEZ DALMAU, Rúben; VICIANO PASTOR, Roberto. *Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada?*. 2014.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 33-49.

PISARELLO, Gerardo. *Un largo termidor: historia y crítica del constitucionalismo antidemocrático*. Quito: Corte Constitucional para el período de transición, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, R. L. *La Nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

VIEIRA, Gustavo Oliveira. *A formação do estado democrático de direito: o constitucionalismo na emergência da sociedade civil*. Injuí: Editora Injuí, 2016.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Zonia. *El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*. 2010. Disponível em: [http://www.mpf.n.gob.pe/escuela/contenido/actividades/docs/4939_4_ryf_constitucionalismo_pluralista_2010\[1\].pdf](http://www.mpf.n.gob.pe/escuela/contenido/actividades/docs/4939_4_ryf_constitucionalismo_pluralista_2010[1].pdf). Acesso em: 25 abr. 2017.

Educação e reconciliação com o passado: reflexões a partir do pensamento de Hannah Arendt

Carlos Eduardo Gomes Nascimento⁴

Tinha penetrado no passado, no passado vivo, na tradição.
(Barreto, 1919, p. 108)

Introdução

Para a filósofa alemã Hannah Arendt (2011), a educação é o acolhimento de novos seres humanos, as crianças e os jovens, na herança de um mundo comum. As crianças e os jovens são como recém-chegados em um território estranho, permeado de cultura, histórias e saberes. Cada criança e jovem tem consigo uma potencialidade única para pensar e agir com os outros no mundo humano, transmitindo um legado de experiências entre as gerações. Assim também, todo novo educando é portador de uma novidade singular, uma capacidade de construir o mundo e de transformá-lo, mas, para tanto, as crianças e os jovens devem ser acolhidos por uma geração mais velha que lhes apresenta o mundo com seu passado.

A educação no pensamento de Hannah Arendt converge com algumas de suas principais reflexões filosóficas, tais como: o esfacelamento do mundo comum pela perda da tradição (ARENDR, 2011); a ameaça de esquecimento do passado (ARENDR, 2011) e a imprevisibilidade da convivência humana na política (ARENDR, 2011). Tais proposições fazem parte da crise no mundo moderno e pertencem aos assuntos humanos da geração presente. Hannah Arendt não formulou uma concepção estritamente pedagógica, nem tinha a pretensão de estabelecer bases e orientações de uma teoria educacional, afinal, a própria autora diz: “não sou educadora profissional” (ARENDR, 2011, p. 222). Arendt problematizou a educação em seu ensaio a “A crise na educação” (2011). Neste texto, a autora toma por base de argumentação o fracasso da educação progressiva, sob as condições de uma sociedade de massas, anunciado pela crise na educação dos EUA (ARENDR, 2011, p. 228).

A crise na educação coloca em aberto questões para pensar sobre o sentido da educação no mundo moderno. Deve-se pensar a educação não por juízos pré-formados, preconceitos, mas na emergência de um convite para pensar “na obrigação de voltar às questões mesmas, a crise exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo, diretas” (ARENDR, 2011, p. 223). A crise no mundo moderno fragiliza a transmissão dos assuntos humanos, quando não contados, não ouvidos pelas futuras gerações, nem convertidos em estórias, eles se quebram muito facilmente. **Faço o fim da**

4. Mestre em Educação pela Universidade Federal da Bahia (2018). Professor orientador no curso de Especialização em Ensino Médio da Universidade Federal da Bahia (2018).
E-mail: carlos.gomes@ufba.br

tradição, que esvanece os assuntos humanos, reificados nas obras de arte, na cultura e, também, apresentados às crianças na educação, torna-se evidente uma crise geral. A educação é parte dessa crise do mundo moderno.

Acerca disso, em “A crise na educação” (2011), Arendt chama a atenção e convoca a todos seus contemporâneos e, também, principalmente, os educadores a responsabilidade. Segundo a autora, a educação é um ponto crítico, no qual uma geração decide se assume a responsabilidade por uma herança cultural compartilhada e o cuidado com a renovação pela chegada dos novos no mundo comum (ARENDR, 2011, p. 247). Assim, pensar a partir do ensaio “A crise na educação” (2011) de Hannah Arendt é expor que há um ponto de decisão para aqueles que se aventuram a pensar “o que estamos fazendo” na educação.

Assim, através do pensamento de Hannah Arendt, o artigo expõe a educação como um espaço de mediação e cuidado entre as gerações, em que a mais antiga tem a responsabilidade de introduzir as crianças e os jovens, os novos, no mundo comum. Ante a crise na educação, observada por Arendt, em que sentido a escola pode reconciliar o mundo que possui uma história e um passado e com as gerações? O pensamento de Hannah Arendt aponta para comprometimento e responsabilidade dos educadores, mesmo em tempos sombrios, em contar histórias e experiências de gerações passadas do mundo, um legado de conhecimento às novas gerações.

Educação e o Reino dos glutões

No reino fantástico dos gigantes glutões Gargântua e Pantagruel, o mundo, como uma mesa farta, é um banquete. Os personagens com sua fome grotesca consomem tudo: a comida, o sexo, as pessoas, a natureza, a guerra. A educação dos gigantes foi direcionada para atender um apetite cruel e voraz, sem limites. Desde o nascimento desses seres fantásticos, a trajetória de ambos foi constituída por horríveis e apavorantes feitos e prazeres, narrados de forma cômica e escatológica, pelo escritor renascentista francês François Rabelais (2003). A narrativa de Rabelais apresenta uma sátira da sociedade em transição da Idade Média para o Renascimento. Embora seja uma obra do século XVI, alguns de seus temas podem ser contextualizados com a sociedade atual. Pode-se pensar, por exemplo, na estória da gula sem limites desses gigantes em comparação às necessidades de consumo da sociedade de massa atual, que devora o entretenimento, a diversão, a produção cultural de massa. Ao oferecer produtos para o consumo fácil à sociedade de massas, o pensamento e a atividade humana da ação, em seu aspecto de realizações públicas, também são devoradas.

Na Modernidade, com o surgimento da sociedade de massas, deu-se o aparecimento da figura dos consumidores.

As dificuldades que esse modelo de sociedade engendra ocorrem não pelo número de pessoas no mundo, mas pelo fato de que o mundo perdeu o sentido público, ou seja, o poder de congregar e relacionar as pessoas. Nesse sentido, observa Carvalho (2013, p. 81):

Nossas cidades cada vez menos são concebidas e utilizadas como um lugar comum, de reunião dos cidadãos, ou seja, como palco para a ação. Ao contrário, suas vias são projetadas para a circulação de bens e mercadorias; para o deslocamento de um transeunte que vai da esfera íntima do lar à vida privada da produção ou distribuição de mercadorias; frequentemente em um veículo próprio. E o ponto de encontro não é a praça pública, mas o shopping center; moldado não para abrigar a igualdade dos cidadãos, mas a diferenciação dos consumidores.

Na sociedade de consumidores, acentua-se a distinção entre as pessoas por estatuto socioeconômico; evidencia-se o declínio do espaço público e do espaço privado, ou seja, essa sociedade surge justamente como uma esfera que acaba com ambos os espaços. O campo de decisões comuns perdeu lugar para o privilégio instituído por grandes marcas criadoras de demandas para o consumo de produtos. Gradativamente esvai-se a experiência pública do encontro entre as pessoas, para debater interesses comuns. Sobre essa questão, Arendt (2016a, p. 65) afirma:

O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos um sobre os outros, por assim dizer. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, reuni-las e separá-las.

O ser humano que busca a satisfação das necessidades básicas da vida é chamado por Arendt (2016a) de *animal laborans*. No mundo moderno, esse caráter do *animal laborans* e sua necessidade de consumir, sobressaiu-se. A necessidade de consumir esvaziou o sentido da mundanidade, condição da fabricação, que representa a perenidade das coisas no mundo, produzidas em obras pelo *homo faber*. Nessa perspectiva, Correia (2014, p. 97) destaca que os ideais de permanência, durabilidade e estabilidade do *homo faber* foram substituídos pelo ideal de abundância, do *animal laborans*: a vida mina a durabilidade do mundo. Assim, vivemos numa sociedade de operários porque somente o trabalho, com sua inerente fertilidade, tem a possibilidade de produzir abundância, mas ao mesmo tempo, por serem o trabalho e o consumo dois estágios de um só processo, vivemos numa sociedade de consumidores. E, ao contrário de uma sociedade de escravos, onde a condição de sujeição à necessidade era constantemente manifesta e reafirmada, mas também contestada, esta sociedade de

consumidores não conhece sua sujeição à necessidade, não podendo, assim ser livre.

Face a esse contexto, um dos perigos enfrentados pelas democracias atuais é a perda dos vínculos e das aspirações coletivas (nascidas pela participação popular). Nas democracias atuais, alguns governos deliberaram, principalmente, em favor na assunção dos empresários “bem sucedidos” aos postos eletivos no poder público, assim, o interesse comum cede lugar para o interesse privado de poucos. Nesse contexto, a potencial ação livre no mundo público confunde-se com liberdade para o consumo. Segundo Arendt (2011, p. 260), outro perigo da sociedade de consumidores é que a “cultura de massa passa a existir quando a sociedade de massas se apodera dos objetos culturais, e o perigo é que o processo vital da sociedade (...) venha literalmente a consumir objetos culturais, que os coma e destrua”, assim como os personagens Pantagruel e Gargântua, que enxergavam o mundo como uma mesa farta, como um banquete a ser devorado. Sobre a fome de consumo na sociedade de massas, Arendt (2011, p. 260) argumenta:

Não estou me referindo, é óbvio, à distribuição em massa. Quando livros ou quadros em forma de reprodução são lançados no mercado a baixo preço e atingem altas vendas, isso não afeta a natureza dos objetos em questão. Mas sua natureza é afetada quando estes objetos são modificados — reescritos, condensados, resumidos, reduzidos a *kitsch* na reprodução ou adaptação para o cinema (...). Isso não significa que a cultura se difunda para as massas, mas que a cultura é destruída para produzir entretenimento. O resultado não é a desintegração, mas o empobrecimento.

Não se trata daquilo que Arendt chama de “o filisteísmo educado da burguesia” (2011, p. 253), que, com sua hipocrisia e esnobismo social, nega a possibilidade de se divertir e entreter com as mesmas coisas com que as massas se divertem. Mais radical, a produção cultural de massa modifica objetos culturais, com o fim de persuadir a população de que o último *blockbuster* cinematográfico pode ser tão bom entretenimento quanto “Hamlet”, e, talvez, igualmente educativo. De maneira irônica, Arendt (2011, p. 260) escreve: “autores do passado sobreviveram a séculos de esquecimento (...), mas é duvidoso que sejam capazes de sobreviver a uma versão para entretenimento do que eles têm a dizer”. A sanha de consumir do *animal laborans* tomou conta não só do domínio público e político, inclusive da cultura, de um legado que deveria ser entregue às próximas gerações. Uma cultura de consumo resultante do entretenimento de massa devora os objetos de arte, duráveis no mundo, para os reduzir ao mero consumo, distanciando das novas gerações a possibilidade de compreender o sentido humanamente possível que aquela obra guarda. Segundo Arendt (2011, p. 264) que,

[...] tal sociedade há de se tornar mais ‘cultural’ com o correr do tempo e com a obra da educação constitui, penso eu, um fatal engano. O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena à ruína tudo em que toca.

Os objetos ou produtos resultantes da condição humana da mundanidade podem ter a característica de uso, são fabricados para serem usados pelos indivíduos e pela sociedade, como por exemplo, uma mesa, que possui uma durabilidade ordinária. De forma diversa aos objetos da cultura são conferidas simbologias, como por exemplo, os objetos de arte, que possuem potencial imortalidade no mundo. Para Arendt (2011, p. 262),

Entre os objetos que ocorrem na natureza, mas tão-somente no mundo feito pelo homem, distinguimos objetos de uso e obras de arte os quais possuem ambos uma certa permanência que vai desde a durabilidade ordinária até a potencial imortalidade no caso de obras de arte.

A capacidade humana de criar objetos de arte resulta da mundanidade. A fabricação desses objetos não resulta apenas da durabilidade material pelo seu uso, mas adentra a zona da imortalidade, quando assumem caráter de obras de arte. Essa obra é apreendida por uma herança cultural, legada às pessoas atravessando o tempo humano. A mundanidade é forjada em objetos de arte e se relaciona com a pluralidade. Os resultados da ação: eventos, feitos e palavras, são fugazes e carecem dos artesãos das palavras faladas ou escritas, urdindo o artesanato de estórias de um mundo comum. Neste sentido, o resultado da ação, gravado nas estórias, que se tornam obras de arte, constituem-se como um fenômeno cultural do mundo. As estórias não têm apenas a durabilidade, mas a potencial imortalidade, visto que “não são fabricadas para homens, mas antes para o mundo que está destinado a sobreviver ao período de vida dos mortais, ao vir e ir das gerações” (ARENDR, 2011, p. 262). Hannah Arendt estabelece uma relação entre a arte e a ação no mundo público, tomada por ela como um modo de exercício da política. Arendt (2011, p. 272) explica:

Em outras palavras, cultura indica que arte e política, não obstante seus conflitos e tensões, se inter-relacionam e até são dependentes. Vista contra o fundo das experiências políticas e de atividades que, entregues a si mesmas, vêm e vão sem deixar sobre o mundo nenhum vestígio, a beleza é a própria manifestação da imprecibibilidade. A efêmera grandeza da palavra e do ato pode durar sobre o mundo na medida em que se lhe confere beleza. Sem beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é manifestada no mundo humano, toda vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar.

A arte contribui para a imortalidade dos eventos, feitos e palavras dada na pluralidade entre os seres humanos. No entanto, para atender às demandas do consumo da produção cultural de massa, a fruição dos objetos de arte tem se tornado fútil. A herança cultural comum de experiências políticas memorizadas, contadas em estórias e imortalizadas em obras de arte, vem perdendo o sentido comum para o consumo rápido do entretenimento individual. Em uma perspectiva formativa, a educação apresenta as crianças ao mundo por meio da iniciação na arte. Entretanto, na sociedade de consumidores, perde-se essa perspectiva de formação de indivíduos, conformando-os à cultura de massa. Nesse contexto, a educação afastou-se dos princípios ético-políticos, anulou-se a experiência compartilhada entre as gerações, face à sociedade de consumo. Com isso, estabeleceu-se uma educação em declínio, sem a responsabilidade com um mundo que é muito mais antigo. No texto “Formação e autoridade: a educação humanista”, o pensador francês Claude Lefort (1999, p. 219) lembra que na formação humana, na contemporaneidade, “a ideia ético-política de educação se esvaiu”. Assim, a educação escolar, em seu caráter “ético-político”, encontra-se em declínio. Desfaz-se também a potencial dimensão de criação estética entre o sujeito e o mundo, surge o desamparo. A educação perde o comprometimento com o acolhimento e a apresentação do mundo, em sua herança cultural, às crianças e aos jovens.

O entretenimento e a diversão, criados pela produção cultural de massa, são agregados agora na educação do indivíduo, um *animal laborans*, que além de consumir tem como objetivo produzir resultados para o progresso econômico. Essa é a educação em desamparo de um ser humano em isolamento. Conforme aponta Magalhães (2008, p. 56), o isolamento é “a experiência de não pertencer ao mundo, que destrói não apenas a liberdade como uma realidade política viva, mas também a vida privada”. Nesse contexto, da sociedade moderna que a educação se torna um problema político de primeira grandeza, para Arendt (2011, p. 221). Conforme artigo “A crise na educação”, escrito em 1958, para Arendt (2011), a escola não é o espaço do político por excelência, mas uma dimensão pré-política. Na escola, de acordo com Arendt, ocorre a transição da criança do âmbito familiar e privado para o mundo. Segundo Arendt: “a criança é introduzida ao mundo pela primeira vez através da escola”. No âmbito privado da família, os pais são os principais responsáveis pelo cuidado com a vida dos filhos e essa transição da família para o mundo é feita na escola, porém isso não quer dizer que a escola seja o mundo público. Arendt explica que “a escola não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo, ela é, em vez disso, a instituição que interpomos entre o domínio do lar e o mundo com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo” (ARENDR, 2011, p. 238).

A escola não é o próprio espaço público, mas é um âmbito pré-político. Isto não significa dizer que a escola seja uma preparação *stricto sensu* para o mundo público. A escola exerce sua função na formação humana, na medida em que as crianças e os jovens podem compreender e pensar sobre as experiências comuns. Quando adultos, adentram em igualdade de condições o mundo público pelo exercício da cidadania. Arendt (2011) é muito enfática ao criticar o pragmatismo pedagógico do modelo progressivo nos EUA. Segundo a autora, esta proposta apoiava-se numa suposta autonomia das crianças: “existe um mundo da criança e uma sociedade formada entre crianças, autônomos e que se deve, na medida do possível, permitir que elas governem. Adultos aí estão apenas para auxiliar” (ARENDR, 2011, p. 238). Nessa perspectiva, criticada por Arendt, as crianças se autogovernariam, imitando o mundo político dos adultos, porém sem o amadurecimento para lidar com princípios políticos. As crianças estariam “jogadas a si mesmas, ou entregues à tirania de seu próprio grupo [...] por serem crianças, não podem argumentar e não podem escapar para nenhum outro mundo por lhes ter sido barrado o mundo dos adultos” (ARENDR, 2011, p. 240). De acordo com Almeida (2011, p. 123): “Arendt salienta, portanto, o perigo de aplicar indistintamente conceitos políticos de ‘democracia’ ou ‘autonomia’ ao âmbito da educação. Princípios políticos e educativos não são idênticos, mesmo que tanto a política como a educação se preocupem com o mundo comum”. Assim, não se deve confundir o ato de introduzir as crianças no mundo, que é comum, com a ação política entre os adultos. Na perspectiva de Arendt, cabe aos adultos e aos professores, em igualdade, a decisão de apresentar o mundo e definir os rumos da educação, em favor do cuidado com as futuras gerações. Na escola, ao apresentar a herança compartilhada em histórias, os adultos fazem um convite às novas gerações para compreender e pensar o mundo juntos. Tal convite constitui um testamento de gerações passadas às futuras gerações. A transmissão dessa herança é um desafio para os profissionais da educação e para as crianças e os jovens. Sem isso, os seres humanos ficam desterrados do seu próprio mundo. De acordo com Arendt (2011, p. 31):

Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição - que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor - parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro.

Apesar do rompimento dos fios da tradição, Arendt assevera que tal acontecimento “não acarreta necessariamente a perda da capacidade humana de constituir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após”. No ensaio “A crise na educação” (2011), Arendt pensa a educação considerando o contexto atual de ruptura da tradição e do fim da autoridade. Conforme a autora: “O problema da educação no mundo moderno está no fato de, por sua natureza, não poder esta abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição”.

Problema extremamente difícil, a crise na educação reflete a emergência de uma crise mais ampla, uma crise face a tudo o que é passado, por conta da perda da autoridade e da quebra dos fios da tradição. Desta maneira, Arendt argumenta que a educação não constitui um problema restrito aos profissionais da educação, nem meramente metodológico “de saber por que Joãozinho não sabe ler”. Assim, a crise na educação assume contornos de uma questão que diz respeito a todos os seres humanos, os quais vivem sob o abrigo de um mundo comum. Apesar dessa crise face ao passado, as gerações mais velhas não podem abrir mão da responsabilidade de apresentar o mundo às novas gerações. Para Arendt (2011), a educação constitui-se como uma forma de relacionar as novas gerações com o passado, através das experiências fundantes na história do mundo comum. Assim, mesmo diante da ruptura da tradição, caberia à educação buscar novas formas de se relacionar com o passado e estabelecer vínculos de pertencimento com o mundo comum, pois os adultos são responsáveis pelo cuidado com as novas gerações e pela apresentação de mundo mais antigo para as crianças e os jovens, recém-chegados a este mundo.

Educação em desamparo

A partir de suas investigações sobre o totalitarismo e a sociedade de massas, Hannah Arendt observou o surgimento do desamparo. A ideologia totalitária impôs que “nenhuma experiência ensina coisa alguma” (ARENDR, 2016c, p. 625). Em desamparo, rompe-se o vínculo entre o mundo comum e as gerações:

O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter (ARENDR, 2016c, p. 634).

Segundo Theresa Calvet de Magalhães (2006, p. 56), já na segunda edição americana de *The origins of Totalitarianism*, publicada em 1958, Arendt incorporou o ensaio “Ideologia e terror”, estabelecendo a importante distinção entre as experiências da solidão (*solitude*), isolamento (*isolation*) e desamparo (*loneliness*). Deve-se observar que Magalhães (2006, p. 58) não traduz a palavra inglesa “*loneliness*” por solidão, como encontrada na tradução de Raposo (2016c), mas por “desamparo”, trazendo um sentido mais amplo a esta concepção. Em “A condição humana” (ARENDR, 2016a) são retomadas as distinções entre solidão (*solitude*), isolamento (*isolation*) e desamparo (*loneliness*). O termo desamparo relaciona-se com a sociedade de massas, segundo Arendt (2016a, p. 72): “Nas circunstâncias modernas, essa privação de relações ‘objetivas’ com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenômeno de massa do desamparo [*loneliness*], no qual assumiu sua forma mais extrema e mais anti-humana”. Por outro lado, conforme Arendt (2016a, p. 233), “[...] estar isolado [*isolation*] é estar privado da capacidade de agir”. A autora também esclarece que “[...] estar em solidude [*solitude*] significa estar consigo mesmo; e, portanto, o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia” (ARENDR, 2016 a, p. 92). A marca dessas distinções se revela fundamental no campo conceitual arendtiano.

Na tradução de *Origens do totalitarismo* apresentada por Magalhães (2006), destaca-se que Arendt descreve que o totalitarismo não apenas destruiu o vínculo das pessoas na esfera política, um espaço comum de decisões, mas adentrou no íntimo dos sujeitos: “Enquanto o isolamento se refere apenas ao domínio político da vida, o desamparo [*loneliness*] se refere à vida humana como um todo” (MAGALHÃES, 2006, 57). O desamparo causado pelos regimes totalitários expulsou “a forma mais elementar da criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar alguma coisa de si próprio ao mundo comum” (MAGALHÃES, 2006, p. 57). Assim, o desamparo apresenta-se de um modo tão radical que as pessoas não conseguem mais se comunicar umas com as outras, nem consigo mesmas. Com o desamparo, sua experiência, sua vida, a vida com os outros não lhe diz nada, não lhe faz pensar, não lhe faz sentir como parte de uma herança comum. Esse sujeito completamente desamparado perdeu sua capacidade de ação, deserddado das tradições do mundo: não se reconhece ao olhar para o passado.

Para Arendt (2011, p. 241), acometidos pelo desamparo, os adultos, pais e educadores podem submeter as novas gerações ao mesmo risco, quando não assumem a responsabilidade pela educação das crianças e jovens. Os adultos, diante de um mundo fora dos eixos, poderiam ser como Pilatos, que lavou as mãos para se eximir de qualquer responsabilidade sobre a capacidade de julgamento sobre o mundo. Conforme Arendt (2011, p. 241):

É como se os pais dissessem todos os dias: — Nesse mundo, mesmo nós não estamos muito a salvo em casa; como se movimentar nele, o que saber, quais habilidades dominar, tudo isso também são mistérios para nós. Vocês devem tentar entender isso do jeito que puderem; em todo caso, vocês não têm o direito de exigir satisfações. Somos inocentes, lavamos as nossas mãos por vocês.

No entanto, antes que o passado possa desaparecer na névoa do desamparo, o pensar a existência da crise na educação se impõe aos olhos da geração presente, que não pode se eximir da sua responsabilidade mesmo sob os escombros da tradição em desvelar outros contornos. Para os educadores, torna-se imperativo pensar a educação que, também, assegure a potencialidade da singular vinda ao mundo das crianças e dos jovens. Aos que não querem esta responsabilidade, a autora assevera de maneira taxativa: “Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação” (ARENDETT, 2011, p. 239).

Pensar a educação, mesmo ante os escombros da tradição, ante o desamparo, é uma tarefa que se coloca como grande esforço aos educadores. Este desafio constitui-se para compreender a existência de um passado ainda a ser descoberto e assim poder transmiti-lo às novas gerações. A educação na sociedade de massa reflete o desamparo: faz desaparecer, pouco a pouco, a relação de experiências dos sujeitos com seu passado em um mundo comum. Nessa perspectiva do desamparo, a educação distancia-se de um modo de educar que contemple saberes advindos de laços entre as gerações. Crianças e jovens não encontram seu lugar no mundo, não compreendem o passado do mundo comum. Saberes foram marginalizados na formação educativa dos novos, até serem completamente obscurecidos da memória, pois não puderam ser mais transmitidos. As estórias, legado de imortalidade entre gerações, foram emudecidas. Tal fenômeno, na modernidade, acentuou a crise na educação, porque sem um legado, os seres humanos são desenraizados e tornam-se indivíduos que desconhecem sua história.

Portanto, o perigo de uma educação submissa à conformação de uma sociedade de massas é o apagamento de outros saberes que se vinculam a uma compreensão ética e política de mundo comum. Com o arrefecimento da compreensão ética e política das experiências humanas, na condição da pluralidade, as estórias que poderiam ser contadas às crianças e aos jovens são obliteradas da formação educacional. Assim, o sentido comum da educação esvazia-se. Neste contexto de desamparo, em que o passado do mundo comum encontra-se em fragmentos, permanece a questão: a educação ainda poderia funcionar como ponte entre as gerações, no sentido de vincular as gerações anteriores com as novas, reconciliando-as?

Educação e reconciliação

A compreensão do mundo comum, plural e diverso, constituído por gerações passadas constitui uma ponte para uma educação reconciliadora entre as novas gerações e o passado. Apesar da crise na educação, oriunda do mundo em desamparo, o exercício do educar resiste ao esquecimento do passado. Ao se contar estórias sobre esse mundo, renovam-se os laços entre as gerações. Assim, o vínculo com o passado se estabelece entre o contar e o compreender criando possibilidades de reconciliação, isto é, dos novos sentirem-se pertencentes ao mundo. Acerca desse exercício da compreensão que conduz à reconciliação com o mundo, pensa Arendt (2008, p. 39):

A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre estranho, em sua inconfundível singularidade. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte. Se é verdade que o surgimento dos governos totalitários é o acontecimento central do nosso mundo, ao compreendermos o totalitarismo não estaremos perdendo coisa alguma, mas, antes, reconciliando-nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis.

A reconciliação é um estreitamento no tempo, das relações humanas com o mundo, que teve os fios da tradição cortados. Hannah Arendt (2011, p. 41) não pretendeu “reatar o fio rompido da tradição, ou inventar algum expediente de última hora para preencher a lacuna entre o passado e o futuro”. Apesar do rompimento dos fios da tradição, as estórias ainda guardam os resquícios do passado, memória singular de cada geração, que compõe, por atos e palavras, esse solo comum compartilhado entre as gerações. Ao se tornar contadora de estórias, uma nova geração tenta compreender o passado, sem pretender reatar fios da tradição. Ao contar estórias, as gerações novas podem se reconciliar com o mundo, ouvindo, sentido e compreendendo as experiências humanas transmitidas no tempo. Segundo lembra Aguiar (2001, p. 224):

A memória recuperada pelo *storyteller* não está relacionada à transmissão de uma tradição, mas à comunicação entre gerações. Assim, verifica-se uma reconciliação efetiva dos homens com suas experiências. Sem isso, o homem permanece heterogêneo, apenas se comportando, repetindo o passado.

Assim, quando as crianças e jovens, que guardam a potencialidade singular de sua geração, são introduzidos nesse solo comum, há sempre uma aposta sobre a possibilidade de reconciliação, isto é, de compreender o

passado e suas experiências humanas. Reconciliar, ao contar e ouvir estórias, não é repetir as experiências do passado, mas abrir os caminhos para um pensamento autônomo e para o exercício do juízo crítico sobre os acontecimentos no mundo (AGUIAR, 2001, p. 224). “O passado é lição para se meditar, não para se reproduzir”, lembra Mário de Andrade (2013, p.74) no poema “Prefácio interessantíssimo” do livro *Paulicéia desvairada*. Assim, os novos podem se reconhecer pertencentes a uma história: compreender o passado, a medida que pensam sobre eventos como o totalitarismo, as guerras, a escravidão, além das revoluções, potencialidades de renovar o mundo. Segundo Arendt (2016c, p. 12):

Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós — sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela — qualquer que seja.

Rememorar a história é cuidar do mundo, em todo o seu sentido humanamente possível. As estórias, modo de pensar as experiências humanas do passado, são fundamentais para que as crianças e os jovens possam conhecer os acontecimentos do mundo moderno. Mesmo que o futuro seja imprevisível, é necessário estabelecer uma compreensão de quem se é, encontrando-se com o próprio passado, sem isso, o que se pode esperar é a desertificação do mundo e o desamparo humano. Pensar a educação dos novos, não significa dizer que a educação tenha seus olhos voltados ao passado no intento de reproduzi-lo, mas voltados para a compreensão das experiências humanas acontecidas, que alcançam o sentido humano quando são contadas por estórias de geração a geração. Nessa perspectiva arendtiana, perde-se o sentido humano da herança cultural comum, quando crianças e jovens são expulsos de um passado de experiências pela falta de responsabilidade com o mundo, impedindo que novos possam chamá-lo de casa. Se expulsas, as crianças e os jovens acabam por também experimentar um sentimento de hostilidade e uma sensação, em certa medida, semelhante ao que foi vivenciado pelas *displaced persons*, apátridas, refugiados e pelas pessoas que foram expulsas do seu lar durante a ascensão de regimes totalitários. Nesse sentido, assevera Celso Lafer (2015, p. 202):

O drama dos apátridas proposto pela análise arendtiana não é, portanto, apenas o de terem, enquanto apátridas, perdido sua casa, vale dizer, o tecido social em que nasceram e no qual estabeleceram um lugar no mundo. Esta calamidade não é nova, o novo foi a impossibilidade de encontrar uma nova casa — um novo tecido social.

Expulsar os novos de pertencer ao mundo impossibilita a criação potencial de renovar esse mesmo mundo. Algo semelhante ocorreu, resguardadas as proporções, quando regimes totalitários destruíram qualquer potencialidade de criação de um novo lar, pelas pessoas que foram expulsas de suas casas. Ainda é possível pensar as experiências do passado mesmo sem a segurança de um “corrimão”. Essa metáfora utilizada por Arendt (2010, p.136) tenta compreender a perda de linhas de orientação pela tradição. Quando a educação apresenta aos novos o mundo culturalmente herdado, há uma abertura para a permanente reconciliação com o passado, possibilitando a esperança do surgimento do novo. Assim lembra Almeida (2011, p. 199):

Reconciliar-se com o mundo não é aceitar nem conformar-se com o que passou, mas significa que temos de entrar em acordo com este espaço comum do qual dependemos e que depende de nós. Talvez haja coisas que não podemos perdoar, mas elas não devem, em princípio, nos fazer abrir mão da possibilidade de criar e preservar o lugar da convivência. Pensando-o podemos atribuir-lhe algum sentido. É a tentativa de compreender os acontecimentos no mundo que nos ajuda a lidar com o ocorrido de modo que não destrua a possibilidade de continuarmos convivendo.

A educação tem como essência o reconhecimento de que todos os seres humanos possuem, antes de mais nada, o seu direito, que deve ser garantido, de pertencer ao *espaço-entre*, o mundo humano plural. A tarefa da educação é acolher a singularidade presente em cada ser novo, que aqui aporte neste mundo, ainda como estrangeiro, mas que pela sua introdução no mundo, possa se sentir herdeiro desse espaço de convivência comum. Assim é uma educação que traga o sentimento de pertença para que as crianças e jovens possam se sentir em casa. Uma educação plena que possa ser entendida como o cuidado e a reponsabilidade que uma geração mais velha possui com a geração mais nova em contar estórias de experiências humanas passadas de um mundo comum. Conforme escreve Almeida (2016, p. 118):

[...] a escola familiariza os mais novos com as tradições públicas, ou seja, com aqueles conhecimentos, linguagens, histórias e princípios que são tão valiosos que desejamos mantê-los vivos e dos quais os mais novos poderão se apropriar. Os alunos evidentemente não chegam à escola como uma tabula rasa. Eles vêm alimentados por suas vivências familiares, sociais, religiosas e, cada vez mais, pelos meios de comunicação de massa. Certamente conhecem o Mickey, mas talvez não saibam quem foi Zumbi dos Palmares. Provavelmente a igualdade de direitos de homens e mulheres, negros e brancos, ricos e pobres não faça parte da vivência cotidiana do aluno e talvez nem da dos professores, mas a escola deve oferecer a oportunidade de conhecer os acontecimentos históricos que foram fundantes para que esse princípio, hoje, seja um dos pilares de nossa constituição. Que

experiências de desigualdade, de igualdade ou de luta por ela fazem parte de nossa história? Os alunos também têm direito de conhecer e apreciar as nossas tradições artísticas, filosóficas, religiosas, políticas e científicas, que certamente são mais abrangentes e mais ricas do que aquilo que já conhecem.

Na escola, na perspectiva arendtiana, a educação avança na introdução das crianças e dos jovens nesse mundo culturalmente herdado, sempre com a possibilidade de que os novos busquem pensar e compreender os eventos passados, que são contados, na memória dos mais antigos, nos livros, nas obras de arte: o teorema de Pitágoras, a teoria da evolução, a Revolução Francesa, a Inconfidência Mineira. Cada acontecimento possui uma estória, ou estórias, que quando são contadas aos jovens, os aproximam do mundo comum, no sentimento de pertencimento a uma cultura herdada. Mesmo que o mundo esteja sem um corrimão seguro, a educação não pode se furtar do exercício do pensamento na busca por compreender os acontecimentos, como uma forma de reconciliar com um mundo “fora dos eixos”. Lembra Almeida (2011, p. 201):

Assim, pensar é lembrar e buscar a reconciliação. Por meio dele aceitamos que este mundo, que está “fora dos eixos”, é nosso e que, portanto, somos responsáveis não só por salvar nossa pele, mas também por cuidar do mundo, isto é, por consertá-lo e renová-lo. Nessa perspectiva, o *pensar que reconcilia e o agir que transforma estão fundamentalmente inter-relacionados*, não como se houvesse umnexo de causa e efeito entre eles ou se tratasse da realização de um plano, mas por estabelecerem uma relação de sentido.

A escola é um espaço de encontros, onde a reconciliação também surge, na medida em que as crianças e os jovens podem compreender o mundo. Na escola, elas são acolhidas em uma casa antiga, que possui uma história, tendo a sua potencial singularidade cuidada por uma geração mais velha, os professores. Assim, dá-se a compreensão que há uma história no palco público de realizações comuns, dada pela atividade humana da ação, por feitos e palavras, recobrados pela memória, em estórias. Mesmo com os argumentos de Arendt, acerca da distinção rigorosa entre educação e política pode-se a partir de seu pensamento refletir sobre a importância do movimento das ocupações dos jovens nas escolas brasileiras ocorridas no ano de 2016 (PIAUI, 2016), como momento de ação no espaço da educação. Naquele ano, os jovens, de modo autônomo, tiveram a coragem de assumir uma posição legítima contra decisões acodadas de uma política governamental sobre a educação, em protesto contra o Projeto de Emenda Constitucional n.º 241/2016 (que limita gastos com a educação pública)⁵ e, também, contra a reforma do Ensino Médio (que, entre outras questões, retirou a obrigatoriedade do ensino de Filosofia e Sociologia). Trata-

⁵ No entanto, tais atos normativos, que subordinam a educação ao poder econômico que tomou o Brasil, foram sancionadas após pactos entre parte dos cargos de mando no governo.

se de pensar este exemplo, entre outros, em que a ação dos estudantes configura um momento significativo na transição para a vida adulta, iniciando sua entrada no mundo público. O movimento das ocupações dos jovens nas escolas constituiu processo formativo, que favoreceu a compreensão do mundo no qual estão inseridos. Nesse contexto, ousa-se pensar que a ação política, em discussões, pode nascer em espaços escolares entre os jovens e extrapolar a relação pedagógica entre professor e alunos que é característica da sala de aula.

Na perspectiva arendtiana, na escola dá-se a entrada da criança em uma herança cultural mais ampla e diversa, narrada pelo professor, o representante do mundo (ARENDDT, 2011, p. 239), que tem a autoridade em cuidar e proteger o passado de um mundo herdado, trazendo o passado ao presente por meio de narrativas. O professor assemelha-se aos grandes contadores de estória, “aquele que diz o que é [...] sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível” (ARENDDT, 2011, p. 323). Acerca do ato de narrar e dos sentidos humanamente possíveis na educação, lembra Almeida (2011, p. 212):

Para a educação, a impossibilidade de “dizer o sentido”, uma vez por todas, significa, por um lado, que não podemos simplesmente informar os alunos a respeito do sentido de algo. Apenas podemos apostar que, ao entrarem em contato com nossa forma de pensar o mundo e nossa tentativa de encontrar um sentido nas histórias do passado, eles se sintam impelidos a pensar o mundo à sua maneira. Por outro lado, introduzir os novos no mundo é, em grande parte, introduzi-los à memória da comunidade, mesmo que não haja uma memória única e reconhecida por todos, mas apenas fragmentos.

Na escola, quando o professor se torna o contador de estórias sobre o mundo, ele introduz os estudantes na história de um mundo humano. Com as estórias contadas, laços são criados entre as gerações. Nesse espaço, a educação acontece pela convivência das crianças e dos jovens com as palavras e feitos de gerações passadas, conforme expressa Arendt (2011, p. 239): “Face à criança o professor é o representante de todos os adultos, mostrando os detalhes e dizendo: – Isso é o nosso mundo.” O professor assume a posição de um contador de estórias, *storyteller*, na educação, quando conta as experiências do mundo humano para os estudantes. A introdução no mundo comum se faz quando as crianças e jovens podem dar um sentido ou não a cada estória, ao compreender os atos realizados pelas gerações anteriores e ao pensar na escolha de com quem se quer construir o mundo junto aos outros. Sobre o contador de estórias, lembra Aguiar:

O *storyteller* convida o ouvinte ou leitor a penetrar nas várias facetas de um acontecimento, deixa livre, não fecha. Cabe ao ouvinte/leitor tomar a decisão quanto à

posição que adotar. Como o pensamento, a narração não é retilínea e convida cada um a recontar a história. Aliás, Arendt sempre dizia que cada geração tem que recontar o passado. Da mesma forma é o pensamento. Pensar para Arendt não se trata de uma herdade, é um processo sem fim, remete a um repensar (AGUIAR, 2001, p. 219).

O professor conta estórias de um mundo herdado de gerações antepassadas, a sua narrativa ultrapassa os limites do tempo para que as crianças e jovens também possam se sentir originários deste mundo comum e futuros criadores. Porém tudo isso depende da responsabilidade com o mundo e o cuidado com a chegada dos novos.

Para Hannah Arendt (2011, p. 223, tradução modificada) “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres humanos nascem *no* mundo”. A natalidade é um fato ou uma condição, dada com a chegada dos novos seres humanos no mundo. A intrínseca relação entre o sentido da natalidade e a educação se dá por conta do mundo possuir um passado e uma história, aos quais somos apresentados através da educação. Essa herança, que está na memória das antigas gerações, é representada por meio de estórias, feitos e palavras, no mundo, contados às crianças e aos jovens. A natalidade (2011, p. 247) é “o fato de todos nós virmos ao mundo ao nascermos e de ser o mundo constantemente renovado mediante o nascimento”. Com a natalidade, os seres humanos não apenas nascem biologicamente em um mundo, mas pertencem a uma herança cultural. A natalidade, essência da educação, é um fenômeno especial, cujo acontecimento tem significado amplo, inserindo os seres humanos na durabilidade do próprio mundo comum. Para Arendt (2016b, p. 39), “são do mundo e não apenas estamos nele”. Assim quando os jovens se tornam adultos, eles podem vir a ser capazes de deixar sua marca nesse campo plural de realizações comuns. Não há uma garantia para o aparecimento de um novo começo, que é sempre imprevisível, ao passo que, quando na escola os estudantes podem ouvir, compreender e pensar sobre “o próprio fato da memorável continuidade desses começos em que uma sequência de gerações garante uma história que nunca pode acabar, por ser a história dos seres cuja a essência é começar” (ARENDR, 2006, p. 52).

Em razão disso, uma educação que padece de ausência de sentido, de memória, de laços entre as gerações, afasta-se da compreensão da existência de um mundo comum e da possibilidade de um novo começo, que está em cada ser humano. Desamparado, em um mundo deserto, o ser humano torna-se incapaz de falar e agir, pois não se reconhece; não tem uma identidade; não se sente pertencente ao mundo.

A reconciliação na educação é modo pelo qual se pode compreender que há um mundo plural, que as gerações compartilham. Os seres humanos, através da reconciliação,

podem conceber a existência de um mundo no tempo. Mundo que passa de mão para mão entre as gerações, pois cada uma delas pode representar um novo começo, criando ou tentando dar continuidade ou mesmo interrompendo as palavras e ações da precedente, mas nunca deixando de contar as experiências humanas sucedidas às próximas gerações. Sobre os assuntos humanos, que acontecem no espaço plural, não há controle absoluto, daí a potencialidade de um novo começo e sua imprevisibilidade. A reconciliação não é aceitar resignadamente a imprevisibilidade, mas compreender que todo acontecimento no mundo humano carece de um sentido. As experiências humanas, contadas pelos professores aos estudantes, geração em acolhimento, cortam o tempo entre as gerações.

A educação sem pertencimento, sem compreensão da existência da história, sem reconhecimento da luta das gerações anteriores, apresenta-se como modelo no qual não se pensa a política, nem a ação, nem a liberdade. Nesse panorama de desamparo, aqueles que governam por meio da força, manipulam as leis, tendem a reformar a educação, em atenção aos interesses privados, não públicos. Assim, essas ações de Estado sobre a educação anulam a capacidade de compreender o mundo e a potencialidade da liberdade, de agir e do surgimento de um novo começo. O que afasta a potência significativa da educação, que se dá pelo cuidado com o acolhimento das crianças e dos jovens na apresentação do passado. Definitivamente, tal concepção de educação perpetua os resquícios de uma sociedade elitista, como se constituiu historicamente a sociedade brasileira. Ter o direito a qualquer direito prescrevia uma situação de privilégios. Na passagem do século XIX ao século XX, por exemplo, o Estado brasileiro negligenciou a educação para mulheres e homens, em sua maioria de origem negra, outrora escravizados, agora ditos “livres”, marginalizados na cidade. Considerados cidadãos de segunda categoria, não podiam votar, devido à legislação, decorrente do analfabetismo. Sem o acesso à educação escolar, sem possibilidade de efetivar a voz e a ação sobre o mundo, as pessoas negras ainda hoje lutam por direitos. Segundo Albuquerque e Fraga (2006, p. 197), no livro *Uma história do negro no Brasil*:

Para os ex-escravos e para as demais camadas da população negra, a abolição não representou apenas o fim do cativeiro. Para eles a abolição deveria ter como consequência também o acesso à terra, à educação e aos mesmos direitos de cidadania que gozava a população branca. Na ausência de qualquer iniciativa séria por parte do governo para garantir um futuro digno aos negros brasileiros após o dia 13 de maio, um grupo de libertos da região de Vassouras, no Rio de Janeiro, endereçou uma carta a Rui Barbosa, então figura importante da política nacional. Na carta, eles reivindicavam que os filhos dos libertos tivessem acesso à educação.

A narrativa do escritor brasileiro Lima Barreto no conto “O Moleque” (2008) demonstra, de modo contundente, os efeitos da ausência da educação para a população negra, na realidade da construção político e social brasileira. Nesse contexto, o enredo da estória de Lima Barreto, mostra como, após séculos de escravidão no Brasil, um dos últimos países do Ocidente a abolir o regime escravocrata, consolidou-se o processo de marginalização da maior parte da população negra, alijada dos direitos fundamentais, entre os quais a educação. Lima Barreto conta a estória de uma mulher negra, entre muitas, que cria seu filho sozinho, lavando roupa. Escreve Lima Barreto (2008, p. 25):

A mãe tinha vontade de pô-lo no colégio; ela sentia a necessidade disso todas as vezes que era obrigada a somar os réis. Não sabendo ler, escrever e contar, tinha que pedir a ‘seu’ Frederico, aquele ‘branco’ que fora colega de seu marido. Mas, pondo-o no colégio, quem havia de levar-lhe e trazer-lhe a roupa?

O preconceito tem cor, classe social e gênero. Na República brasileira, a exclusão do acesso à educação escolar ainda é uma das piores faces da sociedade. Na dicotomia social e política, trabalha para sobreviver e só estuda aquele que tem condições materiais. A existência de exceções é caracterizada pelo mérito individual de cada um. Nessa perspectiva, a educação salvaria homens pobres e negros do inexorável destino que a eles está condicionado. Atualmente, o braço armado do estado brasileiro adentra comunidades da periferia e favelas no Brasil, com alegação de “pacificação”; invade escolas com armas de grosso calibre; aborda e revista estudantes, crianças e jovens, e suas mães, após um dia de aula, no trajeto de casa. Ações de Estado banalizam a violência no cotidiano das novas gerações; normalizam a ideia de que essas crianças, pobres e negras, presas fáceis, quando adultas, sejam jogadas no sistema carcerário e burocrático da justiça, tratadas como delinquentes, ou destinadas a trabalhos que não têm seu reconhecimento merecido, como domésticas e serviços gerais — sujeitos atacados por setores da elite, quando têm minimamente reconhecidos seus direitos. Tal visão de mundo, pauta-se em uma lógica argumentativa perversa, com a qual as crianças e os jovens devem lidar diariamente, pois o Estado os trata desde cedo como uma ameaça ao patrimônio daqueles que não vivem em comunidades de periferia.

Considerações finais

Pensar a educação que introduza as crianças e jovens no mundo comum, busca reconciliar-se com a história desse mundo, que é muito mais antigo e constituir novas formas de se compreender o passado, a fim de encontrar os testemunhos dos feitos e palavras nas ações humanas

realizadas no mundo. Os frágeis assuntos humanos se não convertidos em estórias podem recair no esquecimento, numa herança sem testamento. Encarar a educação como um território de relacionamento entre as gerações, a fim de que os novos também possam se reconhecer no mundo não é uma garantia, mas uma aposta de que um testamento possa ser lido e ouvido por outras gerações.

Os jovens possuem maturidade para compreender os acontecimentos do mundo que os cercam, pois desde cedo fazem parte de uma sociedade excludente com preconceitos e discriminação. Nesse sentido, a escola através da educação que tem como potência a conservação do legado cultural, não pode deixar de contar as estórias das gerações passadas. A escola deve ser um espaço de compartilhamento entre os diferentes para que os estudantes possam conhecer e assim compreender o mundo do qual fazem parte.

A escola pode favorecer a superação do preconceito, na medida em que discute questões como a discriminação devido às diferenças entre as pessoas: cor de sua pele, condição física, gênero, sexualidade, religião, cultura etc. Assim, a educação objetiva o reconhecimento de que todos ocupam o mesmo mundo, que é comum, o qual os jovens precisam compreender, para com ele se reconciliar.

Referências

AGUIAR, O. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

ALBUQUERQUE, W. R.; FRAGA, W. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006

ALMEIDA, V. S. *Educação em Hannah Arendt: Entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

ALMEIDA, V. S. Uma leitura do ensaio “A crise na educação” de Hannah Arendt. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*. São Paulo: SESC São Paulo. 2016.

ANDRADE, M. *Poesias Completas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

ARENDT, H. *A condição humana*. 13 ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a.

ARENDT, H. *A vida do espírito*. Tradução Abranches Almeida e Martins. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARENDDT, H. Sobre Hannah Arendt. *Revista Inquietude*, vol. 1, nº 2, p. 123-163, ago/dez, 2010.

ARENDDT, H. *A Dignidade na política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.

ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. - São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016c.

BARRETO, Lima. *Vida e Morte de M. J. de Sá Gonzaga*. São Paulo, Revista do Brasil, 1919.

BARRETO, Lima. *Histórias e Sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, J. S. F. *Reflexões sobre a educação, formação e esfera pública*. Porto Alegre: Penso, 2013.

CORREIA, A. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

LAFER, C. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v.21, n. 60, p.289-304, 2007.

LEFORT, C. Formação e autoridade: a educação humanista. In: *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

MAGALHÃES, T. C. Ação, Linguagem e Poder: Uma leitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano (org). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

REVISTA PIAUÍ, *Escola Partida*. Tiago Coelho. Disponível em: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/escola-partida/> acesso em: 12/12/2017.

RABELAIS, F. *Gargântua e Pantagruel*. Tradução de David Jardim. Rio de Janeiro: Itatiaia, 2003.

relacionado, necessariamente, com o tipo de droga, mas sim com a forma pela qual as pessoas as consomem⁹.

Tal projeto realiza um conjunto de intervenções junto aos professores das escolas, seus estudantes, e a comunidade local, pois o processo metodológico do Projeto Girassol foi desenvolvido pensando na peculiaridade de cada grupo envolvido. A ação com os professores possui um caráter formativo e informativo. Já com os estudantes a intenção é construir espaços dialógicos onde seja plausível a criação de possibilidades de produção e ressignificação dos saberes a partir das experiências dos partícipes. Há, ainda, a ação com a comunidade em que são discutidas as opiniões, assim como são transmitidas informações gerais sobre os temas trabalhados no projeto.

A metodologia baseou-se na revisão bibliográfica e estudo de caso. A escolha pelo estudo de caso se deu pois ele possibilita compreender a situação em sua totalidade, permitindo “identificar e analisar a multiplicidade de dimensões que envolvem o caso e, de maneira engenhosa, descrever, discutir e analisar a complexidade de um caso concreto, construindo uma teoria que possa explicá-lo e prevê-lo” (MARTINS, 2008, p. 9). A coleta de dados do estudo de caso ocorreu por meio da pesquisa documental.

Por fim, procedeu-se à análise de dados a partir da análise qualitativa, um processo metodológico de caráter exploratório que visa o aprofundamento da compreensão de determinado grupo, consistindo em compreender a qualidade esperada do objeto de estudo, comparando-a com a qualidade observada com um padrão preestabelecido. A análise qualitativa usou como método a covariação, cruzando-se as informações que foram divididas em três grandes categorias de fatores: a teoria que funda a pesquisa, os dados obtidos e as percepções dos pesquisadores. “O cruzamento é feito, antes, em cada um dos vértices, ou seja, cruzam-se dados entre si, descobrem-se aqueles que predominam e, após, são relacionados com o marco teórico” (DIAS; GUSTIN, 2014, p. 94).

Utilizou-se como marco teórico a analítica do poder desenvolvida por Michel Foucault, identificando como as relações polimorfos de poder permitem a reprodução de discursos. Para o autor, discursos são:

[...] um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regras de funcionamento comuns. Essas regras não são somente linguísticas ou formais, mas reproduzem um certo número de cisões historicamente determinada (por exemplo, a grande separação entre razão/desrazão): a "ordem do discurso" própria a um período particular possui, portanto, uma função normativa e reguladora e coloca em funcionamento mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas (REVEL, 2005, p. 37).

9. As informações encontram-se presentes no Plano de Ações - Projeto Girassol, do ano de 2016.

Dessa forma, os discursos totalizantes que são responsáveis por legitimar políticas racistas de “deixar morrer” que, nada mais são, do que uma forma de legitimação do genocídio de uma parcela da sociedade, através de políticas públicas voltadas para a criminalização e perpetuação de uma série de violências sobre a população negra brasileira.

Em seguida, foi desenvolvido o problema da pesquisa, que consiste em pesquisar a existência de discursos proibicionistas no Projeto Girassol que legitimam políticas de deixar morrer. E com isso, compreender, se e como, ocorrem as manifestações dos discursos racistas nas ações do projeto girassol na medida que o discurso de racista legitima a demonização de condutas consideradas como desviantes e também criminaliza características étnicas e culturais da população negra e da periferia, contribuindo para a perpetuação de políticas de deixar morrer. Acredita-se que esses discursos estão presentes e que eles reforçam os discursos racistas que perpetuam a política de deixar morrer.

A partir do problema e hipótese definidos, foi possível direcionar o olhar na análise do estudo de caso, tendo sido realizada a primeira visita a campo no dia 17 de maio de 2017, em que o objetivo seria conhecer os técnicos do projeto, entender melhor as particularidades e objetivos de cada um deles, traçar a agenda de atividades para o segundo semestre de 2017 e recolher informações sobre os frutos colhidos no desenvolvimento do Projeto Girassol no ano anterior, ou seja, 2016. Nestas visitas, foram coletados materiais produzidos pelos estudantes do projeto, bem como documentos como o Plano de Ações do Projeto Girassol que foram elaborados por seus idealizadores.

Além disso, em visita de campo às oficinas do projeto, foram realizadas intervenções pelas pesquisadoras na modalidade da observação participante. A partir das opiniões que eram apresentadas pelos estudantes acerca dos assuntos abordados pelo projeto, as pesquisadoras realizavam questionamentos, objetivando compreender melhor as opiniões de cada estudante e os discursos que ali eram reproduzidos.

Os resultados desta reunião foram compilados no *Relatório de Visitas de Campo*, juntamente com as cópias dos documentos de conclusão do Projeto Girassol no ano de 2016 e 2017, e cópias do material produzido pelos estudantes durante o ano de 2017. Portanto, para a análise do discurso foram utilizadas as informações recolhidas na visita de campo e nos documentos de conclusão de projeto.

A legitimação do discurso conforme a analítica do poder

A analítica do poder de Michel Foucault possibilita compreender como as relações de poder são criadas, formadas e reforçadas por discursos que institucionalizam uma série de opressões presentes nas sociedades atuais. Discurso consiste em

um conjunto limitado de enunciados oriundos de um mesmo sistema de formação que irão dizer sobre determinado objeto; assim temos o discurso psiquiátrico, o discurso econômico e etc. Tais discursos atuarão na produção de saberes, estabelecendo formas de sujeição e controle e acabando por influenciar nas relações de poder que, para Foucault, deve ser entendida como relações polimorfas, em que todos os sujeitos podem exercer o poder, em certa medida. Neste sentido, o poder deve ser visto a partir de suas extremidades, de suas formas mais capilares. Considerando estas ideias, o poder atua como formador das individualidades, em que as pessoas são tanto receptoras quanto emissoras do poder.

Assim como abordado na obra *Em Defesa da Sociedade*, a presente pesquisa analisa a institucionalização de práticas racistas, culminando em séries de políticas estatais que de forma despercebida e velada objetivam o extermínio de uma parcela da sociedade correspondente à população negra da periferia brasileira.

Apesar das leis e políticas públicas brasileiras serem desenvolvidas perpassando pelo crivo da democracia, como seria possível, através dos olhos de Foucault, a aceitação de práticas estatais racistas? O poder estatal pode ser investido de duas formas: a negativa e a positiva. O poder negativo consiste no exercício do domínio estatal através do uso da força sendo a sua constatação imediata e, muitas vezes, criticada pela população. Por exemplo, visualizamos o poder negativo estatal ao acessarmos a história do Ocidente, quando ainda eram permitidas os açoites em público, os enforcamentos e as caças às bruxas nas fogueiras. Ou então quando observamos a violência policial aplicada aos direitos das pessoas que vivem nas periferias brasileiras.

Porém, de outro modo, o poder também pode apresentar-se na forma positiva, em que há o uso do convencimento, através de técnicas de legitimação, para que a população apoie a reprodução de certos discursos a adoção de certas práticas. Sob o ponto de vista do Estado, o poder positivo não utiliza a força como seu argumento último, mas sim a legitimidade através de argumentos lógicos jurídicos.

Desse modo, é de conhecimento geral que a Constituição da República de 1988 garante a todos os cidadãos o direito à saúde, educação e segurança. Inclusive, ressalta o texto constitucional em seu artigo 5º, caput, que todos e todas são iguais perante a lei, ou seja, as políticas públicas devem destinar-se a todas as pessoas independentemente de critérios pessoais, sendo estes critérios aplicáveis apenas a fim de se sanar desigualdades sociais e atender as necessidades específicas de cada pessoa. Sendo assim, é por óbvio que todas as pessoas devem ter seus direitos constitucionais garantidos, mas o que não revela a nossa Constituição da República é que estes mesmos direitos garantidos são também utilizados para institucionalizar práticas racistas contra determinada parcela da sociedade.

Ou seja, a criminalização do tráfico ilícito de entorpecentes é fundamentada em uma legislação que se adequa a preceitos constitucionais e, consequentemente, uma série de práticas violentas estatais aplicadas pela política de guerra às drogas são aceitas, pois constituem parte deste poder positivo estatal. E tais práticas são possíveis pois têm tal legitimação legal, mas, também, são fundamentadas por discursos que circulam e reforçam as relações de poder.

Os discursos que influenciam a prática de políticas de dominação seriam os chamados, por Michel Foucault (2005), de *discursos totalizantes*, considerados como os discursos oficiais, dotados de cientificidade, que acabam por desqualificar os chamados *saberes sujeitados* que são os saberes históricos, locais e particulares. Neste sentido, os discursos que legitimam as políticas proibicionistas de guerra às drogas são considerados os saberes oficiais, de modo que se revestem de um caráter científico, aniquilando quaisquer discursos que queiram deslegitimar esta política. Alguns destes discursos foram observados nas dinâmicas do Projeto Girassol e serão analisados no capítulo subsequente, para que possamos compreender em que medida eles influenciam nas produções de saberes dentro do projeto e reforçam instituições.

Ou seja, se estes discursos reforçam tais práticas de dominação, eles também são responsáveis por promover o que Foucault chama, nas aulas dos dias 21 e 28 de Janeiro de 1976 (2006), de *Luta de Raças*, que culminará no *Racismo de Estado*. Em um primeiro momento, o autor aponta que o *discurso da luta de raças* é:

[...] o discurso de um combate que deve ser travado não entre duas raças, mas a partir de uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que estão fora dessa norma, contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico. (FOUCAULT, 2006, p. 72).

E é neste discurso de superioridade que há a definição da história oficial e vigente, que definirá, através de critérios biológicos, quais serão os sujeitos favorecidos pelas instituições, pelas leis e pelo direito. E, neste ponto, observa-se uma polarização através da *Luta de Raças* em que há um embate do discurso histórico vigente e dos discursos subjugados. Ou seja, se antes a considerada como *super-raça* deveria dividir território com a considerada *raça inferior*, agora esta é removida aos guetos por aquela. Se antes a história e as leis eram contadas e escritas por ambas, agora a super-raça é detentora da história oficial, formulada pelos discursos oficiais. E deste contexto surge a ruptura, a tentativa de insurgência da raça subjugada através do discurso da *contra-história*. Ela é o discurso daqueles que são marginalizados pela história oficial, é a tentativa de resistência, de luta e de existência.

Ela [a contra-história] vai ser o discurso daqueles que não têm a glória, ou daqueles que a perderam e se encontram agora [...] na obscuridade do silêncio. Isso faz com que esse discurso [...] vá ser uma tomada de palavra irruptiva, um apelo: “Não temos, atrás de nós, continuidade; não temos, atrás de nós, a grande e gloriosa genealogia em que a lei e o poder se mostram em sua força e seu brilho. Saímos da sombra, não tínhamos direitos e não tínhamos glória, e é precisamente por isso que tomamos a palavra e começamos a contar a nossa história”. (FOUCAULT, 2005, p. 82).

Foucault (2005) entende que é desta disputa de discursos que surge o racismo propriamente dito caracterizado pela substituição da ideia de luta de raças pela ideia de pureza de raças. O critério utilizado é o biológico, em que há a diferenciação das espécies, seleção do mais forte e manutenção das raças mais adaptadas. Veja só se este não é um discurso tanto quanto darwinista, que justifica os mecanismos de dominação através de critérios científico-biológicos, naturalizando políticas criadas com o objetivo de aniquilar aquele denominado inimigo da sociedade. Se antes a sociedade era binária, ou seja, coexistiam duas raças, duas histórias que se enfrentavam, agora ela será biologicamente monista e quaisquer elementos heterogêneos que causam desconforto à homogeneidade deverão ser aniquilados.

E é neste contexto que Foucault compreende o surgimento do Racismo de Estado que passa a ser um instrumento de proteção da integridade e superioridade de uma raça contra a outra.

A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça, como uma alternativa e uma barragem para o apelo revolucionário, que deriva, ele próprio, desse velho discurso das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas. (FOUCAULT, 2005, p.96).

[...] momento em que se constituiu o racismo de Estado, no momento em que o Estado teve de aparecer, de funcionar e de se mostrar como o que assegura a integridade e a pureza da raça, contra a raça ou as raças que o infiltram, que introduzem em seu corpo elementos nocivos e que é preciso, conseqüentemente, expulsar por razões que são de ordem política e biológica ao mesmo tempo. (FOUCAULT, 2005, p. 101).

Instrumento de proteção este que irá desenvolver políticas públicas justificadas através de um sistema jurídico e que, muitas vezes, não precisa apoiar-se no poder negativo para obter seus efeitos, mas sim através do poder positivo, valendo-se das políticas de *fazer viver* e *deixar morrer*. Em sua análise do poder, Foucault percebe que o racismo de estado institucionaliza práticas de *fazer viver* destinadas ao desenvolvimento de uma parcela da sociedade. Ou seja, à super-raça são garantidas políticas que possibilitarão o seu desenvolvimento, a sua vida, tais como saúde, educação, lazer

e segurança e, em contraposição, por meio dos dispositivos de controle, normalização e disciplina, à raça subjugada são negadas estas políticas de fazer viver, em que seu objetivo último é dificultar a sobrevivência desta população.

Neste sentido, junto à tecnologia disciplinar do trabalho centrada no corpo individual dos sujeitos e que utiliza os mecanismos de seleção, normalização, hierarquização e centralização dos saberes, surge uma nova tecnologia denominada *biopolítica*. Ela não atuaria mais sobre os corpos individuais, mas sim sobre uma multiplicidade de pessoas afetada pelos processos biológicos. A biopolítica atua sobre os processos de natalidade, longevidade, mortalidade, constituindo-se como forma de controle da população ou, como diz Foucault (2006), como uma previdência. Vale salientar que ambas as tecnologias são articuladas, sendo que as disciplinas também intervêm na esfera do Estado e, desta articulação, pode-se compreender a sociedade de normalização.

A biopolítica lida com a população como problema político e científico, na medida em que entende que esses fenômenos têm natureza coletiva e devem ser analisados de forma massificada. Ela vai se dirigir a uma população como um todo, aplicando-se mecanismos muito diferentes das técnicas de poder disciplinares, quais sejam as estimativas, previsões, estatísticas e medidas globais, sendo aplicadas técnicas que busquem interferir nos fatores biológicos da existência humana, como baixar a morbidade, estender a vida, estimular a natalidade. Ou seja, a biopolítica, mediante mecanismos globais, busca influenciar sobre a vida, através dos processos biológicos do homem-espécie, assegurando sobre eles uma regulamentação (e não uma disciplina em si mesma de controle sobre os corpos). Desse poder de regulamentação faz-se viver e deixa-se morrer.

O que irá diferenciar quais coletividades serão alvos das políticas de *fazer viver* e quais serão alvos das de *deixar morrer*, de acordo com Foucault (2005), será o racismo. O racismo é responsável por identificar aquele que será o inimigo político na medida em que o discurso elaborado afirma que para a sobrevivência da super-raça é necessário que o inimigo morra. Assim, o racismo surge como forma de justificação de políticas públicas que permitem a morte daquele inimigo político. “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 2005, p. 306). Seja esse assassinio o direto (poder negativo) ou o indireto (poder positivo), como o fato de expor à morte, de expor a riscos que diminuam a longevidade, a morte política, a expulsão, a rejeição, a marginalização dos sujeitos, etc.

Os discursos observados no Projeto Girassol

Durante o ano de 2017, foi realizada uma série de visitas de campo à oficina do Projeto Girassol, com os objetivos de conhecer melhor a filosofia do projeto, recolher depoimentos dos aplicadores, tais como os professores e diretores das escolas, recolher materiais desenvolvidos pelos estudantes e assistir às oficinas através da observação participante. No dia 17 de maio de 2017, realizamos visita a campo e recolhemos uma série de trabalhos produzidos pelos estudantes durante o projeto no ano anterior que nos mostrou a existência de alguns discursos comuns à ótica proibicionista.

O primeiro discurso observado é o da *ideologia da diferenciação* que se apresenta como relevante na seguinte passagem de uma paródia produzida por um estudante que afirma que pessoas saudáveis, inteligentes e conscientes são aquelas que não utilizam drogas, diferentemente dos usuários que começaram a utilizar estas substâncias por inocência e falta de consciência e que, portanto, viraram pessoas doentes, “malandras”.

“Inconsciente um menino inocente fumando tão carente resolveu consumir, inconsciente se envolveu com uma tropa ficou um malandro (...). Saudavelmente um guri inteligente obedeceu agente parou de consumir”.¹⁰

O discurso da *ideologia da diferenciação*, oriunda do modelo médico-sanitário-jurídico, que surge como um instrumento totalizante de repressão, realizando, assim, uma distinção maniqueísta entre os cidadãos: *homem bom versus homem mau, consumidor versus traficante, doente versus delinquente*. A pessoa consumidora de drogas é vista como um doente, que deve ser tratado pelos órgãos de saúde pública, até mesmo se o seu nível de comprometimento com a substância não for avançado. Já aquele que vende as drogas, tem suas ações criminalizadas, de modo que o estado penal deve ser responsável por “sanar este problema”.

Isto é, sobre os consumidores, recai o discurso médico-psiquiátrico do estereótipo da dependência. Ou seja, todo sujeito que vier a consumir drogas é tratado como uma pessoa que pode desenvolver a dependência ou que já a tenha desenvolvido, sendo este sujeito desprovido de autocontrole e de capacidade de educar-se sobre o consumo de drogas. Já sobre os traficantes - considerados como os culpados pelas mazelas relativas à violência em torno do tráfico de entorpecentes - incide o discurso jurídico penal de que se extrai o estereótipo do criminoso corruptor da moral e da saúde pública (CARVALHO, 2016, p. 54).

Em um segundo momento, foram observados o *discurso higienista de criminalização* e o *discurso da salvação* em que as informações disseminadas objetivam causar temor aos sujeitos sobre a

¹⁰ Paródia da música *Paródia da música* de um aluno V.A.S.D. da sala 9, ano 7, da escola CAIC, durante o Projeto Girassol no ano de 2016. Grafia original do autor. Vide anexo 9.

utilização de drogas, fugindo da realidade ao reafirmar que qualquer pessoa que provar, experimentar, se aproximar de substância ilícitas será infeliz, morrerá ou obterá qualquer outro resultado maléfico decorrente do uso de drogas. Em decorrência desta ideia, este discurso afirma que haverá “bons sujeitos” capazes de “salvar” aqueles que estão se envolvendo com drogas. Observa-se tal discurso nas seguintes passagens:

Se você quiser se dá bem me escute meu amigo/ Se você ir por esse caminho com certeza vai ficar mal/ E depois vai ficar alucinado/ Essa é uma vida que ninguém quer ter.../ Porque eu vou te levar/ Basta só acreditar, nós vamos/ Ter que fugir das drogas (...) / Basta me dar as mãos.

O amigo ta drogado ta oferecendo eu não sou babaca vou sair correndo ele ta drogado ta querendo matar diga não as drogas para não vacilar.

Droga mata, droga vicia, se você insistir pode acabar com a sua família.¹¹

Importante ressaltar que este discurso higienista origina-se na supervalorização do saber médico, comum ao biopoder. Neste sentido, Foucault esclarece:

E vocês compreendem então, nessas condições, por que e como um saber técnico como a medicina, ou melhor, o conjunto constituído por medicina e higiene, vai ser no século XIX um elemento, não o mais importante, mas aquele cuja importância será considerável dado o vínculo que estabelece entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos (isto é, sobre a população e sobre o corpo) e, ao mesmo tempo, na medida em que a medicina vai ser uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprios (FOUCAULT, 2005, p. 302).

Além disso, na visita de campo do dia 22 de setembro de 2017, foi observado um espaço reservado para exposição dos diversos trabalhos produzidos pelos estudantes, na escola Professora Amélia Guimarães. Um destes trabalhos retratava o rosto de um estudante¹², representado como pessoa de pele branca. E, também, retratava o estereótipo de um traficante/usuário de drogas, representado pela pele negra e características e vestimenta comum às dos jovens da periferia, como boné aba reta, *piercing*, barba e tatuagem.

Percebemos aí novamente a reprodução do discurso da ideologia da diferenciação, em que o “bom menino” é aquele que estuda, trabalha e o “mau” é aquele que possui qualquer envolvimento com drogas. Mas, mais do que isso, percebemos que o mecanismo utilizado, de forma inconsciente, para discernir o “bom” do “mau”, foi a cor da pele e características culturais, em que o estudante é representado pelo branco e o traficante/usuário pela pessoa negra.

12. Vide anexo V.

Portanto, é evidente a criminalização do corpo e da cultura do jovem negro da periferia, na medida em que suas características são associadas, de forma recorrente, ao estigma da delinquência. Este estigma contribui para que a população negra seja alvo das políticas proibicionistas racistas de guerra às drogas que, de forma despercebida, ou não, marginalizam e permitem que se mate esta população. O racismo aparece, aí, como forma de cisão, definindo qual coletividade deverá ser submetida às políticas de deixar morrer que, no caso, é a população negra da periferia brasileira.

Conclusão

Observamos o discurso criminalizador e proibicionista legitimado por meio do sistema penal não apresentam sucesso ao que elas propõem, que é controlar a venda e o uso de drogas. Dessa forma, surgem os programas de conscientização sobre o abuso e uso de álcool e outras drogas, pois diferentemente das políticas atuais, elas visam lidar com as questões referentes a drogas respeitando os direitos fundamentais consolidados na nossa Constituição no artigo 5. Entretanto, notamos que muitas das vezes respeitar os direitos básicos não é suficiente para que essas políticas obtenham um discurso diferente do discurso tradicional.

Essa análise pode ser feita através do Projeto Girassol que possui uma proposta informativa e democrática. Nota-se que o mesmo consegue estimular os laços entre os alunos da escola, reforçando o respeito mútuo e a tolerância, mas, apesar disso, e dos esforços realizados pelos aplicadores do Projeto, percebe-se que ainda há uma forte presença de alguns discursos oriundos da atual política criminalizadora e proibicionista de guerra às drogas. Os discursos mais marcantes foram o da *ideologia da diferenciação*, o *discurso higienista descriminalização e horror às drogas* e também o *discurso da salvação*.

Um dos discursos mais predominantes no Projeto Girassol é o *discurso racista*, conforme levantado inicialmente. Foi possível constatar esse discurso por meio do material produzido pelos estudantes, onde ficou evidente a criminalização do corpo e da cultura do jovem negro da periferia, na medida em que suas características são associadas, de forma recorrente, ao estigma da delinquência.

Nota-se que um dos fatores que influenciam a propagação desses discursos no Projeto é a falta de discussões sobre problemas sociais estruturais (como racismo e desigualdades econômicas) pelos aplicadores. Pois esses aplicadores possuem a formação técnica da sua disciplina, mas, por deficiência de análise de conjuntura, não percebem o discurso que estão passando para os jovens estudantes e para a comunidade. Essa questão se dá também por outro ponto problemático, que é a falta de recursos próprios para o Projeto, visto que com um maior poder econômico

a estrutura do mesmo poderia ser melhor, pois com isso, a contratação de profissionais para a aplicação do projeto e, também de profissionais que poderiam lidar com a redução de danos seria possível. Facilitaria também a inserção de vários setores presentes na comunidade.

Dessa forma, propagar esses discursos através de uma política que propõe ser alternativa é extremamente problemático, pois, muitas das vezes, os jovens alvos do projeto são os que irão sofrer as consequências desse discurso pelo envolvimento direto e/ou indireto com as drogas. E não só os jovens são afetados, as pessoas da comunidade, os próprios aplicadores do projeto (que são também professores da escola), sofrem as consequências da política de deixar morrer, que, como já dito, marginaliza e permite a morte dessa população.

Portanto, devemos pensar em uma política alternativa que realmente conscientize a população sobre as drogas, mostrando os efeitos que ela pode gerar tanto biologicamente quanto socialmente, apresentando táticas de redução de danos e que, além disso, seja políticas que respeitem os direitos básicos de todas as pessoas, e que não reforcem discursos racistas e quaisquer outros que são usados para legitimar a guerra a drogas.

Referências

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado, 1988.

BRASIL. INFOPEN. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias*. 2017.

BRASIL. Lei de Tóxicos (2006). *Lei federal nº 11.343 de 23 de Agosto de 2006*. Brasília, DF: 2006.

CARVALHO, Salo de. *A política criminal de drogas no Brasil: estudo criminológico e dogmático da lei 11.343/06*. 8ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

DIAS, Maria Tereza Fonseca; GUSTIN, Miracy B. S. *(RE) pensando a pesquisa jurídica*. 2ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do Sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

KARAM, Maria Lúcia. *Proibições, riscos, danos e enganos: as drogas tornadas ilícitas*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009. (Escritos sobre a liberdade, 3).

MARTINS, Gilberto De Andrade. *Estudo de caso: uma estratégia de pesquisa*. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. - São Carlos: Clara luz, 2005.

Anexo 1

Paródia: Inconsciente
MUSICA: Malandramente

ESCORA: CAIC

Inconsciente uma memória urgente fumando
 todo corrente ressebeu venenoso, inconsciente
 se amaldouse sem uma fúria pra um malandro
 e hoje tá pra ai mais cuidado muita gente
 moreu intolante e malabar formar cuidado muita
 agitar moreu pra ai arreze pra ai more pra ai
 more pra ai more pra ai

Sobrevivente um guru intolante desobedeceu agreste
 ressebeu de consumo, obediente se intolante no arde
 pra tá estudando e hoje tá pra ai, não vultu moda
 no norte de soui garantida pra mais não entros
 mesmo alado vultu arde ressebe pra ai um solto arde
 um sem volen arde um sem lasser arde li sem volen arde
 um

TURA: 5
5 ALA: 9

10

3

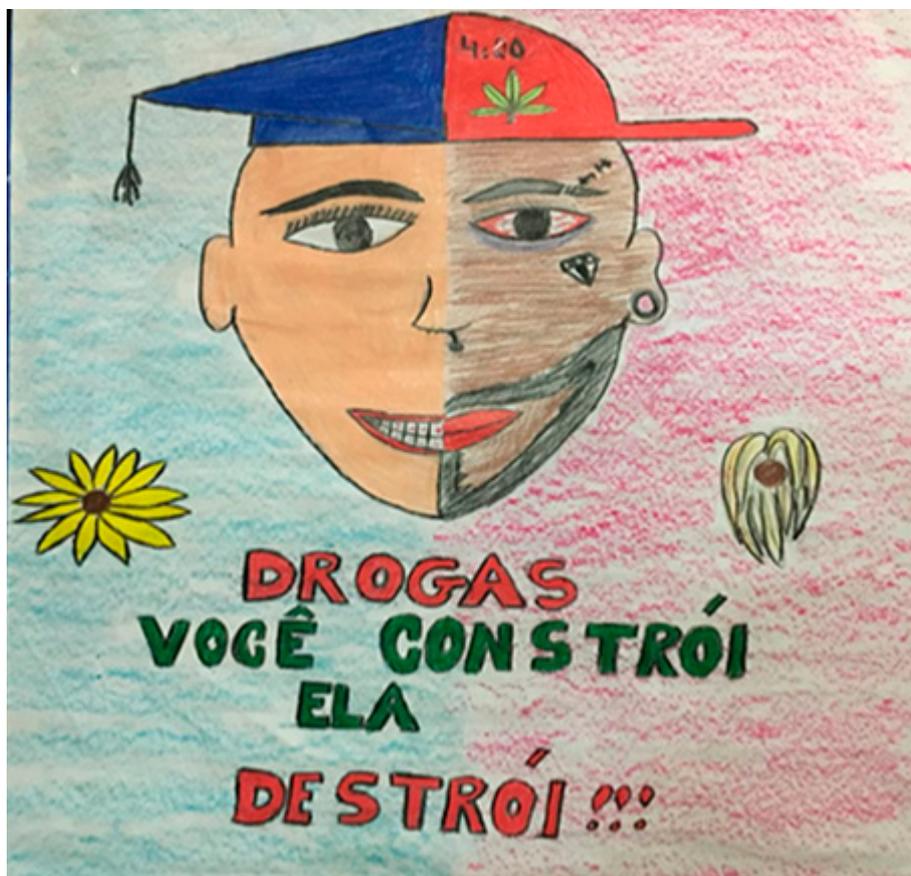
Anexo 4

Olá, boa tarde

Estou falando em nome de todos da minha turma e queria dizer que estamos decepcionados com o mundo principalmente no questão das drogas. Temos que melhorar o nosso mundo arrumar o que fazer em vez de consumir drogas podemos ser diferentes e com esse "Projeto Curarrol A viagem do bem" podemos nos conscientizar e ser melhor a escola está fazendo sua parte agora é a nossa vez. Trocar drogas por esporte, música, jogos...

Temos que ser felizes e tenho certeza que não precisamos de drogas para isso.

Anexo 5



“Tu nem é um homem de verdade”: estigma, violência simbólica e discursos de homofobia no contexto escolar

Flávia Correia Lima Huber Costa¹³
Naissa Maria Silvestre Dias¹⁴

Introdução

Em nosso cotidiano, são comuns manchetes de jornais sobre estudantes agredidos física e verbalmente ou até mesmo assassinados, em escolas, por se identificarem como gays ou lésbicas. Tais histórias revelam uma triste realidade nos colégios do Brasil e do mundo. Os casos de violência contra estudantes homossexuais¹⁵ ocorrem com uma frequência assustadora e indicam que o debate sobre a tolerância em relação à homoafetividade está longe de ser encerrado. Assim sendo, episódios de homofobia, no contexto escolar, remetem-nos a questionamentos que fazemos acerca do mundo no qual vivemos, uma vez que a escola, como instituição do Estado, deve ser um espaço democrático e de tolerância em relação às diferenças. É a partir desse contexto que se evidencia a necessidade de aprofundar a discussão sobre estigma (GOFFMAN, 1988), violência simbólica (BOURDIEU, 1999) e construções dialógicas (BAKHTIN, 1979) de práticas discursivas de preconceito contra homossexuais no ambiente escolar.

Muitas vozes são silenciadas todos os dias e muitos estigmas contra homossexuais emergem nas interações entre personagens presentes no cotidiano escolar. Não obstante também é com frequência que professores e demais profissionais de educação se calam e se omitem diante de situações de *bullying* (SILVA, 2015) contra alunos que não se encaixam nos padrões do discurso da heteronormatividade hegemônica (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013). Se a sociedade almeja que a escola seja um espaço de democracia e aceitação da diversidade, é primordial observar os contextos escolares nos quais o sofrimento de alunos homossexuais termina por ser silenciado e suas identidades oprimidas. Nesse cenário, é relevante refletir sobre a situação de estudantes que são vítimas constantes do preconceito por conta de uma orientação sexual diferente da regra heteronormativa (BUTTLER, 1990; 1993; LOUIRO, 2004; 2014).

A discriminação é uma prática social presente nas instituições escolares que se materializa na forma de violência física ou simbólica, causando danos pessoais e sociais a suas vítimas. É, portanto, fundamental promover uma reflexão crítica por parte de profissionais de educação que lidam diretamente com as diferenças de gêneros e sexualidades em sala de aula. Com base em Lionço e Diniz

¹³ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Instituto de Educação, Departamento de Pedagogia, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem.

¹⁴ Centro de Energia Nuclear na Agricultura - Universidade de São Paulo - Doutora em Ciências Sociais, e-mail: nsdias@cena.usp.br

¹⁵ O termo “homossexual” é utilizado aqui para fazer referência a indivíduos que se identificam como homossexual. Não se trata de uma expressão essencializar a identidade dos participantes da pesquisa.

(2009), acredita-se que a educação seja uma ferramenta política emancipatória, que deve sobrepujar processos discriminatórios socialmente instalados, a fim de alterar a realidade pela reafirmação da ética democrática.

Louro (2014, p. 84) afirma que “a escola não apenas reproduz ou reflete as concepções de gênero e sexualidade que circulam na sociedade, mas ela própria as produz”. Destarte, são necessárias intervenções mais sérias nas escolas sobre cidadania, sexualidade e convivência com as diversidades. Nessa direção, Junqueira (2009, p.162) ressalta que

tomar consciência de que o campo da educação se constituiu historicamente como um espaço disciplinador, normalizador e reproduzidor de desigualdades é passo decisivo para promover a desestabilização das lógicas e dos compromissos tradicionais próprios de uma política educacional concebida para estar a serviço de poucos.

Os profissionais de educação podem e devem levar o debate sobre homofobia para a escola no intuito de cumprir seus papéis como formadores de cidadãos que atuam no mundo real. Emudecer discussões sobre violência contra homossexuais, nada mais é do que se omitir e permitir a manutenção de práticas que visam (re)produzir padrões heteronormativos, que historicamente modulam as relações de gênero em nossa sociedade. Na perspectiva qualitativa adotada, defende-se que os estudos do discurso geram entendimentos sobre instituições, grupos sociais e identidades sociais (GIORGI *et al.*, 2015). Na mesma direção, Bakhtin (1979) defende que nunca temos acesso direto à realidade, pois essa se apresenta para nós de forma semiótica, ou seja, através da linguagem. Para o autor, a realidade, na verdade, é discursiva, pois ela é contada pelo intermédio da linguagem.

O objetivo geral dessa pesquisa é observar como são construídos discursos e práticas discriminatórias que impedem a escola de ser um espaço de socialização para a diversidade. Ambiciona-se, portanto, em termos macros sociais e culturais, pensar a homofobia sob o ângulo de uma das principais instituições da vida social do indivíduo, a escola. Mais especificamente, objetiva-se, através do relato apresentado, identificar as concepções do senso comum que são dialogicamente ecoadas nos discursos homofóbicos presentes nas instituições de ensino. Pretende-se, ainda, (i) compreender como o estigma contra alunos homossexuais emerge nas interações escolares; (ii) investigar de que maneira a violência simbólica é construída nas práticas dos personagens que atuam no contexto escolar; (iii) observar como o entrevistado constrói discursivamente a atuação dos agentes de ensino e colegas nos episódios narrados.

O escopo da investigação

É a partir da materialidade discursiva de um excerto extraído de uma entrevista de pesquisa com um aluno do terceiro ano do ensino médio de uma escola militar localizada em um grande centro urbano do Norte do Brasil, que se pretende realizar um estudo de caso sobre o fenômeno da homofobia no ambiente escolar.

A perspectiva qualitativa de estudos da linguagem de cunho interpretativista (DENZIN; LINCOLN, 2006), que fornece um instrumental por meio do qual é possível criar sentido a respeito da ação social pesquisada (SANTOS, 2013), foi eleita para o tratamento dos dados.

De acordo com Gamson (2006), o paradigma de pesquisa qualitativa é o mais adequado em pesquisas cujo foco é a sexualidade, pois parece objetivar menos seus sujeitos, preocupar-se mais com a criação de significado cultural e político e com dar mais espaço às vozes e às experiências que foram suprimidas. Ainda segundo o autor, a pesquisa qualitativa sobre sexualidades, com foco na criação de significado e nas experiências da vida cotidiana, encaixa-se nas metas de visibilidade, no desafio cultural e na autodeterminação dos movimentos Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais (LGBT).

Embora a pesquisa tenha contado com sete participantes, foi eleito um excerto de uma entrevista para o estudo de caso apresentado. Para a análise que segue, foi selecionado um excerto da entrevista com o aluno Frederico Martins¹⁶, em que pese sua prototipicidade em relação aos demais dados do trabalho. As seguintes perguntas de pesquisa foram os pilares do projeto e estabeleceram a investigação do trabalho:

(i) Que narrativas de opressão homofóbica, dentro do ambiente escolar, estão presentes na fala apresentada?

(ii) Como o entrevistado constrói a atuação dos personagens da escola em episódios de preconceito homofóbico e violência simbólica em seu discurso?

(iii) Que estigmas são tornados relevantes na dimensão das histórias narradas?

(iv) Quais são os discursos homofóbicos do senso comum que embasam as práticas discursivas que ocorrem no ambiente escolar?

Buscou-se, ao longo da entrevista, trabalhar com perguntas semiestruturadas que não fossem fechadas, pois o interesse não era manter um esquema de perguntas e respostas, mas permitir que Frederico pudesse narrar a partir de um momento coconstruído na interação. As perguntas semiestruturadas que nortearam a entrevista foram:

1) Como você se identifica em relação a sua sexualidade?

2) Você já foi vítima de preconceito na escola?

3) Caso tenha sofrido preconceito, qual foi a atuação dos agentes de educação?

¹⁶ O nome foi a atuação pelo real participante da pesquisa.

4) Você poderia me contar uma história em que sofreu *bullying* na escola?

5) Como você reagia aos episódios de preconceito?

6) Quais foram as consequências do *bullying* na sua vida?

7) Você pode contar com familiares e educadores para combater o *bullying*?

8) Como foi a sua convivência com os colegas de escola?

As entrevistas são atividades interacionais, pois as falas produzidas em seus contextos possuem uma estrutura dialógica. Ou seja, o entrevistado não é posicionado como a fonte de informações a serem imparcialmente coletadas e analisadas, mas como alguém que constrói, como o entrevistador, o discurso gerado na interação (BASTOS; SANTOS, 2013). Destarte, as narrativas presentes na entrevista de pesquisa não são resultado de atos individuais, mas construções que ocorrem no turno a turno da interação (DE FINA, 2009).

A linguagem é na verdade uma prática social, e nossos discursos refletem escolhas (intencionais ou não) políticas e ideológicas sempre atravessadas por relações de poder que provocam efeitos diversos no mundo social (FABRÍCIO, 2006). Assim sendo, o foco de análise está justamente na fala produzida pelos participantes durante a interação, proporcionando um entendimento sobre como eles avaliam o mundo e gerenciam suas identidades.

Narrativa de homofobia na escola

Uma das maneiras mais comuns que as pessoas encontram para dar significado a suas experiências, reivindicar identidades e organizar sua história de vida (LINDE, 1993) é através de narrativas (RIESSMAN, 2008). Contar histórias, ouvir e ler as histórias de outras pessoas são atividades frequentes do dia a dia. Ao contar histórias, o narrador se engaja em uma espécie de atividade interpretativa que dá forma, sequência e sentido a situações passadas, construindo sentidos sobre ele mesmo, outras pessoas, objetos e ações do mundo social, sempre em relação a determinados padrões culturais e finalidades interacionais demarcados pelo contexto em que se encontram (BASTOS, 2004; BASTOS; BIAR, 2015). Portanto, as narrativas podem ser entendidas como “uma forma de organização básica da experiência humana, a partir da qual se pode estudar a vida social em geral” (BASTOS, 2004, p.119). Ainda, segundo Connell (2013), as histórias de vida, ao serem contadas, podem fornecer um panorama da estrutura social e das dinâmicas sociais com uma profundidade emocional que não se pode alcançar por outros métodos de pesquisa.

Assim sendo, as histórias contadas pelo entrevistado estão diretamente ligadas à vida social, pois elas são, na verdade, construções sociais e não meras representações do que aconteceu. Operam nessas construções o filtro afetivo que guia as lembranças e as singularidades da situação de comunicação em que a narrativa é contada (BASTOS, 2004).

No excerto¹⁷ apresentado a seguir foram narrados episódios de discriminação na escola e na família que, conforme afirmou o entrevistado em outros momentos, levaram-no a tentar suicídio por diversas vezes durante o ensino fundamental. Frederico revelou momentos de solidão, rejeição e tristeza que marcaram para sempre sua trajetória escolar.

Excerto: “Tu nem é um homem de verdade”

Linha	Participante	Interação
1	Entrevistadora	Você acha que você, é... Você se, sentiu, você sentiu discriminação por parte dos seus colegas? Você se sentiu ridicularizado, alguma coisa assim? Dentro da escola?
2		
3		
4		
5	Frederico	Principalmente naquele primeiro momento quando...
6	Entrevistadora	No sexto ano?
7	Frederico	Sim. Quando, por causa da das coisas que eu ouvia...por causa da...
8		
9	Entrevistadora	O que você ouvia?
10	Frederico	Eu ouvia muita... muito pop, muita Lady Gaga, Miley Cyrus...
11		
12	Entrevistadora	Ah, sim. Mas o que eles faziam com você?
13	Frederico	Eu lembro de uma vez que me marcou muito, foi uma vez que o professor dividiu em dois em dois grupos as salas. É que só que era pra responder questões, e nesse dia eu não lembrava, tipo, das questões. E daí ele, os meninos começaram a me falar, porque eram divididos entre mascu, time masculino e feminino. Daí os meninos começaram a me, me falar: “ah, Frederico, vai pro time feminino, tu nem é um homem de verdade”. E daí depois eu fui levar isso pro nosso supervisor. E daí pouco mais de uma hora, o trecho selecionado ocorreu entre 13’46” e 16’32”. Frederico também me falou que estava em sala de aula, no Ensino Fundamental ao terceiro ano do Ensino Médio. A transcrição dos dados não seguiu os procedimentos estabelecidos pelos teóricos da Análise da Conversa, a fim de facilitar o entendimento por parte de profissionais de educação não familiarizados com tais modelos de transcrição.
14		
15		
16		
17		
18		
19		
20		
21		
22		
23	Entrevistadora	E o professor também me falou que estava em sala, vendo essa divisão...
24		
25	Frederico	Nada, ele não fez nada. É meio que ignorou isso.
26	Entrevistadora	E você acha...

27	Frederico	Ah, é “era brincadeira”. Era meio que brincadeira de criança, entende? e ... e daí depois eu fui levar isso no, no meu supervisor. E daí ele falou, ele não fez nada com eles. E daí depois que todo mundo foi embora ele falou “ah, porque que tá com essa pulseira vermelha fora do padrão? Você, vai ver que é por isso que eles te chamaram assim. Se tu não tivesse usando, tu não teria sofrido isso.”
28		
29		
30		
31		
32		
33		
34		
35	Entrevistadora	Então ainda culpou você?
36	Frederico	Foi. Eu ainda fui culpado por isso.
37	Entrevistadora	U-hum
38	Frederico	E nada aconteceu.
39	Entrevistadora	Você lembra de outras ocasiões? Lembro que uma vez você me falou que na educação física ninguém queria fazer educação física com você.
40		
41		
42	Frederico	Sim, porque...
43	Entrevistadora	Em que situação isso acontecia?
44	Frederico	Era porque eu nunca fui bem em esportes. Então era aquela pessoa a ser, a última a ser escolhida e aquilo... Nossa! Eu odiava fazer educação física por causa disso e também...
45		
46		
47		
48	Entrevistadora	Você acha que era porque você era ruim esporte ou porque você é você tinha um jeito gay, alguma coisa assim?
49		
50		
51	Frederico	Pois é, e, e até teve um certo ponto de que um... as pessoas muitas vezes não queriam falar comigo por causa disso, entende? Por causa do meu jeito e aquilo parece que incomodava as pessoas.
52		
53		
54		
55	Entrevistadora	Os colegas, né?
56	Frederico	Sim.
57	Entrevistadora	Não queriam nem falar com você?
58	Frederico	Sim. Teve um momento, assim, que no recreio eu tive que ficar sozinho. Porque eu percebia, assim, que as pessoas tinham todos os grupinhos e eu não, eu me sentia tipo... Super rejeitado.
59		
60		
61		

62	Entrevistadora	Você ficava fora de todos os grupos?
63	Frederico	Sim. Tinha coisas que aconteciam na escola que eu não, não me incluíam, entende?
64		
65	Entrevistadora	U-hum.
66	Frederico	E daí eu fui me sentindo assim, assim e fui aceitando. Daí eu fui tentando viver sozinho - o mais sozinho possível
67		
68		
69	Entrevistadora	Por quanto tempo você ficou assim?
70	Frederico	Eu lembro que foi até o oitavo ano, quando eu tive as minhas amigas. Só que no...
71		
72	Entrevistadora	Você ficou dois anos inteiros assim?
73	Frederico	Sim.
74	Entrevistadora	Na escola?
75	Frederico	Sim, o sexto e o sétimo.

Fonte: Resultados originais da pesquisa

O estigma de ser um aluno homossexual

A narrativa de Frederico evidencia a forma como se dá o estigma (GOFFMAN, 1988) em relação a alunos homossexuais nas interações emergentes na escola. No caso da entrevista transcrita, observa-se que os processos de estigmatização da identidade homossexual se dão na dimensão das histórias narradas, mas não durante a interação entre a entrevistadora e o entrevistado.

Na Grécia antiga, o termo estigma era usado para designar um signo talhado ou queimado no corpo de um indivíduo avaliado como defeituoso. Alguns séculos mais tarde, o sociólogo Ervin Goffman define o indivíduo estigmatizado como alguém que apresenta características que fogem às categorias de normalidade aceitas em determinada sociedade. Para o autor, o estigma não é uma característica em si mesma negativa ou desonrosa, mas é algo que emerge nas interações sociais.

Goffman (1988) afirma que os modelos de padrões socialmente aceitáveis são criados pela própria sociedade. Ou seja, quando o sujeito se torna diferente dentro de uma sociedade que impõe a semelhança, ele passa a ser um ninguém ou um nada nas relações com outras pessoas.

A sociedade determina a capacidade de ação de um indivíduo estigmatizado, marcando-o como desacreditado e apontando os seus efeitos cruéis e danosos no convívio social. Nesse sentido, a experiência de Frederico exemplifica como alunos que não sistematizam comportamentos

considerados adequados dentro de uma perspectiva heteronormativa convencionalmente aceita, terminam por ser ridicularizados, menosprezados, marginalizados e isolados do grupo.

De acordo com a teoria goffmaniana (GOFFMAN, 1988), existem dois tipos de indivíduos estigmatizados: os desacreditados e os desacreditáveis. Indivíduos que possuam estigmas evidentes, que possam ser reconhecidos imediatamente são considerados desacreditados. Podemos citar, como exemplos de indivíduos pertencentes a tal grupo, pessoas com deformidades físicas, cegueira, etc. Por outro lado, o indivíduo desacreditável é aquele cujo estigma não pode ser percebido de imediato como, por exemplo, homossexuais, alcoólatras, etc. Um mesmo sujeito pode estar nas duas circunstâncias, segundo o autor. O indivíduo desacreditado lida com a manipulação da tensão durante os contatos sociais, ao passo que o desacreditável sofre com a questão da manipulação da informação sobre seu estigma; isto é, ocultá-lo ou não, mentir ou assumir. A sexualidade de Frederico o posiciona na escola como um sujeito desacreditável.

Na história de vida de Frederico, é possível perceber momentos específicos nos quais o estigma de ser um aluno homossexual emerge nas interações. Primeiramente, durante a atividade de perguntas e respostas (linhas 13 a 38) proposta pelo professor, outros meninos abertamente ridicularizam Frederico por ele não ser um homem de verdade (conforme os padrões culturais aceitos por aquele grupo). Por esse motivo, os colegas asseguravam que o entrevistado não era digno de participar do grupo de meninos.

Segundo Goffman (1988), para que um indivíduo seja estigmatizado, é necessário, na realidade, uma linguagem de relações e não atributos. Ou seja, não são as características de Frederico que o estigmatizam, mas a forma como os outros alunos e educadores se apoiam em formações discursivas que promovem a intolerância a homossexuais. Os personagens presentes na narrativa buscam taxativamente criar mecanismos para disciplinar o comportamento divergente de Frederico.

Na segunda narrativa (linhas 44 a 75), de forma mais genérica, Frederico revela que, por dois anos, permaneceu sozinho nos intervalos e recreios da escola por conta de sua performance efeminada. Nas interações durante as aulas de educação física e nos momentos de solidão nos pátios da escola, novamente é possível perceber a emergência do estigma que causa a rejeição e o isolamento do aluno. A história de vida de Frederico confirma que a solidão é um efeito marcante da homofobia. A segregação, a inviabilidade de dividir experiências ou a exclusão do grupo escolar afetam a meta educacional de promoção de convivência democrática (LIONÇO e DINIZ, 2009). Embora caiba à escola trabalhar possibilidades de pertencimento e inclusão de

todos os alunos num espaço de sociabilidade, na história de Frederico, o professor e o supervisor são construídos como pessoas que permitem e encorajam a manutenção de práticas e discursos de preconceito que apartam o aluno do convívio social.

A violência simbólica na escola

Os episódios narrados pelo entrevistado ilustram o que Bourdieu (1999) chama de violência simbólica. Para o autor, violência simbólica se dá pela prescrição de modos de entender a realidade, definidos por interesses de determinados grupos sociais. Trata-se de agressão institucionalizada, que se reproduz na diferenciação e na exclusão de ideias, maneiras de ver e agir de alguns indivíduos em detrimento de outros. Ou seja, a violência simbólica difunde a cultura dominante, conferindo um modelo de socialização que beneficia a reprodução das estruturas sociais. Esse tipo de hostilidade é definido como

violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento (BOURDIEU, 1999, p. 7).

Ao definir o conceito de violência simbólica, Bourdieu (1999) se refere principalmente a mecanismos sutis de dominação e exclusão social que são utilizados por indivíduos, grupos ou instituições. A ideia do que é natural entre determinados grupos sociais legitima a exclusão das demais possibilidades. Trata-se de uma prática que pode ser entendida a partir de construções astuciosas de dominação e exclusão social exercidos por indivíduos, coletivos ou instituições. Esse tipo de agressão nasce justamente quando um indivíduo foge do padrão de normalidade. Nesse panorama, os interesses das classes hegemônicas são reproduzidos e institucionalizados, excluindo e desvalorizando os dominados.

O episódio de *bullying* (linhas 13 a 20) entendido pelo professor como uma brincadeira de criança (linhas 27 e 28) - quando os colegas mandam Frederico para o grupo das meninas por não ser um homem de verdade - é uma materialização da violência simbólica. Ou seja, ao dizerem que Frederico não é um homem de verdade, discursivamente, os outros alunos colocam sua sexualidade em condição inferior de subordinação aos padrões heteronormativos da masculinidade hegemônica (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013).

Os insultos por parte dos colegas posicionam Frederico como uma figura desprezível que deve permanecer alheia aos grupos sociais formados na escola. As injúrias contra o aluno, segundo Borillo (2009), são agressões verbais que

marcam a consciência. São traumas que ficam entalhados na mente e no corpo. As reações de silenciamento, insegurança, timidez e vergonha de Frederico são resultados da hostilidade a que foi submetido na escola. Uma das consequências da violência e do preconceito contra um aluno homossexual é o sofrimento pela solidão. Tal sentimento o torna mais vulnerável “a uma atitude de aversão a si mesmo e a uma violência interiorizada que pode levá-lo ao suicídio” (BORRILLO, 2009, p. 20).

Na linha 25, o entrevistado constrói o professor como alguém que preferiu não atuar diretamente na questão, tratando o fato com normalidade - como uma brincadeira de criança. A omissão do professor expressa um posicionamento político de reforço à heteronormatividade e à violência simbólica. Ou seja, o professor legitima as práticas homofóbicas em sala de aula ao encarar o episódio como brincadeira. Assim, seu silenciamento e sua negligência contribuíram tanto para a invisibilidade de Frederico na sala de aula, quanto para a manutenção do conjunto de preconceitos vigentes.

O silêncio expressa a dimensão política do reforço à norma heterossexual. PocaHy et al. (2009, p.115) destaca que

como estratégia discursiva, o silêncio sobre a diversidade sexual pode resultar não de uma intenção de calar, mas da deliberada manutenção do discurso heteronormativo, objetivando a produção e reprodução de um sentido que se propõe hegemônico, inquestionável, normativo. Dessa forma, o silêncio, em sua dimensão política, produz efeitos sociais e subjetivos ao reforçar a veiculação de um sentido invariável para a sexualidade e o gênero, que se torna parâmetro a partir do qual as pessoas e os grupos sociais passam a significar a si mesmos e aos outros.

Esse mesmo silêncio é percebido na segunda narrativa, quando Frederico revela ter permanecido sozinho e rejeitado por todos os grupos durante dois anos (linhas 51 a 75). Em seu discurso, em nenhum momento, o estudante aponta para posicionamentos e práticas pedagógicas que buscassem problematizar as situações de *bullying* e os processos de isolamento.

Ao procurar o supervisor escolar no episódio de ridicularização em sala de aula, numa tentativa de obter ajuda no combate ao *bullying* (linhas 21 e 22), Frederico termina por ser culpabilizado pelo acontecimento por estar usando uma pulseira vermelha fora do padrão (linhas 28 a 38). O supervisor escolar deslegitima o sofrimento do aluno e a sua sexualidade desviante. A banalização do episódio, por parte do profissional de educação, evidencia a naturalização da norma heterossexual e da rejeição à homossexualidade que permitem que a violência simbólica aconteça no cotidiano escolar.

A construção dialógica do discurso de preconceito

Os discursos, na perspectiva bakhtiniana, não são estruturas abstratas, pois carregam a historicidade e as marcas identitárias de seu tempo, de suas formas anteriores e as intenções para formas futuras. Os enunciados, mesmo distantes no tempo e no espaço, apresentam uma relação dialógica seja em seu conteúdo temático, seja em sua estrutura composicional (BAKHTIN, 1979). O conceito de dialogismo não só funda a noção de linguagem para Bakhtin, como também é constitutivo da sua antropologia filosófica. Para o autor, todos os enunciados da produção linguística no processo de comunicação são dialógicos. Através do conceito de dialogismo, percebe-se que os discursos de preconceito homofóbico presentes no cotidiano escolar carregam marcas históricas e concepções culturais.

Para Bakhtin (1979), existe uma dialogização interna da palavra, ou seja, todas as palavras são sempre atravessadas pela palavra do outro. O enunciador quando compõe seu discurso leva sempre em conta outros discursos que, por sua vez, aparecem em sua própria fala. O enunciado não existe fora das relações dialógicas e carrega ecos e lembranças de outras enunciações. Assim, ao dizerem que Frederico não é um homem de verdade, os colegas revelam uma estrutura de preconceito social que atravessa a interação da sala de aula. Com base no conceito bakhtiniano de dialogismo, percebe-se que não se trata de uma brincadeira, mas de um jogo de poder que coloca o aluno homossexual em posição de inferioridade e de marginalização.

De acordo com o conceito de dialogismo, quando se diz, por exemplo, que *heterossexuais e homossexuais são iguais e devem ter os mesmos direitos*, estamos dizendo algo que está constituído em outro enunciado: *os heterossexuais são superiores aos homossexuais*. A ideia de que os heterossexuais são superiores aos homossexuais está enraizada em uma concepção heteronormativa da sociedade que perpassa os discursos do cotidiano. Entendemos, então, que se houvesse uma absoluta igualdade entre hetero e homossexuais, o enunciado *heterossexuais e homossexuais são iguais e devem ter os mesmos direitos* nem mesmo surgiria no pensamento do falante.

Apoiado na teoria bakhtiniana, Fiorin (2016) afirma que, quando dizemos algo, o enunciado mostra o direito e o avesso. No caso do exemplo aqui usado, o direito seria o enunciado em si; o avesso seria a concepção de que homossexuais são inferiores – presente em tantos outros enunciados da esfera da comunicação verbal. Assim, a afirmação de que Frederico não é um homem de verdade revela haver um homem de mentira, que possui características culturalmente atribuídas a mulheres. Numa concepção homofóbica macrossocial, o homem de mentira deve ser aliado do convívio do grupo a qualquer custo.

Tal crença, embora muitas vezes esteja presente no avesso do discurso (no não dito), embasa e encoraja práticas de violência física e simbólica na escola.

Bakhtin (1979) difere a unidade da língua do enunciado. As unidades da língua estão disponíveis, não possuem autor, estabelecem relações semânticas entre si, são completas e não possuem acabamento, ou seja, não requerem uma resposta. Um exemplo de unidade da língua é a palavra homossexual no dicionário. Por outro lado, os enunciados são vivos, possuem autores, têm acabamento - completude que permite resposta - e têm sempre destinatários. As unidades da língua são neutras e não possuem juízos de valores. Portanto, a palavra *bicha* no dicionário, por exemplo, não está carregada de avaliações e apreciações sociais. Entretanto, quando alguém xinga um aluno de bicha, esse enunciado está carregado de julgamentos e valores sociais negativos. O enunciado é uma unidade real de sentido, ao passo que a unidade da língua é uma unidade potencial de significação. Para entender que bicha é uma forma ofensiva de se dirigir a uma pessoa homossexual, não basta conhecer a unidade da língua, mas há que alcançar as relações dialógicas para compreender o que está por trás do sentido prescritivo. Portanto, dizer que Frederico não é um homem de verdade, não é uma mera brincadeira, pois esse enunciado carrega juízos, concepções e pontos de vista homofóbicos.

O próprio discurso de Frederico carrega marcas e historicidade de vozes sociais que revelam o preconceito contra gays. Ao contar que odiava fazer educação física porque era sempre o último a ser escolhido para o time (linhas 44 a 47), o aluno evidencia o discurso social que exclui o indivíduo homossexual de atividades com os demais alunos. Posteriormente, essa mesma formação discursiva excludente aparece na narrativa sobre os dois anos que passou sozinho nos intervalos de aula (linhas 57 a 75). O entrevistado menciona que os outros alunos, em determinado momento, sequer falavam com ele (linhas 51 a 54). O que está por trás da história narrada é um discurso presente no mundo social sobre o ódio contra gays, que os exclui de todas as formas de socialização, tratando-os como seres abjetos (BUTTLER, 1990; 1993).

A fala do supervisor aparece na forma de diálogo construído (TANNEN, 1989) nas linhas 31 a 34. O diálogo construído confere veracidade ao fato narrado, pois é como se não fosse um mero juízo de valores por parte de Frederico, mas sim a própria voz do supervisor. Ainda dentro do conceito de dialogismo, é relevante assegurar que o enunciador incorpora em seu discurso a voz do outro de forma composicional, ou seja, citando abertamente o discurso do supervisor. A voz do supervisor carrega marcas dialógicas de enunciados do senso comum que culpam a vítima pela violência sofrida. No caso, a culpa é atribuída ao aluno por utilizar uma pulseira vermelha considerada fora do padrão.

Os discursos dos personagens escolares presentes nas histórias de Frederico apresentam traços sociais de concepções normalizadas pelo senso comum. O conceito de dialogismo mostra como formações discursivas de nível macrossocial se manifestam em forma de estigma e violência simbólica nas microinterações do dia-a-dia escolar.

Durante o segundo episódio de preconceito narrado (início na linha 45), a entrevistadora pergunta se há outras lembranças e menciona o assunto das aulas de educação física (entrevistadora e entrevistado já haviam conversado informalmente sobre tal questão). Frederico (a partir da linha 51) expõe um tema bastante recorrente em histórias contadas pelos entrevistados da pesquisa – a rejeição baseada nas diferenças de gênero e sexualidade em uma disciplina que deveria romper com essa barreira, a educação física. Em diversas entrevistas que compuseram a base de dados desta pesquisa, alunos relataram situações semelhantes de exclusão nas aulas de educação física por não corresponderem às expectativas heteronormativas. A formação discursiva, que patologiza a homoafetividade e confere ao estudante homossexual uma condição de doente (isto é, alguém que precisa ser excluído para não contaminar o grupo), toma relevo durante atividades que envolvem contato físico entre alunos.

A discriminação homofóbica que ocorre nas interações do dia-a-dia escolar é alicerçada em uma concepção cultural de superioridade da norma heterossexual. É nesse sentido que se faz necessário desconstruir os discursos excludentes veiculados nas escolas, a fim de combater o ódio às diferenças e promover o respeito às diversidades de gênero e sexualidade. A relevância da discussão sobre a diversidade sexual em sala de aula vai além das concepções teóricas sobre o ser humano e a sexualidade. O tema integra a realidade social dos sujeitos e sua presença é marcada por uma moralidade hegemônica heteronormativa que se desdobra em graves prejuízos sociais e violação de direitos para muitos alunos (LIONÇO e DINIZ, 2009).

O estudo de caso aqui apresentado se entrelaça com inúmeras outras histórias de marginalização e hostilidade na escola, sinalizando para a importância de (re)pensar o papel dos profissionais de educação na implementação de ações de enfrentamento do sexismo e da homofobia. Descortinar tabus e preconceitos relativos à sexualidade é promover o combate a práticas discriminatórias que requerem largos esforços para a superação de estigmas e violências, reais e simbólicas.

(In)conclusões

A partir de histórias de vida de um estudante do terceiro ano do ensino médio, que emergiram em uma situação interacional de entrevista de pesquisa, observou-se como o fenômeno da homofobia se materializa em

situações reais do cotidiano escolar. Através das narrativas do entrevistado, fenômenos recorrentes como estigma, violência simbólica e formações discursivas dialógicas de preconceito foram mapeados.

A história de vida apresentada possibilitou, através do conceito de dialogismo, observar que concepções macrosociais e culturais embasam as práticas de discriminação homofóbica no cotidiano escolar. Ainda, o estudo de caso evidenciou como tais práticas foram legitimadas pelos agentes de educação através do silenciamento, da desvalorização de episódios de *bullying* e da culpabilização da vítima.

Foi observado que a escola não apenas reverbera ou ecoa as concepções de gênero e sexualidade existentes na sociedade, mas ela própria as cria. Destarte, são necessárias intervenções mais sérias nas escolas sobre cidadania, sexualidade e convivência com as diversidades. Nessa direção, ressalta-se que, compreender que o campo da educação se construiu historicamente como um espaço que não apenas reproduz as desigualdades, mas também normatiza as sexualidades possíveis em uma sociedade que insiste em negar as diferenças de gênero e sexualidade, é um passo fundamental para viabilizar o rompimento de uma lógica de dominação-exclusão.

A história de Frederico é bastante comum na realidade da educação brasileira. Agentes de ensino que buscam uma gestão democrática e inclusiva, devem observar situações conflituosas de gênero e sexualidade no dia-a-dia escolar. Incluir discussões, debates e diálogos sobre homofobia nas escolas é uma forma de contribuir para uma formação cidadã ética capaz de ultrapassar os muros da escola e penetrar na vida.

Referências

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. Os gêneros do discurso. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, [1979]1992, p.278-326.

BASTOS, Liliana Cabral. Narrativa e vida cotidiana. *Revista Scripta*, Belo Horizonte, PUC- Minas, v.7, n. 14, p. 118-127, 1º sem. 2004.

BASTOS, Liliana Cabral; BIAR, Liana de Andrade. 2015. Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social. D.E.L.T.A. *Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*, São Paulo, PUC-SP, v. 31, n. especial, p. 97-125, 2015.

BASTOS, Liliana Cabral; SANTOS, William Soares dos. Entrevista, narrativa e pesquisa. In: BASTOS, Liliana Cabral; SANTOS, William Soares dos (Org.). *A entrevista na pesquisa qualitativa: perspectivas em análise da narrativa e da interação*. Rio de Janeiro: Quartet, Faperj, 2013. P. 9-18.

BORILLO, Daniel. A homofobia. In: LIONÇO, Tatiana.; DINIZ, Debora (Org.). *Homofobia e Educação: um desafio ao silêncio*. Brasília: Letras Livres: Ed UnB, 2009. P. 15-46.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, USA: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York, USA: Routledge, 1993.

CONNELL, Robert William., MESSERSCHMIDT, James. W. Masculinidade Hegemônica: Repensando o Conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, UFSC, v. 21, n. 1, p. 241–282, jan-abr 2013.

CONNELL, Raewyn. Masculinidade corporativa e o contexto global: um estudo de caso de dinâmica conservadora de gênero. *Cadernos Pagu*. Campinas, Unicamp, v. 40, p. 323-344, jan-jun 2013.

DE FINA, Anna. Narratives in interview: the case of accounts. *Narrative inquiry*, John Benjamins e-plataform, v. 19, n. 2, p. 233-258, jul 2009.

DENZIN, Norman Kent; LINCOLN, Yvonna Sessions. Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: DENZIN, Norman Kent; LINCOLN, Yvonna Sessions (Org.) *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Tradução Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed Bookman., 2006. P. 15-41.

FABRÍCIO, Branca Falabela. Linguística aplicada como espaço de “desaprendizagem”. In MOITA LOPES, Luiz Paulo da (Org.) *Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar*. São Paulo: Parábola Editora., 2006. P. 45-65.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Contexto, 2016.

GIORGI, Maria Cristina.; BIAR, Liana de Andrade; BORGES, Roberto Carlos da Silva. 2015. Estudos da linguagem e questões étnico-raciais: contribuições e limites. *Revista da ABPN*. Dossiê Temático "Questões Étnico-Raciais e Linguagens", Rio de Janeiro, ABPN, v. 7, p. 202-218, jul - out 2015.

GAMSON, Joshua. As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa. In: DENZIN, Norman Kent; LINCOLN, Yvonna Sessions (Org.) *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Tradução Sandra Regina Netz. Porto Alegre, RS: Artmed Bookman., 2006. P. 345-362.

GOFFMAN, Erwin. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução Mathias Lambert. Rio de Janeiro: Guanabara.,1988.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Políticas de educação para a diversidade sexual: escola como lugar de direitos. In: LIONÇO, Tatiana.; DINIZ, Debora (Org.). *Homofobia e Educação: um desafio ao silêncio*. Brasília: Letras Livres: Ed UnB, 2009. P. 161-193.

LIONÇO, Tatiana.; DINIZ, Debora. Qual a diversidade sexual dos livros didáticos brasileiros? In: LIONÇO, Tatiana.; DINIZ, Debora (Org.). *Homofobia e Educação: um desafio ao silêncio*. Brasília: Letras Livres: Ed UnB, 2009. P. 9-13.

LINDE, Charlotte. *Life Stories the creation of coherence*. New York, USA: Oxford University Press, 1993.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero Sexualidade e Educação: Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 2014.

POCAHY, Fernando, OLIVEIRA, Rosana de, IMPERATORI, Thaís. Cores e dores do preconceito: entre o boxe e o balé. In: LIONÇO, Tatiana.; DINIZ, Debora (Org.). *Homofobia e Educação: um desafio ao silêncio*. Brasília: Letras Livres: Ed UnB, 2009. P. 115-132.

RIESSMAN, Catherine Koher. *Narrative Methods for the Human Sciences*. Los Angeles, USA: Sage Publications, 2008.

SANTOS, William Soares dos. Análise de narrativa e entrevista na pesquisa qualitativa. In: BASTOS, Liliana Cabral; SANTOS, William Soares dos (Org.). *A entrevista na pesquisa qualitativa: perspectivas em análise da narrativa e da interação*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2013. p. 21-35.

SILVA, Ana Beatriz Barbosa. *Bullying: mentes perigosas nas escolas*. 2ª ed. Globo. São Paulo: Globo, 2015.

TANNEN, Deborah. *Talking voices repetition, dialog and imagery in conversational discourse*. New York, USA: Cambridge, 2007.

A literatura de Hamilton Borges entre seus leitores: vozes pretas no “centro do problema”

Luciana Sacramento Moreno Gonçalves¹⁸
Mércia de Lima Amorim¹⁹

Introdução

Este artigo visa compreender os percursos de leitura de alguns jovens pesquisadores participantes do Grupo de Estudos Literatura e Periferia(s) – que aqui nos referiremos como GELPs – em torno das obras *Teoria Geral do Fracasso* (2017) e *Salvador, Cidade-Túmulo* (2018), ambas do escritor Hamilton Borges. Para isso, primeiro, será feita uma apresentação do GELPs e depois do escritor e de suas obras.

O objetivo deste trabalho é problematizar a experiência promovida pela leitura literária entre leitores de obras da literatura brasileira contemporânea, mais precisamente, aquela que se situa no que chamamos de escrita preta e que emerge de contextos periféricos. Apresentaremos breve perfil dos leitores e algumas análises a partir dos efeitos provocados pela leitura das obras citadas nestes.

O nosso percurso metodológico se dará através de uma abordagem qualitativa, de cunho interpretativo. Após discussão em torno da experiência leitora por Larrosa (2007), apresentaremos as análises tecidas a partir de breve questionário, aplicado entre sete leitores do GELPs, composto por três perguntas, a saber: como avaliavam as obras lidas; qual texto mais chamou a atenção deles e quais efeitos a leitura dessas obras provocou neles? A intenção é buscar compreender que efeito a prática da leitura literária promoveu entre eles e como se dá tal experiência de ler literatura. Auxiliaram-nos teoricamente Jaus (1999) e Iser (2012), além de Gonzalez (2018) e Mbembe (2018).

Pesquisar a literatura preta, em contextos periféricos

O Grupo de Estudo Literatura e Periferias, local de onde parte esta análise, é mais conhecido como GELPs, e seus componentes, são chamados de gelpianos. Existe desde 2014 e é desenvolvido no Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia, Campus XIII, em Itaberaba/ Bahia. O grupo tem como objetivo estudar a literatura brasileira produzida a partir dos anos 90 do século XX por homens e mulheres que tratam da cultura da periferia como cenário e/ou personagens e também que tendo nascido nestes territórios, reconhecem e se inserem em suas estratégias de sociabilidades por serem elaboradas suas identidades individuais e coletivas a partir destas localidades, cindidas por questões raciais e sociais. Tal

¹⁸ Professora adjunta da Universidade do Estado da Bahia – Campus XIII e no Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem.
¹⁹ Mestre em Letras e no Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem.

grupo de pesquisa tem buscado paulatinamente ampliar as concepções sobre os autores contemporâneos oriundos de comunidades periféricas que retratam em seus textos ficcionais vivências dos sujeitos que compõem estes lugares, permitindo-nos refletir de maneira alargada sobre tais escritas e toda rede de discussão que promovem em torno da literatura, da leitura e do livro.

No GELPs, cada autor/a é estudado/a em encontros periódicos, realizados durante um semestre. Ao final desta etapa, há um encontro fechado e presencial entre o/a escritor/a com os participantes do grupo e, logo após, com a comunidade interna e externa à universidade. Além disso, o grupo promove duas ações, uma de caráter extesionista e a outra com finalidade de divulgar e democratizar os resultados da pesquisa. A primeira relaciona-se aos modos de circulação dos textos dos escritores e escritoras pesquisados/as, pois realiza entre alunos de escolas do ensino básico práticas de leitura que fomentem o acesso a essas obras literárias e aos seus escritores, sobretudo, presencialmente. A segunda ação configura-se na produção de artigos feitos pelos componentes do grupo a cada final de ano sobre um dos aspectos destacados nas obras dos autores estudados.

Para este artigo, recorreremos aos encontros que o grupo realizou para ler os livros publicados pelo escritor Hamilton Borges e selecionamos alguns dos seus jovens leitores a fim de ouvi-los para compreender como significaram o processo de leitura destas obras literárias. Ressaltamos que após dois meses de encontros semanais realizando a prática de leitura, intitulada de círculos de leitura, com as já citadas obras de Hamilton Borges, partimos para o diálogo com alguns dos leitores que compõem o grupo de pesquisa.

Entre leitores, a literatura quilombista de Hamilton Borges

O escritor Hamilton Borges dos Santos (Walê) nasceu e se criou no Curuzu, bairro da Liberdade, em Salvador. Atualmente, com 54 anos, vive no Engenho Velho de Brotas. É bacharel em Direito e idealizador do projeto pan-africanista *Reaja ou será morto, Reaja ou será morta*, que tem como objetivo lutar contra a violência policial, pela causa antiprisional e pela reparação de familiares de vítimas do Estado (execuções sumárias e extrajudiciais) e dos esquadrões da morte, milícias e grupos de extermínio²⁰. Publicou em, 2017, o livro *Teoria Geral do Fracasso* e, em 2018, *Salvador, Cidade-Túmulo*, ambos pela editora independente Reaja.

O primeiro livro de Hamilton Borges lido durante os círculos de leitura pelos leitores aqui referenciados foi *Teoria Geral do Fracasso*, o que já os despertou pelo título emblemático e os provocou a buscar, via inferência, razões para este nome. Este livro é dividido em duas partes: a primeira, denominada de *A Casa*, na qual o autor perpassa pelas temáticas sobre o nascimento, a infância e a presença

marcante das mulheres em sua vida, o despertar da poesia em sua trajetória e declaração amorosa a sua companheira e filhos. Na segunda, intitulada de *A Rua*, o poeta e o militante aparecem intrinsecamente. Dedicar alguns poemas a amigos que, geralmente, estão situados à margem da sociedade. E pessoas que vivem em privação de liberdade, em cadeias, também ganham visibilidade nessa segunda parte. O livro é composto por 24 poemas com os títulos iguais aos seus primeiros versos, numa linguagem direta e consistente, que muitas vezes, pelo seu teor narrativo e pelos versos longos, aproximam-se da prosa.

Salvador, Cidade-Túmulo, segundo livro de Hamilton, reúne dez contos ácidos e viscerais, que dão voz a pessoas pretas de Salvador que não são levadas em conta. Apresenta histórias que trazem o universo das ruas, das drogas, dos terreiros, das mulheres e homens trans, promovendo debates sobre racismo, necropolítica, genocídio, machismo, transfobia e outros temas que atravessam o livro. Logo na dedicatória e agradecimentos, o escritor reverencia os corpos mortos que povoam os seus textos e reivindica justiça a estes. Antes de tudo, dedica sua literatura às mulheres que tiveram total influência em sua vida, a exemplo de sua avó e sua mãe e são aquelas que, para as populações negras e periféricas, labutam em prol de uma existência digna.

O escritor Hamilton Borges nos aponta um desafio: a rejeição reiterada ao adjetivo *periférica*. Observamos a recorrência desta crítica presente também em muitos escritores da literatura negra que se faz na Bahia atualmente. Borges (2018) declara seu afastamento a esta caracterização a partir da ausência de racialização do debate em produções, que se declaram periféricas, geralmente provenientes de São Paulo. Assim, o recorte de raça, portanto, para a literatura de Hamilton Borges considera a periferia como um espaço cuja população preta reside em sua maioria, não por escolha, mas sim por contingências históricas, políticas e sociais que a levou justamente para os territórios mais distantes do centro, com presença de uma geografia complexa para o abrigo humano e também com poucos investimentos governamentais em relação a estruturas urbanas e equipamentos culturais.

Neste movimento, Hamilton Borges afirma escrever uma literatura quilombista. Tal inserção nos dá ampla possibilidade de interpretação. Todavia, associando a declaração do autor a sua escrita, confirmamos a sua literatura como aquela que é direcionada para pessoas, que por serem negros e negras, são alijadas dos seus direitos sociais, mas nem por isso deixam de perseguir que seja assegurada a elas a sua humanidade. Para isso estruturam-se, organizam-se em espaços comuns para lutar pela legitimidade de suas existências. É uma literatura feita a partir de uma voz poética negra que quer ser lida por leitores negros, com o fim de se tornar referência para a ocupação irrestrita do povo negro nos espaços de poder.

Luiz Carlos Alencar (2018), ao fazer a apresentação de *Salvador, Cidade-Túmulo*, reforça a concepção de que o autor deseja com sua escrita evidenciar os sujeitos negros e periféricos, até então invisibilizados, a fim de clamar por justiça e por militar diante do genocídio que incide por toda complexidade do povo negro, seja em seu espírito, em seu pensamento, em seu corpo, em sua história. Mortes estas que contradizem uma Salvador alegre e harmoniosa, estampada nos *folders* de turismo. Alencar (2018, p. 7) diz que:

Salvador, Cidade, Túmulo é a recusa da paz dos cemitérios. Seus personagens, muitos realmente mortos no cotidiano colonial da primeira capital, são convocados à vida pela literatura de Hamilton. Trazem consigo a Liberdade, sua comunidade, o desejo e o amor, seus ancestrais, a amizade, a farra, o sorriso e a gozação, a ginga e a reza, um Curuzu desnudo na ternura dos que erigem acima das tumbas e renitência do povo negro.

A escrita de Hamilton Borges, tanto em *Teoria Geral do Fracasso*, quanto em *Salvador, Cidade-Túmulo* evidencia muitas dores e tristezas, todavia o que se destaca nestes livros é a vida que pulsa entre o povo preto baiano, que reside nestas localidades apartadas racialmente e socialmente, a que chamamos de periferias e o quanto elas resistem, na alegria, cultura, afetos e religiosidade. Nesse contexto, Alencar dialoga com o que diz a escritora Toni Morrison quando afirma que:

Não há tempo para o desespero, nenhum lugar para a auto piedade, sem necessidade de silêncio, sem medo... eu sei que o mundo está machucado e sangrando, e embora seja importante não ignorar sua dor, também é crítico se recusar a sucumbir à sua malevolência. (ALENCAR, 2018, p. 07)

Sobre o GELPs, sinalizamos que este tem um público híbrido. É composto por alunos regulares e egressos dos diferentes cursos (Letras, História, Pedagogia, Direito e Ciências Contábeis) da UNEB – campus XIII, situada em Itaberaba, cidade baiana, distante a 280 quilômetros da capital e pertencente ao território, chamado de Piemonte Paraguaçu. O grupo também agrega alunos das escolas de ensino básico, militantes de movimentos sociais, a exemplo do Movimento Sem Terra e participantes dos coletivos de Hip-Hop da cidade e região. Isso sinaliza para uma prática do grupo de não limitar suas ações, em torno da pesquisa e extensão aos graduandos da instituição a que o grupo está vinculado.

Entretanto, como respondentes do questionário que subsidia as reflexões deste artigo, selecionamos sete gelpianos, dentre eles quatro mulheres e três homens, de faixa etária entre 19 e 26 anos, estando todos, portanto, numa faixa etária que no Brasil corresponde à juventude. São naturais de Iaçú, Itaberaba, Nova Redenção, Ruy Barbosa,

ou seja, quase todos pertencem ao território de identidade, denominado de Piemonte Paraguaçu. Apenas um é de fora da Bahia (Piracicaba, São Paulo) e outro se identificou apenas como brasileiro, não revelando nem cidade ou estado onde nasceu. Do grupo, todos residem em Itaberaba, apenas um vive numa cidade distante a vinte quilômetros da sede do campus. Todos se identificam racialmente como negros e apenas uma se designa, como parda, o que a inclui no grupo dos negros também. Cinco são alunos do curso de Letras e dois, do curso de História. Ao serem perguntados, sobre identificação social, dois se colocam como classe baixa/pobre; dois não respondem à questão; outra confunde classe social com nome social; outra se identifica como classe média e o último responde como solteiro, funcionário de instituição de ensino superior pública. Neste texto, identificaremos tais leitores pela letra A, seguida de um número ordinal, para que seus nomes sejam preservados e possamos desvelar as experiências que lhes foram provocadas após as leituras das obras *Teoria Geral do Fracasso e Salvador, Cidade-Túmulo*, de Hamilton Borges.

Para a produção deste artigo, inicialmente realizamos por dois meses círculos de leituras semanais no GELPs, a partir da leitura desses livros de Hamilton Borges. Terminados os encontros, elencamos sete leitores e aplicamos a eles um questionário de três questões, cujo teor e análises das respostas virão a seguir.

A primeira questão solicitava aos leitores uma avaliação dos livros lidos. Eles declararam que tal processo de leitura servia para instrumentalizá-los a ter poder, já que os movia a compreender a sociedade brasileira, a se identificar com parcela significativa da população e também a criar estratégias de ação e reação. Atrelado a isso, afirmaram o quanto tal literatura promove reflexões sobre a vida presente num país cuja marca do racismo é compreendida como estrutural.

É comum os leitores selecionados pontuarem uma dicotomia, pois dizem que nos textos encontram a dor, a morte, a violência, sempre associada ao afeto, a esperança e a militância. Ou seja, não identificam nos textos mera constatação da tragédia social que o genocídio do povo negro acarreta historicamente no Brasil. Verificam, sobretudo, a presença da esperança que pode desembocar numa transformação social concreta, por meio da implicação com a luta contra o racismo.

Identificavam tanto a escrita do autor, quanto a forma que ele expõe suas ideias como rica, objetiva e direta. A1 afirma: “Engana-se quem pensa que suas palavras são duras, secas ou sangrentas. Em minha avaliação, aparece a mente de um homem composta de revoltas sociais, de amores ardentes, carinhos latentes e religiosidade”.

Como o GELPs, após promover os círculos de leitura, leva escritores e escritoras ao diálogo presencial com os leitores, estes destacaram a diferença entre a voz do autor presente

nos textos e a performance dele quando esteve em Itaberaba. Tal observação expõe a multiplicidade de possibilidades interpretativas que ler e dialogar com obra e com o autor podem evocar, já que tais leitores tiveram acesso ao texto escrito, mas também a voz, ao gesto, ao corpo, a oralidade do escritor estudado. Assim, A2 demarca o “chegou antes” como o momento da leitura dos livros e o “pessoalmente chegou”, como a vez em que o autor nos visitou no Campus:

Hamilton Borges **chegou antes** muito pesado, doloroso, mostrando uma Salvador cruel, mas que também ama; que se dedica ao que gosta; que luta e vibra por coisas boas, e **pessoalmente chegou** bem leve em nossas vidas, melodiosamente se apresentou e ficou guardado dentro da gente de várias formas, um escritor que tem ginga e canto e língua afiada. (Resposta da leitora A2).

A segunda questão solicitava aos leitores que elencassem textos que os chamaram a atenção e justificassem por qual motivo isso ocorreu. Observamos que tal processo desencadeou para os leitores uma experiência através da leitura literária de Hamilton Borges, ou seja, ocorreu o estabelecimento de uma relação entre o conhecimento explicitado pelo autor nos textos e a vida concreta dos leitores.

Pensar em experiência literária, portanto, significa problematizar o conhecimento obtido pelos leitores, através de práticas de leitura efetivas. Para Larrosa (1996), narramos, somos narrados e, para compreender nossa existência, precisamos ter acesso a múltiplas narrativas. Assim, ler literatura evoca a questão existencial, já que nossas vidas são textos narrativos e nós humanos vivemos para dizer quem somos e nesse processo construímos nossa história e demarcamos nossa identidade.

Ainda, para Larrosa (1996), a experiência da leitura relaciona-se com os diversos caminhos que se percorre para chegar à construção de significados. Esse percurso exige tanto a suspensão de sentido quanto a abertura para a resignificação. Neste contexto, aspecto relevante sinalizado pelos leitores do GELPs foi o que chamaram de “reavivamento de memórias”, pois, durante a prática leitora, puderam ativar suas memórias familiares e histórias de vida e resignificá-las, positivando-as. Num dos círculos, ao ler o poema “Me lembrei de vovó”, um dos leitores declarou que sua avó parecia-se com aquela do texto, todavia já envergonhara-se dela antes pelo fato de ter sido mãe solteira, sem formação escolar e ter se relacionado com homens diversos. Entretanto, ao ler o poema, podia compreender o quanto sua avó era uma mulher libertária que garantiu sozinha a vida de toda a família. A partir daquele relato, ocorreu uma reação em cadeia e mais dois outros leitores também narraram suas histórias de vida, cuja presença de uma mulher negra era central e determinante e também desmonstraram atribuir outras interpretações mais orgulhosas a tais histórias.

Portanto, problematizando essa postura dos leitores diante da leitura de Hamilton Borges, compreendemos que a “experiência seria aquilo que nos passa. Não o que passa”, (LARROSA, 2007, p. 132), pois vivemos em um mundo, onde, a todo momento, tomamos conhecimento de diversos acontecimentos, apesar disso, o acesso a tais informações não necessariamente nos afeta. Ter conhecimento dos acontecimentos não significa ter tido experiência, já que a experiência diz respeito à vivência de acontecimentos que não são apenas conhecidos, como fatos exteriores a nós aos quais podemos estabelecer ou não uma relação, mas sim a eventos que toma posse de nós, nos tornando diferentes do que éramos, assim como afirmou o leitor A1: “Me vejo agora como protagonista, sinto as dores que [...] sentem na literatura, me emociono com a revolta, as preocupações, os amores e as alegrias que envolvem (os personagens) no desenrolar do texto”.

Desta maneira, observamos o quanto os leitores se identificam com a cena e com os personagens que aparecem nos textos de Hamilton Borges. E este reconhecimento é um aspecto recorrente, já que a leitora A1 explicita ao falar sobre o texto: “reflete a realidade de muitos brasileiros, em especial a minha. Filho de uma mãe e neto de uma avó, mulheres aguerridas que sobrevivem a duras penas, ao que lhes é imposto pela sociedade misógina vigente”. Já A3 declara que dois poemas são responsáveis por remeterem ao valor da avó na vida dela e reacenderem “essa chama de amor, pois é ela (a avó) é a base de minha existência, responsável por tudo que me tornei nesta vida adulta”.

Uma das razões que leva o leitor à leitura de uma obra de ficção seria uma espécie de ganho antropológico, pois o leitor se reconheceria no texto e encontraria ali sua identidade. Nota-se com isso a importância da leitura de textos literários, em especial aqui, dessa literatura oriunda das margens, para os leitores do GELPs, que, em sua maioria, vivem também em espaços marginalizados. Dessa maneira, estes leitores, a partir de uma experiência estética, se reconhecem no passado, compreendendo melhor o seu presente. Na resposta de A3, ela diz que as obras de Hamilton são: “obras que nos move a continuar estudando e lendo literaturas, pois só elas nos impulsionam a continuar lutando contra o racismo, e todos os ismos impostos por esta sociedade”. Já para A4, os textos lhes causam “Uma sucessão de sentimentos diferentes. Dor, medo, sensibilidade, uma vontade de chorar ao final de cada história”. Mas, por outro lado, a mesma leitora A4 percebe “a importância dessa literatura contemporânea para o ressurgimento dessas vozes e dessas realidades silenciadas por tantos anos. Percebo a importância dessa representação e dessa visibilidade trazida nos livros de Hamilton Borges”. Por isto, talvez, seja pertinente concordar com Iser (1999, p. 77) quando este afirma que é “talvez por essa razão que exista a literatura”.

Para Larrosa (2007), a leitura não se restringe à fonte de prazer ou de conhecimento, porque ela nos afeta e tal ação pode desencadear em nós também a tristeza, o sofrimento. Talvez por isso, a leitora A2 enuncia: “dói muito em quem lê e entende a dor”, ao falar sobre o conto “O cabelo crespo de Ariadne”. Nesse movimento, pela via da dor ou de outras emoções mais confortáveis, o ato de ler nos constitui em outro ser – diferente do que éramos. Conforme a leitora A4: “A leitura apesar de nos doer do início ao fim também nos faz mais sensíveis. Conseguimos enxergar muito além do óbvio”, aludindo aos poemas lidos em *Teoria Geral do Fracasso*.

Entendemos também que a leitura se configura em experiência quando os leitores transpõem aquela ação geralmente realizada individualmente em prática social e cultura da vida cotidiana. Ou melhor, quando através da leitura fomentamos uma autorreflexão e mudamos nossas atitudes frente ao mundo. A preocupação com o receptor, com a experiência vivida pelo leitor da obra de arte, esteve mais ou menos presente desde a época de Aristóteles, mas foi apenas a partir de Jausse que ela ganhou sistematização. Para Jausse (2002), um leitor jamais será o mesmo após uma leitura, pois a experiência da leitura liberta o leitor, na medida em que a leitura lhe impõe a percepção das coisas que o rodeiam. A resposta da leitora A7 mostra essa presentificação transformadora a partir da leitura. “Ambas as obras me proporcionaram uma mudança na minha visão de mundo, na forma como olhava para as coisas, hoje não olho mais para um vendedor ou um morador de rua da mesma forma que antes, e isso foi proporcionado por Hamilton”.

Para Marcelino Freire (2014, p. 29), foi preciso ler o poema “O bicho” de Manoel Bandeira para que ele mesmo “enxergasse o mundo agonizando à minha (sua) cabeceira”, pois teve que morar num bairro pobre, onde muitos homens, tal qual aquele denunciado na poesia de Bandeira, existiam. Foi o texto literário que escancarou tal existência para o jovem leitor Marcelino. E mais que isso: foi a experiência de ler o texto literário que o tornou sensível e empático a tal existência. Para os leitores do GELPs, Hamilton foi um daqueles que os fizeram se ver no texto e se perceber como atuantes, protagonistas. A leitura da literatura negra contemporânea possibilitou uma consciência sobre si e sobre o texto, que têm o papel/a função humanizadora.

Sobre a questão do protagonismo, os leitores identificam que, diferente de outros textos da literatura brasileira, nestes quem está no centro da cena são homens e mulheres negros e negras que circulam geralmente em localidades periféricas. Para além disso, é privilegiada a presença de personagens considerados invisibilizados, marginalizados, sempre tratados de maneira humanizadora e complexa, evitando a estereotipia e não dando margem nem à banalização dos comportamentos destes indivíduos nem à superficialidade.

Cuti evidencia que a literatura nacional construiu o personagem negro, através de uma atuação que caracteriza: “as personagens negras, negando-lhes complexidades e, portanto, humanidade” (CUTI, 2010, p. 16). Por isso, defenderá a importância de escritores negros como Hamilton Borges e suas literaturas que se erigirem para que tenhamos acesso à voz poética negra, engendrada a partir de um autor que conhece internamente as demandas históricas e subjetivas do povo preto. O leitor A6 reconhece isso ao afirmar: “Hamilton Borges, como escritor negro, também é importante para que haja mais protagonistas de suas histórias e das histórias do seu povo”.

Os leitores citaram de maneira recorrente os poemas “Me lembrei de Vovó” e “Amanhece”, bem como os contos “Cidade-túmulo, Salvador”, “A curta vida de Gajé”, “O cabelo crespo de Ariadne” e “Entre grades, o maior amor de Cinderela”. Inferimos que estes foram os mais destacados dentre os demais textos, por se tratarem de leitores jovens e nestes encontram-se como temáticas demandas próprias destas temporalidades, como as relações familiares, questões de sexualidade e gênero, circulação entre o privado e o público, a violência engendrada aos jovens pretos pelas instituições públicas.

Aspecto várias vezes citados pelos leitores é a presença central de mulheres negras. Apesar de a autoria ser masculina, é dada à representação das personagens femininas enorme relevância. As mais velhas, sobretudo, são as que organizam a estrutura familiar e garantem desde aspectos materiais (como moradia e alimento) até os valores e convenções sociais, culturais e religiosos que direcionarão a vida dos demais personagens. Entende-se nestes textos literários a máxima proferida por Angela Davis²¹ de que “Quando a mulher negra se movimenta toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. Nos textos poéticos lidos, ao olhar dos leitores entrevistados, é a personagem mulher e negra que organiza e mantém a vida, as sociabilidades e as relações afetivas e comportamentais seja de um agrupamento familiar, seja de uma comunidade inteira, a exemplo dos terreiros de Candomblé.

Nos contos e poemas, aparecem com predominância mulheres negras, cujas histórias de vida se delineiam a partir de um contexto periférico. As faixas etárias variam e os personagens masculinos relacionam-se com elas, ora por relações familiares, ora por questões relativas ao sexo e ao amor carnal, como também por aspectos religiosos. Avós, yalorixás, mulheres trans muitas vezes protagonizam a trama. Ao feminino, a voz poética que é masculina oferece um tratamento notoriamente solidário, não permitindo que o machismo seja a perspectiva em que se descrevem as personagens ou para situarem-nas na cena.

Assim, mais uma vez, os leitores compreendem que o autor lido rompe com a ideia historicamente construída sobre

21. Em discurso proferido na Espanha em maio de 2017, no *Jornal El País* de julho 2017, disponível em: https://brasil.poder360.com.br/2017/07/27/politica/1501114503_619956.html, acesso em abril de 2019.

mulher negra e perpetrada pela literatura nacional como “a trabalhadora do eito e a mucama” (GONZALEZ, 2018, p. 38). Nos textos analisados, ela é a força motriz que gerencia os espaços familiares e/ou comunitários e tal prática reverbera para além deste microespaço. Elas podem atuar em muito mais papéis sociais, do que apenas atuar dentro da ambivalência entre mulata ou trabalhadora braçal. Os leitores afirmam entender a construção da personagem feminina a partir de uma outra lógica, diferente daquela imposta pelo patriarcado. Nos textos lidos, o autor, segundo os leitores, busca construir uma representação de mulheres negras e periféricas que não as reduza nem as estereotipe, mas que aponte suas complexidades identitárias, políticas, sociais.

Outro fator destacado pelos leitores entrevistados é a morte como signo emblemático dos textos. Todavia, essas constâncias quando ocorrem pela ordem natural da vida é vista como uma passagem e não associada a déficit nem a problema. No entanto, quando a morte é antecipada de maneira violenta, aviltante e fora de hora, para a população preta em forma de extermínio deliberado a esta parcela específica da população, geralmente pelas mãos do próprio Estado e como estratégia deste para assegurar sua soberania, os leitores encontram nos textos tanto uma denúncia como a intenção de mobilizar os leitores a ação e, sobretudo, a reação pela via do engajamento ativo e do ódio, quanto à necessidade de questionar o poder que emerge da morte, já que, conforme ensaio “Necropolítica” de Mbembe (2018, p. 05):

(...) a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder.

Mas, vale ressaltar, nem todos os corpos são matáveis. O próprio Mbembe (2018) diz que é característica da soberania ditar quem deve viver ou morrer. Dessa maneira, o corpo descartável é daquele que está à mira da morte a todo instante. O alvo é o corpo preto! E, se tratando, especificamente dos textos de Hamilton Borges, o alvo aqui é o corpo dos jovens pretos, pobres e de periferias da capital baiana, Salvador. Se a necropolítica, a qual destaca Mbembe (2018), se refere ao extermínio de corpos, não teríamos aqui a lógica do que denominamos de genocídio? Abdias do Nascimento, em sua obra *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978), define o genocídio como:

O uso de medidas deliberadas e sistemáticas (como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimentos), calculadas para a exterminação de um grupo racial, político ou cultural, ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um

grupo [...]. Recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, pela exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos. Ex.: perseguição hitlerista aos judeus, segregação racial, etc. (NASCIMENTO, 1978, p. 16 - 17).

Por fim, a última questão respondida pelos sete leitores versava sobre os efeitos de tal prática de leitura e do acesso aos textos poéticos de Hamilton Borges para eles. Ratificaram que a literatura de Hamilton Borges promove reconhecimento entre os leitores e os personagens ali representados, como também enunciam o orgulho de se identificarem no texto, como protagonistas e de maneira positivada. Asseguram que tal leitura lhes sinalizou a possibilidade de eles também escreverem suas histórias e para a possibilidade de eles finalmente serem narrados pela própria voz e não mais pela perspectiva de outro exterior a eles (esse que representa o Mesmo).

Para esses leitores, representatividade importa sim. E a literatura, escrita por negros e negras, que nasceram, vivem ou viveram em periferias urbanas brasileiras e escrevem sobre os historicamente *marginalizados* em seus textos, a exemplo de Hamilton Borges, proporciona isso. Por fim, destacamos a análise do gelpiano A6: “Provocou-me uma satisfação em saber que têm surgido literaturas tão boas como essas. É uma literatura que nos causa sentimentos diversos, inquietante, uma experiência literária diferente, de forte reflexão. Uma literatura de representatividade”. Vale ressaltar que escritas que falam dos espaços e sujeitos excluídos sempre existiram, não é algo característico apenas da literatura contemporânea. Entretanto, o diferencial dessa produção literária é a representação realizada por aqueles que conhecem tais debates de dentro, por dentro e por isso possuem uma legitimidade peculiar para tratar dos espaços das margens e conseqüentemente dos sujeitos que neles transitam.

Afirmam os gelpianos que os textos os comoveram bastante e potencializou neles uma raiva produtiva, ou melhor, um sentimento de incômodo e insatisfação diante da realidade do racismo, da violência e do genocídio contra as populações negras no mundo, e isso não os deixou imóveis, pelo contrário, os provocou a reagir e a lutar. Sinalizam que a mobilização a partir da leitura é inevitável, já que compreendem que eles não saem do texto da mesma forma que entraram e sentem-se transformados e impelidos a lutar.

Como aqui destacaremos o papel dos leitores ao construir sentido da literatura de Hamilton Borges, identificamos que o autor evidencia repertório leitor, a partir tanto de referências musicais – a exemplo da influência do músico Milton, do Orunmilá – quanto literárias, compostas, sobretudo por autores desde Machado de Assis, Luiz Gama e Cruz e Souza, passando por José de Alencar a Wole Soyinka, Italo Calvino e Landê Onawale. Para Hamilton Borges, ter

acesso, ainda que tardio à palavra escrita, o motivou a buscar a escrita literária como caminho para si. Os leitores do GELPs parecem ter a mesma postura, pois ao ler Hamilton Borges, eles também veem a prática da escrita como algo possível para eles mesmos e identificam como estratégia de luta a formação intelectual, a inserção em práticas de leitura e escrita, além da produção literária não apenas como fruição, mas também, como instrumento de consolidação de um projeto identitário e político, capaz de enfrentar o racismo e ressignificar as práticas de discriminação e violência historicamente relacionadas ao povo preto no mundo.

Considerações provisórias sobre uma literatura combativa para leitores afrontosos

De acordo com Iser (1999), todo texto proporia um tema e a partir de seus vazios e omissões, o leitor desenvolveria seu horizonte próprio, ou melhor, complementaria com seu repertório os sentidos do texto. Como mecanismo controlador, logo após a leitura, o mesmo texto continua a propor outros temas ao leitor que vai se envolvendo paulatinamente e ativamente no processo de interpretação, via formulação de hipóteses e inferências e também de confirmação ou rejeição do que elaborou neste processo. E assim por diante, como num jogo de adivinhação, no decorrer da leitura, o leitor formula várias ideias e aguarda o desenrolar do texto para verificar sua validade. E parece estar exatamente aí um dos pontos centrais da obra de arte: sua capacidade de adaptar-se a múltiplos leitores, a múltiplas situações. As respostas distintas e semelhantes, ao mesmo tempo, reforçam a concepção de Iser (1999) e deixam subtendido que os textos tiveram uma significação importante na vida de cada um desses leitores, como pode ser visto nas respostas abaixo da leitora A2. Para ela, a literatura de Hamilton Borges:

Provoca muitas coisas. Da comoção ao aumento da raiva em relação ao estado genocida que vivemos. Vai da dor da perda ao amor sendo plantado e cultivado, incentivado, mostrado. A alegria de ver nossas histórias publicadas, digo nossas histórias porque é difícil não se achar nessas passagens. Ver o que nos foi negado há muito tempo que é a representação das minorias de forma significativa, valorizada e protagonista.

Assim, compreendemos que o pacto entre autor e leitores é concretizado no momento em que este propõe um texto combativo, feito para mobilizar os leitores ao enfrentamento das questões raciais, sociais e políticas contemporâneas, com isso, os leitores se munem de possibilidades efetivas de ação e luta e se veem prontos para o embate com as questões de seu tempo de forma ativa e, sobretudo, afrontosa. Pois, ao lerem este autor e sua literatura, os leitores declaram olhar para dentro de si e este empreendimento contribui

com a consolidação de sua autoestima e também com a conscientização da importância da tomada de atitudes concretas em torno do combate ao racismo.

Referências

ALENCAR, Luiz Carlos. Apresentação. In: SANTOS, Hamilton Borges. *Salvador, Cidade-Túmulo*. Salvador: Quilombo Xis/ Reaja, 2018.

ANGELA Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. *El país*. 27 jul. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html. Acesso em: 08 abr. 2019.

CANDIDO, Antonio. O direito à Literatura. In: CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul / São Paulo: Duas Cidades, 2004. p. 09-26.

FREIRE, Marcelino. O bicho da literatura. In: CORDEIRO, Verbena Maria Rocha e LIMA, Elizabeth Gonzaga de (Org.). *Modos de ler: oralidades, escritas e mídias*. Curitiba: Arte& letra, 2014.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

ISER, Wolfgang. O fictício e o Imaginário. In: ISER, Wolfgang. *Teoria da ficção: indagações a obra de Wolfgang Iser*, Organização de João Cezar de Castro Rocha, tradução de Bluma Waddington Vilar e João Cezar de Castro Rocha. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999. p. 111-142.

JAUSS. Hans Robert. O texto poético na mudança de horizonte de leitura. In. LIMA, Luiz Costa (seleção, introdução e revisão técnica). *Teoria da literatura em suas fontes*. Volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LARROSA, Jorge. Literatura, experiência e formação. In: COSTA, M.V. (Org.). *Caminhos investigativos*. Porto Alegre: Mediação, 1996. p. 83-95.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Organização de Peter Pál Pelbarte e Ricardo Muniz Fernandes; tradução de Renata Santini. 2.ed. São Paulo: Editora n-1 edições, 2018.

SANTOS, Hamilton Borges. *Teoria geral do fracasso*. Salvador: Quilombo Xis/ Reaja. 2017.

SANTOS, Hamilton Borges. *Salvador, Cidade-Túmulo*. Salvador: Quilombo Xis/ Reaja. 2018.

SILVA, Luiz. (CUTI). *Literatura Negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

O derretimento da coletividade e a obstinação do individualismo

Renato Nunes Rodrigues²²
Gimima Beatriz Melo da Silva²³

Introdução

A história da humanidade é constituída de diversos exemplos que legitimam a importância do viver em comunidade, sendo este fundamento, talvez, o principal motivo da própria sobrevivência e desenvolvimento da sociedade, uma vez que assumir isoladamente a responsabilidade por toda a cadeia de provimentos necessários para subsistência se mostrou irrealizável. Entre esses fatos, destaca-se o próprio fenômeno de peregrinação dos nômades, vindo a cessar após reunir em uma mesma área geográfica famílias com serviços “especializados” distintos, mas que em conjunto contribuía para o bem comum das famílias ali localizadas. Anthony Giddens (1991, p. 11) fala da narrativa da história evolucionista, ainda que ela não seja totalitária: “A história começa com culturas pequenas, isoladas, de caçadores e coletores que se movimenta através do desenvolvimento de comunidades agrícolas e pastoris e daí para a formação de estados agrários...”.

A proximidade geográfica entre os diversos grupos nômades contribuiu para relação do escambo e despertou nos moradores locais um sentimento de unidade e compreensão da importância do outro nesta nova configuração de vida. Stuart Hall chama este processo de *concepção do sujeito sociológico* e suas interações com o mundo no qual habitava desenhando traços culturais: valores, sentidos e símbolos. As vantagens em viver de forma coletiva foram firmadas e ganharam outros aspectos além da preocupação alimentar, outras relações sociais foram suturadas objetivando o desenvolvimento da comunidade, questões como fornecimento de energia, educação, lazer, segurança, entre outros ajustamentos que se apresentaram como necessários.

Do trabalho coletivo ao trabalhador diferenciado

Na ausência da tecnologia, da produção em massa, da industrialização, comunidades locais desenvolveram suas próprias técnicas de trabalho, a mão de obra humana exigia o cultivo das boas relações entre os indivíduos, no caso do caboclo amazônico a plantação dependia da contribuição laboral dos membros da família e até mesmo a solidariedade da vizinhança. Na Amazônia, essa prática coletiva recebeu o nome de *paxará*, que consistia no ajuntamento de homens e mulheres objetivando a tradicional derribada e queimada da mata para posterior plantio. Através desse método, o roçado convidava os

²² Mestrando em Ciências Humanas (PPIGCH/UEA). Bolsista de Demanda Social (CAPES). Especialista, Lato Sensu em Gestão de Talentos e Desenvolvimento Humano pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Renato_rn@uea.br
²³ Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente na Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). gimima@hotmail.com

famílias para desempenharem esse trabalho, que funcionava como uma espécie de rodízio entre as famílias sendo um roçado contemplado por vez. Cláudia Figueira, em artigo que aborda a cultura popular nesta região, apresenta a fala do roceiro seu Vilésio Pedroso conceituando o *puxirum*:

Puxirum é um ajuntamento de gente. Eu trabalhava muito nesse negócio de puxirum roçando o mato, derrubando, plantando depois capinando. Era muita gente. O nosso ajuntamento era de duzi (doze) famílias que se ajudavam. Cada semana a gente ia num serviço. Mulheres capinavam, roçavam. Só não fazia derrubar. A derrubada era só com os homens. As mulheres ia pra dá água, fazer comida. Deixava secar a roça com quinze dias, um mês, dois meses. Tacava o fogo pra plantar. Tudo em puxirum...

Práticas coletivas como essas, tal como o exemplo do ajuri ou mutirão agrícola, conforme a figura a seguir, contribuíam para o fortalecimento da solidariedade e a consolidação do sentido comunitário, o coletivo estava em evidência através do compartilhamento de atividades e suas vantagens. Diante desta realidade, optar pelo caminho do individualismo significava o risco do fracasso no alcance dos provimentos essenciais a subsistência.



Figura 1: Ajuri ou mutirão agrícola na comunidade Iberê
Fonte: Acervo de ARAUJO, M. I.; SOUZA, S. G. A. (2015)

Na perspectiva de Cunha Gonçalves (1955), as relações de coexistência protegem e garantem os interesses individuais, as relações de cooperação social protegem e garantem os interesses coletivos. É destas duas categorias de interesses que se compõem toda a vida social; interesses materiais e morais, determinados, em cada época, simultaneamente, pelas condições externas e pelas concepções ideais, ou pela constituição mental do povo.

Em se tratando de labor, este sofreu grande impacto afetando o valor salarial em horas trabalhadas ou produtividade da classe trabalhadora, agora o sentimento de unidade existente no grupo deu lugar ao individualismo exacerbado, o objetivo deslocou-se do grupal para o pessoal. Jessop (apud FAIRCLOUGH, 2001) chama este fenômeno de rearrumação de práticas sociais. Novas relações estruturais foram estabelecidas entre domínios da vida social, uma reestruturação nos campos econômicos e não econômicos. O trabalhador, que outrora cultivava o espírito de equipe, passa a se preocupar com sua performance individual e com os valores monetários de seus ganhos e seu respectivo poder de compra; neste novo cenário, ele entende que precisa se destacar para obter seu espaço no mercado profissional competitivo.

O outro, que antes era seu parceiro, assume o papel de concorrente e o duelo pelo alcance do perfil de trabalhador diferenciado ganha destaque nessa nova sociedade. Uma sociedade que antes era artesanal, braçal, caçadora e coletora, conhece os efeitos colaterais da industrialização e de uma nova ordem ideológica capaz de inculcar uma falsa consciência.

Esta consciência inculcada tem suas bases num projeto que buscou justamente a desagregação do pensamento coletivo da classe trabalhadora, levando a uma assimilação de novo ideal que coloca no centro das prioridades os interesses individuais em detrimento do coletivo.



Figura 2: O Individualismo exacerbado no mundo.

Fonte: <http://volupiarte.blogspot.com/2011/08/o-individualismo-exacerbado-do-mundo.html>

Van Dijk (2008, p. 45-46) adverte sobre a técnica utilizada na articulação dessa nova abordagem ideológica:

Isso pode implicar que certos grupos ou classes dominadas desenvolveriam concepções distorcidas sobre sua situação socioeconômica (“falsa consciência”), o que por sua vez, poderia levá-los contra seus interesses básicos. De forma reversa, os grupos ou classes dominantes tendem a esconder sua ideologia (e, portanto, seus interesses) e terão por meta fazer que esta seja, em geral aceita como um sistema de valores, normas e objetivos “geral” ou natural”.

Com o apelo neoliberal da atualidade, foi acionada uma série de dispositivos e estratégias de mercado que transformaram o mundo do trabalho em um palco de luta generalizada pela sobrevivência. Nele, a cultura da “sensação de incerteza paralisante” surge dentro das empresas, tendo como último recurso “[...] a permanente ameaça de demissão em todos os níveis da hierarquia – o que significa a perda do meio de subsistência, dos títulos sociais, do lugar na sociedade e da dignidade humana que os acompanha.” (BAUMAN, 2000, p. 37).

O novo sistema de valores afetou diretamente as estruturas sociais até então constituídas, o sujeito sociológico deu lugar ao sujeito moderno enclausurado pelos novos paradigmas da modernidade incorporada de ideologia e transvestida a ponto que se pareça normal ou natural.

Compromisso coletivo ateniense

A assembleia ou eclésia dos cidadãos de Atenas aponta para o entendimento das prerrogativas do pensar, agir e decidir aspirando o bem estar da maioria. As reuniões aconteciam por volta de três vezes mensais e constituía em sua missão o alcance do bem comum através das proposições, discussões e deliberações dos mais variados temas. As próprias leis eram submetidas a essas práticas, assim como a aplicação do orçamento público, a definição das taxas tributárias, a ratificação de tratados, a construção de obras públicas, julgamentos políticos e qualquer outro assunto que atingisse diretamente a sociedade ateniense. O envolvimento direto do cidadão nas tomadas de decisões que afetariam a cidade, exibe um paradigma de sujeito social comprometido com a coisa pública e possuidor de uma identidade sociológica que negligencia o individualismo, capaz de pausar as atividades pessoais e priorizar sua participação na edificação e construção e manutenção da *polis*. Essa caracterização encontrada entre grupos, classes ou outras formações sociais é categorizada por Van Dijk como poder social, em que decisões são tomadas em conjunto e o poder é distribuído entre seus membros idealizando a justiça, harmonia, equidade e conciliação de interesses naturalmente diferentes.

A sociedade dos cidadãos não representava e não representa a ausência de uma pluralidade de ideologias, crenças, valores e os outros adjetivos concernentes a uma

comunidade. Viver de forma coletiva não representa a imposição de uma representação homogeneizada, mas procura minimizar os conflitos, desfrutar dos benefícios e oportunizar uma vida melhor proporcionada por esta alternativa. Bauman comenta sobre o benefício desse modelo de unidade:

Esse é, essencialmente, modelo republicano de unidade, de uma unidade emergente que é uma realização conjunta de agentes engajados na busca de autoidentificação; uma unidade que é um resultado, e não uma condição dada a priori, da vida compartilhada; uma unidade erguida pela negociação e reconciliação, e não pela negação, sufocação ou supressão das diferenças. (BAUMAN, 2001, p. 222).

O princípio do pensar coletivo ateniense, que posteriormente viria a ser utilizado como base epistemológica da construção do conceito de democracia, é encontrado em outras localidades do mapa mundial, em variados períodos temporais, indicando como uma qualidade latente da própria espécie humana e que perdurou em muitas sociedades até sofrer influências da industrialização, da economia e da ideia de Estado-Nação convergindo este princípio para o egocentrismo, para auto realização em detrimento dos demais indivíduos, concebendo a cidade cheia de pessoas, porém desocupadas de compromentimentos com o próximo, vazia de sujeitos pensantes, oca de críticos e apáticos da justiça social. Lyotard (1991, p. 28) comenta sobre a dissolução do vínculo social:

A dissolução do vínculo social e a passagem das coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais lançados num absurdo movimento browniano. Isto não é relevante, é um caminho que nos parece obscurecido pela representação paradisíaca de uma sociedade orgânica perdida.

É provável que a maior perda com essa mutação social seja exatamente o pensar coletivo, a vida em unidade, a solidariedade, as virtudes do viver em comunidade o entendimento que o alcance do bem comum depende do envolvimento e comprometimento de todos os indivíduos.

Contrato social e lógica neoliberal

Um dos mais importantes intelectuais e filósofos do século XVIII, Jean Jacques Rousseau, propõe a existência do contrato social como instrumento organizador da sociedade civil. Rousseau questiona quanto à liberdade natural do homem e ao mesmo tempo garantir a segurança e bem-estar social da vida em sociedade, para o intelectual isso seria possível através do pacto no qual prevaleceria a soberania da sociedade respeitando a vontade coletiva. Como embasamento desse idealismo, o homem é apresentado

como bom desde seu nascimento, mas suscetível à corrupção pela conveniente sociedade, nasceria livre, mas, por fatores relacionados à própria vaidade, orgulho, busca pelo reconhecimento pessoal e status, o conduziria ao encarceramento por essas obrigações e conseqüentemente ao caos social. Como equação dessa problemática é proposto o contrato social, uma vez que, o homem não consegue viver sozinho e que precisa integrar-se como ser social em suas estruturas mais amplas e abrangentes.

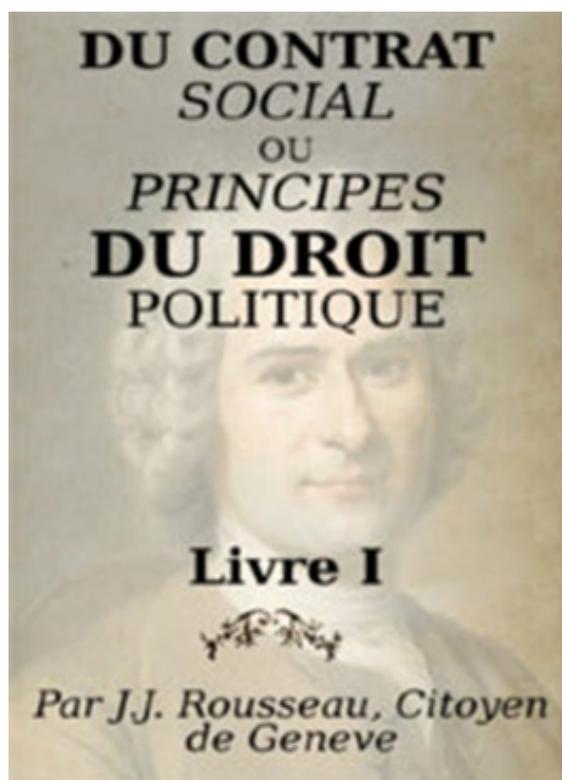


Figura 3: Capa do livro Do contrato social ou princípios de direito político

De acordo com o filósofo, a liberdade humana e a liberdade civil devem ser delimitadas na busca de um bem maior, como a segurança, harmonia e a soberania da sociedade. O Pacto social originou a legalização da sociedade civil organizada com seus arcabouços de normas, diretrizes e procedimentos, no entanto a regra principal e originária continua a ser a mola propulsora da efetivação do contrato. Se a regra gênese for desprezada, é bem presumível que qualquer outro regramento torne-se ineficiente e o caos social seja instaurado. Holmes e Dahl (apud HELD; MCGREW, 2008, p. 80) denominam esse idealismo harmônico que estimula e determina o comportamento das pessoas de bem democrático:

O poder ou autoridade de direito, isto é, a soberania, está investida no povo, sujeito a várias regras, procedimentos e instituições, arraigados, que compõem os acordos constitucionais e as tradições jurídicas. O bem democrático desdobra-se no contexto desses mecanismos, delimitadores ou auto-restritivos.

No bem democrático o cidadão possui o papel principal e o bom desempenho nesse sistema está arrolado com a participação da coletividade. Quando o sujeito despreza esse direito e, ao mesmo tempo, dever democrático, compromete a finalidade de todo o sistema que passa a ser gerido por outros atores sociais.

A finalidade comum da cultura, constituída de um conjunto de normas, é a realização dos valores ou a adaptação da natureza às necessidades do homem. O direito é processo cultural que se realiza por intermédio de sistema normativo específico - o justo. Seu objetivo, portanto, é a realização da justiça como a expressão prática do valor do justo.

É pela adaptação da vida social aos princípios da justiça que o direito colabora para a finalidade comum da cultura, acomodar a natureza às necessidades humanas. No entanto, as três principais correntes doutrinárias que, no campo do Direito, enquadram a realidade observada e analisada apresentam divergências nas garantias a serem postas em evidência para essa acomodação da natureza às necessidades humanas: a individualista, a coletivista e a transpersonalista. Apresentaremos aqui apenas duas delas que evidenciam uma lógica oposta, e que pode ajudar a refletir sobre esse processo de exaltação ao individualismo que vivenciamos na atualidade.

Nota-se atualmente como se tem evidenciado a corrente individualista, a qual assegura as condições necessárias ao pleno desenvolvimento da pessoa humana por meio da garantia da liberdade. Nesta corrente, as normas jurídicas devem intervir o menos possível no exercício dessa atividade. Como matizes mais importantes da doutrina individualista, destacam-se o liberalismo e o humanismo.

O liberalismo, que deu margem na atualidade ao neoliberalismo, condena a intervenção do direito e do Estado na esfera dos interesses individuais, principalmente, nos planos político e econômico. Com isso, as atividades particulares só merecem uma intervenção do Estado no que se limitar à simples função de polícia, reprimindo conflitos e prevenindo atentados à ordem.

O humanismo proclama os valores éticos como valores supremos da dignidade da pessoa humana. O homem, como pessoa, é o centro de tudo e todos os processos culturais propiciam-lhe o desenvolvimento integral da personalidade.

Essa corrente doutrinária entra em choque direto com a corrente coletivista, na qual o direito é apenas um instrumento a serviço da sociedade. Sendo sua missão essencial a defesa dos interesses gerais. A coletividade está acima de tudo e todos os direitos devem ser exercidos em harmonia com seus interesses. O indivíduo é, apenas, uma peça na engrenagem do organismo social. Sua personalidade dissolve-se na totalidade.

Em entrevista cedida à *Jacobin* e publicada pela Oxford University Press em maio de 2017, o geógrafo marxista estadunidense David Harvey (2017) afirma que

Muitos liberais clássicos dizem que o neoliberalismo foi longe demais em termos de desigualdade de renda, que todas essas privatizações foram longe demais e que há numerosos bens comuns a proteger, como o meio ambiente. Há também modos de falar do capitalismo, como quando falamos de uma economia de partilha, que na verdade acaba por ser extremamente capitalista e exploradora.

Harvey diz que a noção de capitalismo ético significaria apenas “ser razoavelmente honesto ao invés de roubar”. Para o geógrafo, algumas pessoas pensam que é possível uma reforma da ordem neoliberal em direção à outra forma de capitalismo, contudo, pensa que talvez haja uma forma de capitalismo melhor que essa que existe hoje – mas não tão melhor. Segundo ele,

Os problemas fundamentais tornaram-se agora tão profundos que, sem um vasto movimento anticapitalista, será de fato impossível chegar até eles. Gostaria então de colocar as questões atuais em termos de anticapitalismo, em vez de antineoliberalismo. E quando ouço as pessoas falarem sobre neoliberalismo, me parece que o perigo é acreditar que não é o próprio capitalismo, de uma forma ou de outra, que está em questão. (HARVEY, 2017).

Cabe ressaltar que nessa perspectiva a análise de Harvey sustenta a tese de que o neoliberalismo constitui-se de um projeto político lançado pela classe capitalista no fim dos anos 1960 até os anos 1970, período em que ela se sentiu muito ameaçada, política e economicamente pela classe trabalhadora e estudantil, considerada, juntamente com os movimentos estudantis e universidade, como esferas muito progressistas. Segundo Harvey (2017):

Esse período caracteriza-se por uma grande ofensiva em várias frentes, ideológicas e políticas, e a única maneira de explicá-la é reconhecer o alto nível de solidariedade da classe capitalista. O capital reorganizou seu poder numa tentativa desesperada de reencontrar sua prosperidade econômica e sua influência, que havia sido seriamente enfraquecido do fim dos anos 1960 até os anos 1970. (HARVEY, 2017)

Assim, com base em distintas ações no plano ideológico, estabelecendo formas de desagregação de interesses coletivos ela consegue implantar um projeto político e ideológico que reduziu a força da classe operária baseada na defesa dos interesses coletivos de forma estratégica, como descreve a seguir em trecho da entrevista citada.

De repente, eles montaram todos esses grupos de reflexão, think tanks como o **Instituto Manhattan**, as fundações **Ohlin** ou **Heritage**. Esses grupos levaram adiante as idéias de **Friedrich Hayek**, de **Milton Friedman** e da economia da oferta. O plano era

que esses *think tanks* fizessem pesquisas sérias [...] que seriam publicadas de maneira independente, influenciariam a imprensa e fariam pouco a pouco o cerco das universidades. Esse processo tomou um tempo. Penso que eles estão agora num ponto em que não têm mais necessidade de coisas como a **fundação Heritage**. As universidades foram amplamente penetradas pelos projetos neoliberais que as cercam. (HARVEY, 2017)

Modernidade líquida

Para além desse fenômeno de enfraquecimento da coletividade no plano dos interesses da classe trabalhadora, a leitura feita por Zigmunt Bauman acerca desse processo de desagregação pode ser encontrada no livro *Modernidade Líquida*, que apresenta a sociedade em um estado de liquefação em suas relações sociais. Nos cinco capítulos abordados pelo escritor, a ênfase encontra-se nos meios utilizados pelo capitalismo para derreter a solidez dos alicerces sociais: Emancipação, Individualidade, tempo/ espaço, trabalho e comunidade.



Figura 4: Zygmunt Bauman

Disponível em: <https://www.ecosia.org/images?c=en&p=11&q=zygmunt+bauman+citas+amor+liquido>

Ao abordar a “Emancipação”, o autor apresenta a citação de Hebert Marcuse e a necessidade de se libertar de uma sociedade rica, poderosa e que funciona relativamente bem, mas que enclausura o indivíduo com o sentimento de liberdade, enquanto, de fato, vivem na escravidão de uma nova ordem e suas benéficas. Relutar pela liberdade genuína representa assumir responsabilidades individuais pelos seus próprios recursos e provimentos necessários, e é nesse contexto que refletem Freud e a liberdade subjetiva e objetiva, como também a abordagem de Hobbes e o “Contrato Social”. Outras perspectivas são arremetidas pelo autor, como a falência da “crítica”, que, por sua vez,

é apresentada como desdentada e incapaz de causar transformações na reforma social, nem tão pouco convergir a luta pelo bem comum, substituindo a conduta do cidadão comprometido com o coletivo e que agora caracteriza-se pelo individualismo e a busca constante do reconhecimento, capacitação profissional, diferencial e outras subjetividades influentes o suficiente para lhe ocupar o tempo e impedi-los da prática reflexiva.

Bauman dedica um capítulo de sua obra para tratar a “Individualidade”, no qual o sujeito é exibido como normatizado pelo capitalismo com a liberdade individual reduzida a nada ou quase nada, seguindo uma rotina estabelecida por uma pequena elite que maneja todos os cordões de controle. Esta atual realidade sucede o capitalismo pesado exemplificado pelo sociólogo como o fordismo ou a era da autoconsciência em sua fase, volumosa, imóvel, enraizada, sólida e obcecada por estabelecer fronteiras firmes e impenetráveis capaz de deter a migração dos dominados para o território dos dominadores. No estágio do capitalismo leve, são inclusos entre os mecanismos de controle, o vício pelo consumismo e sua busca insaciável pela satisfação, diante das vitrines abarrotadas de sapatos, automóveis, comidas, itens da saúde do corpo e a mobília da casa, causando dilemas na sociedade de consumidores que precisa determinar prioridades na realização da compra do dia e calcular o quanto de horas de sua força de trabalho serão empregadas para adquirir seu próximo objeto de desejo.

Jeremy Seabrook descreve que “o capitalismo não entregou os bens às pessoas, mas que as pessoas foram crescentemente entregue ao desejo compulsivo das compras”, esse efeito atingiu a própria elite com recursos capaz de descartar posses que não mais querem com a mesma facilidade com que podem adquirir as que desejam. Esse escorrimento implica na liberdade de escolher e as consequências das escolhas erradas, banalizando as relações humanas ao ponto do aumento dos divórcios e da carreira solo, imbuído do desejo por maior mobilidade e flexibilidade do “ir às compras” em detrimento da cooperação e solidariedade.

Os espaços públicos foram reconfigurados como “não lugares”, podendo ser este espaço geográfico uma praça, um aeroporto ou até mesmo um *shopping center*, que em sua maioria das vezes está repleto de pessoas estranhas e ao mesmo tempo vazio de significados, definido por Lévi Strauss como “Públicos-mas-não-civis”. Na modernidade leve, a distância foi encurtada com a criação dos supervelozes meios de transportes e as fronteiras territoriais rompidas com criação de aparelhos tecnológicos permitindo conexões instantâneas dando origem ao universo do *software* e das vidas instantâneas. Na modernidade líquida, o Trabalho também sofreu modificações, porém sua motivação continuou firmada na ideia de progresso e o “andar para frente. Axioma

posteriormente domesticado pela Revolução Industrial no capitalismo pesado e utilizado para reorganizar as leis e vínculos trabalhistas no capitalismo leve. O que mudou nessa nova configuração chamada também de nova ordem é que o trabalhador passou a ser considerado uma mercadoria mensurável dentro dos relatórios contábeis, do outro lado, entre a classe trabalhadora o surgimento da individualização é proporcional ao aumento dos trabalhos temporários despido de perspectivas firmes causando o derretimento pelo interesse da luta por melhorias da categoria.

Corroborando com outros pensadores, Bauman partilha do mesmo pensamento de comunidade, conceituando esse termo em seu cerne como um povo localizado em determinada região geográfica e composto com uma história coletiva e costumes coletivamente seguidos unificado por um sentimento de pertencimento e vínculos com o próximo que precedem até mesmo o código de convívio sugerido pela “razão”. Esta configuração foi afetada pela globalização e sua insaciável busca pela homogeneização tentando uma utópica unidade pelas semelhanças, tese categoricamente rebatida por Crick: “É normalmente melhor conciliar interesses diferentes que coagir e oprimir perpetuamente”. Tal procura desmedida pela homogeneidade desrespeitando as peculiaridades de cada comunidade parece ter mais sucesso em aumentar o vigor da inimizade, dos conflitos e das guerras do que em promover a coexistência pacífica. Nos lugares atingidos por esse estágio líquido, adveio abstenção da identidade local em prol do sonho de pertencer a uma imaginária nação soberana, segura, organizada e justa, porém na prática mergulhou na individualidade dando ênfase à luta particular pela sobrevivência considerando o outro um mero adversário na guerra pela sobrevivência.

Neste sentido, não é difícil associar às reflexões aqui presentes, orientadas em grande medida pela perspectiva de Bauman, a afirmação de Mourice Godelier (2001), para quem “*nossa sociedade só vive e prospera[...] ao preço de um déficit de solidariedade*”.

Conclusão

Evidencia-se na modernidade a perspectiva da corrente individualista que se constitui em orientação na qual o homem, como pessoa, é o centro de tudo e todos os processos culturais propiciam-lhe o desenvolvimento integral da personalidade. Entretanto, num momento em que essa exaltação da individualidade se apresenta como realidade percebe-se seu contraste em relação à corrente coletivista, na qual o indivíduo é tão somente uma peça na engrenagem do organismo social onde a personalidade dissolve-se na totalidade.

Pode-se constatar assim, com base nas análises de Bauman, que a transformação do estado “sólido” para o

“líquido” foi a grande “transformação” que ocorreu na modernidade. Essa modernidade fluida, caracterizada como uma época de desengajamento, fuga fácil e perseguição inútil, tende a ser dominada pelos mais escapadiços, aqueles que são livres para se mover de modo imperceptível, levando a um esfriamento das formas de convívio humano.

Hoje a obstinação pelo individualismo engodado pelo pretexto progresso e modernidade acarretou implicações diretas à esfera das relações sociais: ao diálogo, ao casamento, ao trabalho, às amizades, ao respeito, à solidariedade e aos outros comportamentos pioneiros de uma organização em bases comunitárias que foram corroídos dando margem a uma nova ordem ideológica criada e manipulada pelo capital. Reverter esse estado avançado de decomposição social talvez seja uma utopia diante das proporções planetárias, porém compreender a ocorrência do deslocamento do princípio coletivo pode representar os primeiros tímidos passos em direção a uma sociedade mais humana, pelo menos no raio social onde esse indivíduo está inserido.

A aquisição do sonhado bem comum, justiça social e segurança pública está vinculada à participação coletiva de todos os cidadãos e rejeitar esse paradigma significa cancelar o domínio e controle da nação nas mãos de pequenos grupos e atores sociais. No que diz respeito à promoção dessa justiça social, pode-se recorrer à ideia clássica de finalidade da política em Aristóteles, na qual a perspectiva de promoção de justiça perpassa pela identificação de dois tipos de bens, que levam à necessária promoção de duas formas de justiça na cidade, a saber: os bens partilháveis e os bens participáveis. Nesse contexto, pode-se aferir que a justiça distributiva, que não condiz com a lógica de uma sociedade acumuladora, como a que percebemos na atualidade, diz respeito aos bens que se pode partilhar, como direito ao trabalho que gera renda, direito à educação, direito à moradia e todas as formas de direitos próprios de uma sociedade organizada democraticamente que propõe e garante os meios para que esses bens possam ser alvo dessa justiça distributiva. No tocante à justiça participativa, que se refere aos bens partilháveis, só é possível identificá-la quando o envolvimento do cidadão no plano das decisões que atingem o coletivo encontra meios disponíveis e acessíveis, garantidos na esfera da organização política da sociedade, para que se realize essa justiça participativa.

Neste sentido, o derretimento da coletividade aqui abordado pode ser fruto, em alguma medida, da ausência de mecanismos de promoção dessa justiça social, configurando-se num cenário em que a lógica da acumulação, cada vez mais, move as aspirações individuais em detrimento da defesa de interesses coletivos, que tem sua base no sentimento de coletividade e que, ao longo da história, tem sido substituído, em larga medida, por essa nova ordem ideológica criada e manipulada pela lógica do capital.

Referências

BAUMAN, Zigmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000

BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CUNHA GONÇALVES, Luiz da. *Tratado de Direito Civil*. [s.e]. São Paulo: Limonad. 1955.

DIJK, Teun A. Van. *Discurso e Poder*. São Paulo: Contexto, 2008.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Universidade de Brasília. 2001

FIGUEIRA, Laurido Cláudia. A Cultura do Puxirum e o Sentido Comunitário do Sairé em Alter do Chão (PA). 28, Simpósio Nacional de História. *Anais...* Florianópolis, 2015.

GIDDENS, Antony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

HARVEY, David. *Entrevista ao Instituto Humanistas - Unisinos em 31 de maio de 2017*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/568205-neoliberalismo-projeto-politico-entrevista-com-david-harvey>. Acesso em 19 abr. 2019.

HELD, Anthony. McGREW, David. *Prós e Contra da Globalização*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LYOTAR, Jean-François. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro. José Olympio.1991.

A identidade e a escrita femininas no conto “O papel de parede amarelo”, de Charlotte Perkins Gilman

Arthur Barboza Ferreira²⁴

A escrita feminina tem sido censurada ao longo da história, ora de modo mais tácito, ora de modo mais evidente, não raro relegando o gênero feminino à condição da invisibilidade. Denúncias de atos de censura e outras repressões ao gênero feminino – não só provenientes do gênero masculino, mas com frequência da sociedade de um modo geral – têm sido incisivamente feitas por mulheres escritoras, em notáveis manifestações de não consentimento, resistência e afirmação de suas identidades. Exemplo digno de nota encontra-se no conto “O papel da parede amarelo” (1892), da estadunidense Charlotte Perkins Gilman (1860-1935).

“O papel de parede amarelo” é considerado hoje um clássico da literatura feminista. Uma escritora brasileira contemporânea explica que, após longo tempo de obscuridade, Gilman foi redescoberta nos anos de 1970 e seu conto “passou a ser uma espécie de bandeira feminista” (TIBURI, 2016, p. 7). O conto trata do progressivo colapso mental de uma mulher casada que permanece anônima durante a narração. Seu relato é contado em primeira pessoa por ela mesma, através de uma escrita diarística. No início do relato, a narradora-diarista escreve que está convalescendo de uma “depressão nervosa passageira” (GILMAN, 2016 [1892], p. 12), segundo o diagnóstico de seu próprio marido, John, médico de renome. De acordo com o marido, trata-se de uma espécie de depressão nervosa passageira, uma “ligeira propensão à histeria” (p. 12).

A palavra “histeria” aparece no conto e decerto não está ali gratuitamente. A palavra vem de *hystera*, do grego, cujo significado é útero. Segundo dois estudiosos da psicanálise, ela remonta a Hipócrates (LAPLANCHE; PONTALIS, 1988 [1967], p. 275). Inicialmente, e por muito tempo, a histeria parece ter sido concebida como uma doença exclusivamente feminina. À época do conto de Gilman, contudo, a psicanálise freudiana a concebia como uma doença de ordem psíquica, uma classe de neurose, não tendo mais relação direta com o útero, embora ainda vinculada à mulher. Rotula-se amiúde a psicanálise freudiana, justa ou injustamente, como “sexista” por isso – por atribuir uma doença de ordem psíquica sobretudo às mulheres. Assim, o conto de Gilman parece indicar um certo estigma incidente sobre a mulher de seu tempo, o estigma de que a mulher estaria a um tipo de doença psíquica, vinculada sobremaneira a seu sexo.

Em seu diário, a narradora do conto de Gilman escreve que John, seu marido, decidiu retirar-se com ela para uma

24. Graduado em Letras: Literárias pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Atualmente, cursa o Programa de Pós-Graduação da mesma Instituição.

casa no interior, a fim de que ela restabelecesse a saúde psíquica. A casa, segundo ela, é confortável, mas o quarto de casal tem um papel de parede de aparência perturbadora: “Nunca vi na vida um papel tão feio” (GILMAN, 2016 [1892], p. 17). A narradora convalescente pede ao marido que remova o papel da parede do quarto, mas o marido tenta justificar que não há razão, e não lhe atende o pedido: “A princípio pensou em trocá-lo, mas em seguida afirmou que eu estava me deixando incomodar demais por ele, e que não havia nada pior para um doente dos nervos do que entregar-se a tais fantasias” (p. 20-21).²⁵

O marido, significativamente, além de não levar a sério os pedidos da esposa, julgando-os como meros caprichos de mulher, ainda a infantiliza e a diminui reiteradamente: “Daí ele me tomou nos braços e me chamou de tolinha (...)” (p. 21); mais a frente, no conto, ele diz: “O que foi, minha menina? (...) Não fique andando por aí desse jeito, ou vai se resfriar” (p. 40); e, ainda: “Pobrezinha! (...). Pode ficar doente o quanto quiser! Mas agora vamos dormir, para podermos aproveitar as horas de sol (...)” (p. 41). O diminutivo sintético “-inha” da tradução para o português, em dois dos exemplos acima, indica essa infantilização e diminuição. A mulher é considerada, então, não só como propensa a uma doença psíquica estigmatizando seu sexo – a histeria –, mas também é tratada como um ser menor e infantil. A figura de John, vale notar ainda, pode ser lida não só como a de um marido e médico, mas como um representante da sociedade patriarcal e do *establishment* científico, “esclarecido” da época.

Quanto ao tratamento de John para com sua esposa, infantilizando-a, diminuindo-a em sua condição de mulher, é enriquecedor notar que não se trata de um caso isolado em textos de escrita feminina. Algo semelhante se dá também no romance distópico *O conto da aia* (1985), de Margaret Atwood. Na sociedade patriarcal do livro, há uma classe de mulheres usada somente para reprodução. São as aias. Elas se tornaram necessárias no universo da narrativa, uma sociedade na qual as taxas de fertilidade despencaram dramaticamente devido a desastres de ordem ambiental. Nessa sociedade, as mulheres tidas como férteis são usadas para fins de procriação. Particularmente num de seus encontros forçados com a figura patriarcal da casa onde reside, Offred, a protagonista-narradora, conta receber um tratamento depreciativo vindo de seu “commander” – figura masculina de prestígio, autoridade máxima da casa onde ela reside, e sexualmente interessado nela. Ele a chama, no capítulo 26, de “*madinha*” (*jar little one*), pergunta-lhe em seguida se está a fim de umas “emoçõezinhas fortes” (“*up for a little excitement*”), que ele em uma “surpresinha” (“*little surprise*”) para ela. A narradora nota que “(...) tudo esta noite é –inha ou –inho de desejo diminuir as coisas, inclusive eu mesma” (“...*everything this evening is little. He wishes to diminish things, myself included*”) (ATWOOD, 2017 [1985], p. 241).

Quase um século depois de Gilman denunciar, em seu conto, a infantilização e diminuição da mulher pelo gênero masculino, Atwood o faz à sua maneira em seu romance distópico. O que apontam esses dois textos, ao serem aproximados, tendo em vista esse aspecto discriminatório? Eles apontam para uma não superada infantilização da mulher, sugerindo ser essa infantilização um traço recorrente em textos de escrita feminina.²⁶

Voltando ao conto de Gilman. No transcorrer de seu diário, a narradora anônima conta que vai percebendo, aos poucos, dois planos no papel de parede do quarto onde tem de passar a maior parte do dia. O primeiro plano do papel de parede apresenta um padrão com ramos vegetais; o segundo, só visível à noite, especialmente à luz da Lua, apresenta a figura de uma mulher. Quando é noite, os ramos se apresentam como “grades” (GILMAN, 2016 [1892] p. 45). Paulatinamente, vai ficando claro à narradora que, de dia, à luz do Sol, só o primeiro plano do papel de parede aparece, ocultando o segundo; porém, de noite, especialmente à luz da Lua, a mulher do segundo plano reaparece, fica visível.

A narradora nota que, à noite, a mulher do segundo plano parece querer se libertar do primeiro plano superposto a ela, como se ele a estivesse confinando. O Sol, ao passo que ao masculino, também a Apollo, deus da mitologia grega associado ao Sol e à medicina, e também, a um só tempo, por extensão, ao próprio marido da narradora, que é médico, ao passo que a Lua remete ao feminino. A narradora julga que o primeiro plano esconde a mulher do papel de parede durante o dia, quando há Sol; no entanto, quando a Lua é visível no firmamento, à noite, surge a mulher do segundo plano. Ora, a narradora relata dormir de dia e ter insônia à noite. O conto apresenta, então, a dualidade de masculino/Sol e feminino/Lua. O masculino/Sol oprime o feminino durante o dia, e o feminino toma pé de sua condição aprisionada à noite, à luz da Lua, manifesta na aparição do segundo plano do papel de parede amarelo. Uma hierarquia entre o Sol e a Lua parece ficar evidente, pois um aspecto marcante do papel de parede é sua cor amarela, aparentemente remetendo ao Sol.

Além de a Lua remeter ao feminino, parece remeter a um só tempo, à loucura. Michel Foucault (1972, p. 29) lembra, de passagem, a associação entre a loucura e a Lua no primeiro capítulo de *A História da Loucura*. Trata-se do que é conhecido como “lunatismo”. O romance *A Lua vem da Ásia* (1956), de Campos de Carvalho (1916-1988), remete a esse lunatismo, esse elo entre a Lua e a loucura. O narrador protagonista, também um diarista, a certa altura escreve em seu diário alguns aforismos, dentre os quais se destaca um, que dá título ao livro: “À noite a lua vem da Ásia, mas pode não vir, o que demonstra que nem tudo neste mundo é perfeito” (CARVALHO, 2008 [1956] p. 10). O Sol e a Lua, pelo narrador-diarista inegavelmente louco, também fica sugerida em vários trechos, nos quais sem mais hem

²⁶ Recorrente não significa exclusivo ou particular.

²⁷ O plano superposto japonês Junichiro Tanizaki, *Obra em 1931*, p. 136.

²⁸ O templo também denuncia a infantilização da mulher em suas relações conjugais.

²⁹ O marido é significativo, contudo, que a narradora de sua esposa se trata como uma mulher e não um homem.

³⁰ No capítulo 7, a narradora recebe uma carta que ela não recebeu pelo marido: “Sinto que ele me trata como a uma criança” (TANIZAKI, 2018 [1930], p. 13).

³¹ Tanizaki dá voz a uma narradora denunciadora de um capitalismo masculino que infantiliza a mulher sintomaticamente. Ela conta a história de sua esposa, a “sensei” que, por sua vez, presumidamente, compõe o texto remetendo ao Sol.

³² Exegetas têm especulado ser esse “sensei” a própria figura de Tanizaki (1972, p. 29).

³³ Resta a questão intrigante: esse de lado, estará a Lua diante de uma escrita masculina ou feminina?

³⁴ A voz da personagem feminina aqui é ressonada por uma masculina, uma condição e às vicissitudes das mulheres. Parece prudente quanto à dicotomia rígida escrita masculina vs. escrita feminina neste mundo.

³⁵ O romance japonês pode-se defender. O que é isso? Ela diante de um composto, uma escrita tanto feminina quanto masculina.

menos, faz observações sobre a Lua: “Ao passar sobre uma sepultura rasa, porém – o luar era magnífico – pude com assombro constatar (...)” (p. 71). O seguinte trecho também ilustra bem esse lunatismo, essa obsessão lunar do narrador, e o elo entre a Lua e a loucura.

(...) Houve até uma noite, plena madrugada, em que vim vê-lo [um cipreste] sob um luar esplêndido, e em razão justamente desse luar: é que sob o meu quarto mora agora uma pobre louca, que não suporta a lua cheia e se põe a uivar desesperadamente – e eu não suporto o uivo dos loucos, sobretudo dos que não conheço. (Sempre ouvi falar dessa história dos loucos ladrarem à lua cheia como se fossem cães desesperados, mas nunca lhes dei maior atenção; agora sei que é verdade) (p. 135).

Esse narrador louco de Campos de Carvalho enxerga a loucura noutras pessoas, mas, sintomaticamente, não a enxerga em si mesmo.

Daí se pode refinar a dicotomia masculino/Sol vs. feminino/Lua. Ela formula-se agora masculino/Sol/lucidez vs. feminino/Lua/insanidade mental, de sorte que o conto de Gilman denuncia uma concepção dualista de gênero, ou uma concepção simplesmente sexista, apartando radicalmente o masculino e o feminino. O símbolo do Sol para o homem é sugestivo. Tido como o mais majestoso dos astros, ele ofusca as outras luzes celestes (eis a razão de não se ver outras luzes celestes durante o dia). No mundo terreno se daria algo correlato, com o majestoso brilho masculino ofuscando o brilho feminino, menos intenso. É fundamental apontar que o conto de Gilman não naturaliza ou endossa essa concepção dualista, ele apenas empreende uma denúncia à sua existência e vigência.

O romance de Atwood reitera o *leitmotiv* do elo entre a Lua e o feminino de maneira belíssima. No capítulo 31, Offred, a aia narradora-protagonista, reflete sobre o tempo que, para ela, arrasta-se lentamente: “(...) parece que estacamos no verão” (“(...) *it seems to have stopped on summer*”) (ATWOOD, 2017 [1985], p. 209). Ela reconhece a temporalidade do verão, mas não está satisfeita somente com esse dado sazonal: “(...) eu determino o tempo através da lua. Lunar, não solar” (“...*I tell time by the moon. Lunar, not solar*”) (p. 209). Aqui há uma clara oposição entre o que a Lua e o Sol indicam temporalmente (tempo ao longo do mês e tempo ao longo do ano, respectivamente). As estações do ano são determinadas pela posição observável do Sol, correspondendo a uma determinada latitude sobre a qual ele (“aparenta”) cobrir/varrer sobre a Terra; quando ele passa sobre o Trópico de Capricórnio, abaixo do Equador, a 23,5° de latitude sul, a posição mais austral em seu (“aparente”) curso anual, é solstício de verão no sul, o que corresponde temporalmente, grosso modo, a fins de dezembro; similarmente, quando ele passa sobre o Trópico de Câncer,

acima do Equador, a 23.5° de latitude norte, a posição mais setentrional em seu curso (“aparente”) anual, é solstício de verão no norte, o que corresponde, grosso modo, a fins de junho. Os períodos intermediários entre dezembro e junho e junho e dezembro (março e setembro) correspondem aos equinócios (literalmente, noites iguais, pois o Sol varre justamente sobre a linha de latitude intermediária aos trópicos: o Equador). Quer dizer que o Sol não só informa a hora do dia, como se pensa correntemente, mas também pode informar o dia e a estação do ano exatos (nos dois solstícios do ano), a partir da latitude sobre a qual ele varre. Os equinócios são ambíguos pois ele passa sobre o equador duas vezes ao longo do ano (daí tais regiões equatoriais sofrerem menos flutuação de temperatura ao longo do ano). O que importa sublinhar é isto; o Sol possui uma qualidade sazonal. Offred sente estar travada na estação do verão, em inglês, *summer*, palavra remontando etimologicamente à *sama* do sânscrito, cujo significado é estação. A Lua, por seu turno, tem outra qualidade temporal, uma qualidade “mensal”. Em inglês, “*month*” remete etimologicamente à palavra *moon* da mesma língua – Lua. A Lua “aparenta” mover-se pelo céu um pouco mais lentamente que o Sol, também de leste a oeste. Só que, diferentemente do Sol, a Lua completa um ciclo no céu, retomando sua posição inicial perfeita (em termos longitudinais, não latitudinais), a cada 28 dias aproximadamente. Por causa desse ciclo/período de 28 dias, a Lua abarca a ideia de mês. A palavra *menstruação* não é um acidente – tampouco a palavra que lhe é correspondente em inglês, *period*, remetendo ao período de um mês ou uma Lua. A relação entre Lua e mês, comum a tantas culturas, pode ser ainda complementada com uma observação: em japonês, o caractere chinês (ou “*kanji*”) usado para Lua é o mesmíssimo usado para mês (月) (cf. HEISIG, 2001, p. 19).²⁷ (O leitor curioso poderia perguntar-se como, afinal, o falante de japonês desfaz essa ambiguidade entre mês e Lua. A resposta simples é: através do contexto. Se o contexto for uma data no topo de uma página de agenda, o caractere será obviamente lido como “mês” (“*kagetsu*”) e não como “Lua” (“*tsuki*”).)

Seguindo os acontecimentos do conto de Gilman, a narradora anônima conta que recebeu prescrição do marido para não trabalhar nem escrever. Tudo que lhe é lido é uma regra absoluta. Para ela, é repousar bastante e comer bem: “John diz que não devo perder as forças e me faz tomar um óleo de fígado de bacalhau e muitos tônicos e afins, para não darar de cerveja e vinho e carne malpassada” (GILMAN, 2016, p. 36).

Ela também não pode deixar a casa para visitar conhecidos seus. Para intensificar seu confinamento, a maior parte do tempo fica no quarto de casal onde, relate ela, costumava ser outrora um quarto de brinquedos para crianças (reaparece aí, de novo, o tema de infantilização da mulher). As janelas desse quarto, significativamente, são

²⁷ Convém notar, é claro, que a dualidade masculino-feminino não é uma regra absoluta. Para dar um contra-exemplo, em língua de fita, o Sol é feminino e a Lua, masculina (GILMAN, 2016, p. 36). Não quer, com isso, sugerir uma correspondência acausal para gêneros em termos culturais e “gênero” em termos gramaticais. Seria uma correlação, não uma relação de gêneros gramaticais, como as palavras “indonésio”, o que não dá origem à infantilização da “gêneros”, no sentido cultural da palavra.

gradeadas. A narradora está confinada, como a mulher que ela vê à noite, no segundo plano do papel de parede amarelo.

O tema do confinamento reaparece com grande força no romance distópico de Atwood. A narradora-protagonista não só é uma mulher – o que já lhe solapa inúmeros direitos no universo do livro –, mas também uma aia. Diferentemente da esposa do *commander*, que, enquanto mulher de um homem relativamente poderoso, não leva uma vida tão miserável quanto as aias, Offred vive confinada e deve cumprir seu papel social de reprodutora. Quando ela sai da casa onde reside, é obrigada a sair acompanhada de outra mulher, e para fins muito específicos não pré-determinados por elas. Assim, por mais diferentes que os universos das obras de Gilman e Atwood se apresentem, alguns temas são recorrentes neles, como a noção da mulher estando numa condição de confinamento e a dicotomia feminino/Lua vs. masculino/Sol.

No conto de Gilman, ainda se percebe o tema da solidão. Não há sinais muito claros de que as outras personagens do conto também percebam as anomalias e transformações do papel de parede. A narradora, em processo de ensandecimento, parece ser a única que percebe esses traços sobrenaturais no papel. Estaria ela efetivamente louca? Seria ela, ao invés, clarividente? Ela relata ter vontade de trabalhar, ter projetos, e, no entanto, não receber apoio de ninguém: “É tão desanimador não ter ninguém para me dar conselhos ou acompanhar meu trabalho” (GILMAN, 2016 [1892], p. 23). Além de seu trabalho de escrita ter lhe sido proscrito pelo marido, na residência temporária em que se encontra, ela não pode cuidar sequer do próprio bebê. Quem cuida de seu bebê é uma mulher chamada Mary. Além de Mary, há uma mulher chamada Jennie, que “(...) cuida de tudo” (p. 29).

Ao se aproximar dos últimos dias de sua estadia na casa, a narradora, enfim, começa a ver que a mulher do segundo plano rasteja pela parede; por vezes ela parece até ser várias mulheres e, mais intrigante ainda, por vezes a mulher também se se lhe afigura fora do papel de parede, no quintal da casa, lá fora (!). Loucura ou clarividência?

Que tal ambos?

Nas páginas finais de seu relato, a narradora conta experiências cada vez mais sobrenaturais, nas quais ela tenta ajudar a mulher do papel de parede amarelo a sair daquela espécie de prisão. Contudo, por fim, ela chega a se identificar totalmente com a mulher do papel. Quando seu marido consegue finalmente reaver a chave do quarto e entrar no cômodo, ele desmaia ao ver sua mulher num estado completamente alterado. Assim o conto de encerra.

N’O papel de parede amarelo, um dos temas mais notáveis é o da proscricção da escrita da mulher. No conto, a narradora escreve senão secretamente: “Lá vem John; preciso pôr isto de lado – ele detesta que eu escreva” (GILMAN, 2016 [1892], p. 18); “Lá vem a irmã de John. Ela é tão querida, tão atenciosa comigo. Não posso permitir que

me veja escrevendo” (p. 26). Em Atwood, o mesmo tema da proscricção da escrita da mulher ressurgue, com algumas peculiaridades. Na sociedade do livro, as mulheres não podem escrever; muitas delas sequer têm autorização para manusear livros. A narradora Offred, como a narradora de Gilman, põe-se a escrever um diário secretamente. Mas ela não o “escreve” de modo usual; antes, ela usa um artifício curioso: grava sua voz, sobrepondo-a a faixas musicais de fita cassete: “Contar, ao invés de escrever, porque eu não tenho nada com o que escrever e escrever é, em todo caso, proibido” (*Tell, rather than write, because I have nothing to write with and writing is in any case forbidden*) (ATWOOD, 2017 [1985], p. 49). Novamente, o romance de Atwood intensifica o sentido encontrado no conto de Gilman: mulheres são reprimidas e suas vidas intelectuais abafadas, em particular na seara da escrita.²⁸

O livro-diário *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus, também conta as vicissitudes de uma mulher que escreve. Só que, ao contrário de Gilman e Atwood, Jesus não se vale de uma personagem ficcional, mas de um relato autobiográfico. Ela conta em seu diário o dia a dia difícil que leva como mulher, mãe solteira, negra, pobre e escritora, residindo na hoje extinta favela do Canindé, na cidade de São Paulo. Para se sustentar, e para sustentar seus dois (logo três) filhos, ela costuma catar papel para fazer algum dinheiro.

Sua escrita é fragmentária e desconexa, como costuma ocorrer com esse tipo de gênero. (Diários costumam ser desconexos porque a vida retratada neles é ela mesma desconexa). Deve-se notar, é claro, que o lugar de fala de Carolina é muito peculiar, comparada ao lugar de fala de Gilman e Atwood. Carolina Maria de Jesus era mesmo muito pobre e moradora de uma favela. Sua escrita carrega marcas de sua baixa escolaridade, como desvios quanto à norma “padrão”/“cultura” da língua portuguesa. Sua escrita inclui frequentes desvios ortográficos. Mesmo assim, a escritora mostra possuir uma sensibilidade e inteligência admiráveis.

Carolina Maria de Jesus se apresenta, na leitura de *Quarto de despejo*, como escritora de diários e poemas. Tem afeição por livros e por escrever. No barraco onde mora nos anos de 1950, relata ter uma biblioteca. Ela conta, na entrada do dia 8 de julho de 1958, que “(...) ganhei umas tabuas e vou fazer um quartinho para eu escrever e guardar meus livros” (JESUS, 2014 [1960], p. 86). Sua biografia conta que ela só teve dois anos de estudo. Apesar disso, tinha consciência da importância dos livros. Na entrada do dia 3 de julho de 1958, alguém lhe diz: “Nunca vi uma preta gostar tanto de livros como você” (p. 26); e, em 2 de junho de 1958, ela escreve: “um homem não há de gostar de uma mulher que não pode passar sem ler. E que levanta para escrever. E que levanta com o lapis e papel debaixo do travesseiro” (p. 49). Nesses exemplos, fica evidente a importância da educação para que ela, na condição de ser humano, tenha mais dignidade.

Um sacrifício, contudo, haveria de ser feito, que seria o de deixar de agradar os homens. O caso de Jesus reafirma o que se percebe no conto de Gilman e no romance de Atwood: a escrita feminina sofre censura, ora mais evidente, ora mais tácita, ora mais intensa, ora menos intensa. Uma censura que decerto, ainda em nossos tempos, existe em algum grau.

Há uma famosa frase latina que sintetiza toda a ideia do poder da escrita como sendo superior ao da oralidade: *Verba volent scripta manent* – as palavras voam, a escrita fica. É justamente pela escrita que a denúncia da repressão da própria escrita feminina, entre outras repressões, é capaz de se conservar e servir de artefato para o mundo futuro. Os textos de Gilman, Atwood e Jesus parecem sugerir que uma mulher escritora é uma *outsider* ou uma mulher que faz sacrifícios diante da própria vida amorosa. Esse sacrifício valeria a pena? Carolina Maria de Jesus sugere que sim. É válido, contudo, questionar sua assertiva categórica: certamente não é todo homem que tem alguma aversão a uma mulher apegada a livros e a escrever.

Acima, buscou-se empreender uma leitura intertextual do conto de Gilman, sobretudo uma leitura intertextual de ordem temática.

O conto ainda legitima várias possibilidades de leitura, como explica a comentadora feminista estadunidense Elaine R. Hedges (1927-1997), num texto que serve de posfácio para a tradução do conto publicado pela editora José Olympio. Num primeiro momento, explica ela, a história foi lida como um conto de terror na esteira dos contos do conterrâneo estadunidense Edgar Allan Poe (1809-1849). Quer dizer que todos esses elementos apontados acima, de denúncia a uma dualidade radical entre feminino e masculino, do ofuscamento social da mulher pelo homem, parecem ter passado despercebidos pelos leitores de Gilman, por muitas décadas. O mesmo se aplica à questão central da proscricção da escrita feminina.

Eventualmente, no entanto, na segunda metade do século XX, com a ascensão do movimento feminista, a narrativa de Gilman foi resgatada e lida a partir de uma ótica feminista, incorporando diversos tipos de crítica, como por exemplo a biográfica, que buscou – e encontrou – correlações pertinentes entre elementos da vida de C. P. Gilman e da sua narradora-protagonista.

É notável que essa obra de ficção é autobiográfica. Charlotte Perkins Gilman submeteu-se aos cuidados de um proeminente especialista de nervos, o dr. S. Weir Mitchel, por causa de suas queixas de depressão. O médico diagnosticou-a com “depressão pós-parto” decorrente do nascimento de sua filha. (...) A prescrição do médico para sua situação foi como se segue: “Leve a vida mais doméstica possível. Mantenha sua filha consigo o tempo todo. Deite-se por uma hora após cada refeição. Tenha não mais que duas horas de vida intelectual por dia. E jamais toque em caneta, pincel ou lápis enquanto você viver” (...). Como resultado, o

tratamento do médico incluiu o isolamento dela quanto à família e quanto ao ambiente cotidiano à sua volta e ela foi forçada a fazer repouso total na cama. Ademais, ela foi advertida por seu médico a não empreender quaisquer experimentos intelectuais como escrever ou pintar. Nessa história, Gilman indica o terror de tal tipo de tratamento e como ficar isolada da vida cotidiana pode levar alguém, todas as mulheres, à completa loucura (...) (GHANDEHARION, 2016).²⁹

O conto de Gilman constitui uma concretização do questionamento à ordem patriarcal vigente, além de denunciar a condição da mulher na sociedade como o de uma aprisionada. A narrativa dá voz a uma mulher e suas vicissitudes, insatisfações, emoções e desejos; desejos como a vontade de ser mais ativa social, profissional e intelectualmente. Essa mulher não é uma mera personagem. Pode ser realmente entendida em certa medida como a própria Gilman e todas as mulheres de sua época.

Também se pode fazer uma leitura (não apontada por Hedges) notando uma correlação entre a escrita diarística da narradora e sua escrita subterrânea, encerrada num diário e desprovida de atenção alheia ou dos olhos do mundo. Nesse tocante, alguns aspectos formais em particular se destacam. Um deles é a extensão dos parágrafos, que são muito curtos. Elaine R. Hedges atribui essa pequena extensão dos parágrafos ao estado mental da narradora. “As frases curtas e picadas, a brevidade dos parágrafos, que muitas vezes consistem em apenas uma ou duas frases, transmitem o estado mental tenso e angustiado da narradora. O estilo cria uma tensão controlada, tudo é comedido e discreto” (HEDGES, p. 88, 2016). Também se pode justificar essas “fitas verbais” ou essa “escrita filiforme” pela situação de vigilância sob a qual a narradora está submetida. Ela precisa de escrever parágrafos nem frases longas para parecerem porque pode ser interrompida a qualquer instante em sua escrita. Para ela, é melhor do que nada escrever pequenas frases, cada frase fruto de um esforço rápido, que não pode durar muito, já que não tem voz nem vez no mundo e ela pode ser interrompida a qualquer instante (na residência, uma empregada a vigia). Com efeito, a descrição do diário se evidencia quando a narradora tem de interromper sua escrita sempre que alguém se aproxima de seu quarto a fim de não ser pega escrevendo.

Outro elemento textual deve ser apontado ao se cotejar o conto traduzido com o conto na língua original. A tradução publicada pela José Olympio, conquanto deva ser vista como uma boa tradução, apresenta uma perda considerável quanto à tradução do vocábulo *creep* do inglês, presente no texto original. O vocábulo *creep* da língua inglesa é rico semanticamente, podendo tanto referir a um verbo, correspondente a “rastejar” em português, quanto a um substantivo (*creep*) que significa uma sensação

²⁹ “It is notable that this work of fiction is a autobiographical Charlotte Perkins Gilman put herself in care of a prominent Dr. Elphinstone, who, like Dr. Mitchell, because of her complaint of depression. Her ‘postpartum depression’, as a result of her daughter’s birth. Her situation was as follows: ‘Live as domestic a child with you all the time. I’ll do an hour after every meal. I have but two hours intellectual life, a brush or pencil as long as you live’ (...) As a result, his ready-made attitude of the patient from family and everyday surroundings through total rest in the bed. Moreover, she was undertaking any intellectual attempts such as writing or printing in this story, Gilman indicates the terror of such kind of treatment, when being isolated from everyday life can drive someone, all women, to total madness...”

desconfortável de nervosismo ou medo” (“*an uncomfortable feeling of nervousness or fear*” – segundo o dicionário online Merriam-Webster), o que remete ao alegado problema de nervos da narradora do conto. O mesmo dicionário oferece ainda, entre suas definições do verbo *creep*, a seguinte acepção: “mover-se lenta e quietamente especialmente a fim de não ser notado(a)”. E ainda há o adjetivo *creepy* em inglês, que deriva da mesma palavra, cujo significado pode ser algo como “estranho” ou “assustador”. O verbo *creep* ainda apresenta como sinônimo o verbo *worm*, que remete ao inseto anelídeo cujo *habitat* é frequentemente abaixo da terra. Esse verbo poderia ser traduzido para português como “minhocar”. O rastejar ou “minhocar” da narradora no fim do conto, refletido pela mulher que ela vê no papel de parede amarelo de seu quarto, não é só psicológico e físico; quiçá também é uma metáfora de suas próprias palavras “enterradas” num diário, rastejantes num mundo subterrâneo, fadadas a serem esquecidas. Suas frases e parágrafos são como fitas verbais e assumem, no espaço da página, uma forma geométrica similar à de um cilindro, isto é, justamente a forma de uma minhoca ou verme (*worm* remete etimologicamente a *vermis*, do latim).

Assim, a tradução para o português perde um pouco da riqueza do original, a partir do exemplo dado, o que, vale dizer, não significa por si só que essa tradução para o português deve ser deixada de lado e ignorada. Como observa Paulo Henriques Britto, um dos maiores tradutores literários brasileiros da atualidade, o ofício da tradução, embora deva visar o impossível e o inatingível, que é recriar num idioma uma obra escrita noutra idioma, encontrando correspondências para cada um dos termos do texto original, resulta sempre num produto imperfeito; contudo, os produtos dos esforços são amplamente satisfatórios (BRITTO, 2012, pp. 54-55).

As frases “cilíndricas” mencionadas, em sua forma filiforme ou “de minhoca”, podem ser concebidas como um traço importante do estilo “subterrâneo”, rastejante do conto. É pertinente notar, então, que muitas edições do conto espremam as linhas ao invés de alongá-las, o que pode interferir nesse efeito visual picotado e estilhaçado. Edições como a da José Olympio, por exemplo, em formato *pocket book*, dão um efeito visual preenchido e espesso às linhas, ao invés de um aspecto espichado³⁰.

Um aspecto digno de nota no conto é a narradora permanecer anônima. Esse traço é importante, porque permite mulheres se identificarem mais facilmente com a personagem. O anonimato da narradora de Gilman também reflete seu ocultamento numa sociedade dominada por homens. Seu marido se chama John, um nome masculino extremamente comum. Com isso fica sugerido que a história narrada não é tão exótica assim, mas algo de vida ordinária: quer dizer, a discriminação sofrida pela mulher.

30. Ver, a propósito, a edição do conto do link abaixo. Note ao invés de as linhas irem até o fim da página, elas são comprimidas, de sua metade, em duas colunas de parágrafos por página. Isso prejudica os, com aspecto espesso e corpulento, prejudicando, uma John, um nome frases e parágrafos breves. <https://www.britannica.com/illustrationAssets/digitalDocs/The-Yellow-Wall-Paper.pdf>.

Convém comparar ainda o conto de Gilman com o conto “Diário de um louco”, de Nikolai V. Gógol (1809-1852), publicado em 1835. O conto de Gógol narra o processo de enlouquecimento de um funcionário público. A evolução da loucura do protagonista se dá correlatamente a vários fatos, um deles sendo sua paixão não correspondida pela jovem Sofia, filha de seu chefe, que já está noiva de outro homem. O narrador-protagonista Ivánovitch relata episódios em que ele ouve animais e conversa com eles, além de ver coisas que ninguém mais vê. Sua loucura progride, aparentemente devido aos maus-tratos a que ele é submetido, por seus superiores, no trabalho, levando-o mesmo a desejar morrer.

Os dois contos, o de Gilman e o de Gógol, tematizam personagens em processo de enlouquecimento progressivo; ambos são narrados em primeira pessoa; ambos constituem uma escrita diarística. Algumas características gerais marcam diferenças elementares entre as duas obras. Cabe elencá-las despretensiosamente aqui: Gilman estabeleceu uma protagonista mulher e Gógol, um protagonista homem; a protagonista de Gilman está num cenário desconfortável, em que o casamento, o marido e a estadia forçada numa casa, sem ter o que fazer, são assuntos tratados por ela, ao passo que o protagonista de Gógol está noutra posição social, também desconfortável, porém sob os mandos de um patrão (um diretor de departamento), por cuja filha ele sofre de amores; a protagonista de Gilman enxerga uma mulher no papel de parede amarelo de seu quarto (uma possível metáfora de si mesma e de todas as mulheres de seu tempo), já o de Gógol alucina cadelas falantes e, julga ele, capazes de escrever cartas.

A seguir, alguns trechos dos dois contos. Primeiro, do conto de Gilman: “Tão logo despontou a lua e a pobre mulher começou a rastejar e a sacudir o padrão, levantei-me e corri para ajudá-la” (GILMAN, 2016, p. 63). Alucinação ou clarividência? Vimos que a narradora de Gilman não é assim tão categoricamente louca; ela parece na realidade ser uma mulher a frente de seu tempo, além de ser inteligente e perspicaz. Agora, um trecho do conto de Gógol: “Ah, essa cadelinha! Confesso que fiquei muito surpreso ao vê-la falando como gente (...) Nunca na vida ouvi dizer que cachorro escrevesse” (GÓGOL, 2015, p. 47); “Confesso que desde algum tempo venho ouvindo e vendo coisas que ninguém jamais viu nem ouviu” (p. 48). Fica claro, aqui, que a loucura do narrador de Gógol é acentuadíssima em comparação ao da narradora de Gilman. No entanto, o narrador de Gógol só é mandado para um hospício depois que fica demasiadamente evidente para a sociedade.

Nos dois contos, a manifestação da “loucura” é evidenciada não somente através de “alucinações” reportadas pelos próprios narradores, mas também como um fenômeno que necessita do olhar do outro, do olhar da sociedade. Em Gilman, lê-se: “Se um médico de renome, que vem a ser seu próprio marido, assegura aos amigos e parentes

que não se passa nada de grave, que se trata apenas de uma depressão nervosa passageira - uma ligeira propensão à histeria (...)” (GILMAN, 2016, p. 12). Já em Gógol, lê-se:

Há muito tempo ele vem me dizendo: “o que é que você tem, meu rapaz? Sua cabeça é uma eterna barafunda. Ora parece um possesso de tão agitado, ora embaralhada as coisas de tal modo que nem satanás entende, escreve títulos com minúsculas, não põe data nem número” (GÓGOL, 2015, p. 45).

Não é um acidente, portanto, que ambos os personagens sejam internados. A protagonista de Gilman é reclusa dentro de uma casa, em companhia do marido e de uma criada que cuida da casa; já o de Gógol é internado num sanatório. Diferenças no tratamento da sociedade ante essas duas personagens ficam evidentes, contudo. A “loucura” da protagonista anônima de Gilman está fortemente baseada em sua condição de mulher. Nos tempos do conto de Gilman, como já se notou acima, a ciência já havia circunscrito a patologia mental da histeria ao gênero feminino.

O que é chocante, ao se comparar os contos, é isto: a saúde mental da protagonista de Gilman é posta em cheque em parte porque ela simplesmente quer ser intelectualmente ativa, enquanto escritora. E, ao contrário de outras mulheres, está condenada a ser tida como esquisita: “Lá vem a irmã de John (...). Ela é uma dona de casa primorosa e entusiasmada e não aspira a uma ocupação melhor. Não tenho dúvidas de que ela pensa que foi a escrita que me deixou doente!” (p. 26). Ao passo que o personagem de Gógol, homem economicamente ativo, trabalhador, mesmo após apresentar inúmeras extravagâncias e caprichos, só é internado quando sua loucura se torna insuportável e atinge um nível intolerável. A personagem de Gilman, por sua vez, é reprimida muito antes de qualquer nível realmente crítico (como, dubiamente, enxergar uma mulher se movendo num papel de parede); qualquer “extravagância” feminina é absolutamente inaceitável na época de então e deve ser abafada o mais rápido possível. Já extravagâncias masculinas são aceitáveis e só são reprimidas em casos extremos. Um homem alucinado não mora necessariamente numa casa de Orates. Já uma mulher tida como um extravagante há de ser confinada, silenciada e finalmente apagada do corpo social, o que pode se dar pura e simplesmente no insuspeito meio doméstico.

Ainda outro aspecto significativo da personagem de Gógol que pode ser comparada à de Gilman é sua relação com o repouso. Ambos os narradores relatam seus repousos em camas. O personagem de Gógol, uma vez livre de seu trabalho burocrático, passa um bom tempo estirado na em sua cama: “Depois do almoço passei a maior parte do tempo estirado na cama” (GÓGOL, 2015, p. 52); “Passei a maior parte do tempo estirado na cama” (p. 55); “Passei a maior parte do tempo deitado na cama, matutando sobre os problemas

da Espanha” (p. 64). A protagonista de Gilman, outrossim, é recomendada a ficar deitada durante o dia. “Agora, na maior parte do tempo, sinto uma preguiça terrível, e me deito com muita frequência” (GILMAN, 2016, p. 35); “Durante o dia, porém, durmo bastante tempo” (p. 51). Em Gógol, o repouso é feito espontaneamente pelo protagonista masculino; já em Gilman, o repouso da protagonista feminino é basicamente forçado e prescrito pelo próprio marido dela.

Outra diferença significativa, por fim: se os parágrafos da narradora de Gilman são em geral curtos, “cilíndricos”, da forma de minhoca, os de Akcenti Ivánovitch são relativamente espessos, corpulentos. Isso é facilmente explicável: o narrador louco de Gógol não é vigiado, enquanto a narradora de Gilman é. Com efeito, a narradora relata: “Lá vem John; preciso pôr isto de lado – ele detesta que eu escreva” (GILMAN, 2016, p. 18). Esse aspecto formal do conto de Gilman – os parágrafos curtos – parece corresponder à repressão da sociedade sobre a mulher, solapando seu trabalho sempre que ela busca empreender algo para além da maternidade e da vida doméstica. Se tanto a narradora de Gilman quanto o de Gógol podem ser considerados “loucos”, nota-se maior repressão do lado da mulher tida como louca do que do homem tido como louco.

Referências

ATWOOD, Margaret. *The Handmaid's Tale*. Londres: Vintage, 2017 [1985].

BRITTO, Paulo Henriques. Algumas considerações teóricas. In: *A tradução literária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CARVALHO, Campos de. A Lua Vem da Ásia. In: *Obra reunida*. Prefácio Jorge Amado; introdução Carlos Felipe Moisés. 5 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

CHEVALIER, Jean., GHEEBRANT, Alain. *Dictionnaire de symboles*. 1 ed. Éditions Robert Laffont S.A, 1982.

DANTAS, Audálio. “A atualidade do mundo de Carolina” (prefácio). In: *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10 ed. São Paulo: Ática, 2014 [1993].

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

GHANDEHARION, Azra. Women Entrapment and Flight in Gilman's 'The Yellow Wallpaper'. In: *Alicante Journal of English Studies* 29, 2016, p. 113-129.

GILMAN, C. P. *O papel de parede amarelo*. Trad. Diogo Henriques. 1 ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 2016 [1892].

GÓGOL, Nikolai. Diário de um louco [1835]. In: *O capote e outras histórias*. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 45-72.

HEISIG, James W. *Remembering the Kanji: A complete course on how not to forget the meaning and writing of Japanese characters*. Japan Publications Trading Co., Ltd., 4 ed. 2001.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10 ed. São Paulo: Ática, 2014 [1960].

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. 10 ed. São Paulo: Livraria Martins Pontes, 1988 [1967].

HEDGES, Elaine R. Posfácio. In: *O papel de parede amarelo*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016, pp. 71-110.

TANIZAKI, Junichiro. *Voragem*. Tradução Leiko Gotoda. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

TIBURI, Marcia. Apresentação. In: *O papel de parede amarelo*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016, p. 5-10.

***Amor et violentia*: um debate em torno das relações de poder nas representações poéticas pederásticas de Catulo e nos epigramas da *Priapeia* da Roma Antiga**

Elivelton Souza da Silva³¹Carlos Renato Rosário de Jesus³²

Considerações iniciais

Os estudos de gênero, sexualidade e até mesmo das representações da violência em diferentes contextos sociais têm ganhado cada vez mais espaço dentro do ambiente científico, uma vez que tais estudos contribuem para o debate do significado e dos efeitos de sentido que tem a sexualidade, o sexo, as relações amorosas e a violência social em diversas culturas ao longo do tempo e do espaço. Com isso, este artigo tem por intuito interpretar as representações homoeróticas na poesia romana antiga, especificamente nos poemas de teor erótico de Caio Valério Catulo (87 ou 84 a.C. - 57 ou 54 a.C.) e nos poemas e epigramas da chamada poesia *priapeia* (data-se a produção desses textos entre os anos I a.C – I d.C). O princípio que norteia esta pesquisa pode ser entendido por meio da inquietação a respeito de como temas voltados ao homoerotismo e, em adição, à violência, são abordados na literatura latina. Acreditamos que a Antiguidade clássica muito tem a oferecer em termos literários e culturais para a compreensão das manifestações relacionadas à temática na literatura. Isso porque torna-se indiscutível a presença de uma cultura particular homossexual e também violenta presente em diversos gêneros literários, e que ainda escapam a uma interpretação e análise pertinentes na academia. Como forma de preencher essa lacuna, embora, ainda, de modo muito incipiente, pretendemos resgatar alguns aspectos da poesia homoerótica da civilização ocidental, no berço em que ela mesma se insere e se origina: a cultura e a civilização romana. Em contraste com a representação do homoerotismo, os estudos a respeito da violência, tanto na cultura romana quanto nas produções literárias, revelam-nos uma sociedade falocêntrica envolvida pelas relações de poder e estratificação social. O recorte realizado envolve textos originais da poesia romana presentes na obra de autores significativamente representativos da literatura latina, como Catulo, e em obras direcionadas a divindades greco-romanas cultuadas por representarem o erotismo, como o deus Priapo. A poesia em homenagem a esse deus é chamada de “poesia *priapeia*”.

Para tanto, este artigo está dividido em três seções. A primeira traz um panorama a respeito do pensamento antigo a respeito da sexualidade e como tais comportamentos, que hoje conhecemos como homossexuais, são vistos diante da sociedade romana. A segunda seção explora

³¹ Ph.D. em Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: eeds.let@uea.edu.br

³² Doutor em Linguística, Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é professor adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: ejesus@uea.edu.br

a representatividade homoerótica na obra de Catulo, os *carmina Catulli*. Por fim, a terceira seção trata dos textos da *priapeia*, tendo como foco a questão da violência de um deus para com homens e a utilização de seu falo como castigo.

Sexualidade na Antiguidade Clássica

Para iniciar nossa discussão, precisamos entender que a concepção de heterossexualidade, homossexualidade, bissexualidade etc. são conceitos adotados na contemporaneidade e que catalogam questões da sexualidade do homem. Foucault (1999) nos esclarece que essas nomenclaturas só começaram a ser usadas a partir do século XIX, quando a Psicologia se desenvolve e o sexo começa a tomar espaço das análises e estudos mais específicos.

Na sociedade ocidental actual, com efeito, baseamos as nossas categorias sexuais na oposição dos sexos biológicos e nas categorias de um e do outro. E dividimos os indivíduos em três categorias: os heterossexuais, que têm relações com um parceiro do sexo oposto, os homossexuais, cujo parceiro sexual é do mesmo sexo, e os bissexuais, que têm parceiros de ambos os sexos. (PUCCINI-DELBEY, 2007, p. 13)

Todavia, para entendermos como as grandes civilizações clássicas, Grécia e Roma, concebiam tais comportamentos torna-se necessário compreender que tais abordagens modernas não se aplicam diretamente a essas sociedades, uma vez que no mundo antigo os valores, tradições e práticas culturais eram muito diferentes. Logo, seria anacrônico atribuir noções modernas a questões culturais e sociais de uma época tão distante à nossa. Assim, Puccini-Delbey (2007, p. 13) afirma que “em Roma, a diferença baseia-se não no sexo biológico, mas sim nos estatutos sociais e nas classes etárias, que implicam um papel sexual a adoptar, activo ou passivo.”

A virilidade, para a sociedade romana, possui um papel de extrema importância na concepção de sexualidade. E isso se estabelecia pelo fato de terem adotado uma hierarquia de poder sobre o *status* do cidadão livre romano, ou seja, a sociedade romana se dividia em dois grupos de identidade masculina: o homem livre – que deveria ser o ativo e, portanto, penetrador – e o indivíduo não livre, de *status* inferior – seria o passivo, o penetrado. Portanto, entendemos que na Antiguidade não havia uma “reprovação” ao comportamento homoerótico, mas sim à “efeminação”.³³

Ser ativo era ser macho, qualquer que fosse o sexo do parceiro dito passivo. Ter prazer virilmente ou dar-se servilmente era tudo. A passividade era um dos efeitos da falta de virilidade, a qual era muito valorizada em uma sociedade que não distinguia o comportamento homossexual do heterossexual. Mas, que prestava uma atenção exagerada a toda atitude que revelava a falta da virilidade, nos gestos, na fala etc. (VEYNE, 2008, p. 233-234)

“efeminado” – Veyne (2015) comenta que sua utilização faz no conceito atual do termo, o sentido de um homem que assume um comportamento que falta de virilidade, que falta de características atribuí às mulheres.

No que diz respeito às relações sexuais entre homens, estas deveriam sempre ocorrer se eles pertencessem a *status* sociais diferentes; nisso pode-se considerar a forte influência da hierarquia social no sexo. Dessa forma, são vistas relações de poder e divisão social entre as relações homoeróticas romanas, separando o que é permitido e não permitido nessas relações. Assim, Roma adotava protocolos que tinham como função manter certa ordem dentro da estrutura social romana. Segundo Williams³⁴ (1999, p. 18), “[...] em Roma, havia três protocolos de sexualidade: de atividade, de cidadania e de idade, cada um com diferentes implicações.³⁵” Esses protocolos separavam aqueles que tinham como função ser o ativo e aqueles que deveriam ser passivos em uma relação entre dois homens.

Segundo esse protocolo, a sexualidade é definida como ativa (a própria do *uir*) e passiva (de todos os outros). Com o efeito, o *uir* é o homem romano na sua qualidade de cidadão com direitos e obrigações. A propriedade intrínseca do *uir* é a *uirtus*: a sua qualidade de homem, a sua potência sexual, que o contrapõe à mulher. Esta potência, basicamente dominadora, deve ser exercida em todas as situações: na política, na milícia, em casa (como *páter-famílias* como poder absoluto sobre a mulher, filhos e escravos) e no ato sexual que é um ato de dominação. (MORA, 2014, p. 65)

No segundo protocolo que Willians (1999) nos aponta, o de cidadania, estabelece-se a quem irá pertencer cada papel, ativo e passivo, em uma relação homoerótica. De acordo com Puccini-Delbey (2007, p. 116) “os cidadãos romanos não podem ser vítimas de punições corporais, nem de assédio sexuais ou violação; também não devem ser sexualmente penetrados.” O papel da cidadania na Antiguidade reflete uma divisão social bastante evidente na sociedade romana, visto que o cidadão romano possuía a sua disposição decretos que lhe davam poder e autoridade de se satisfazer sexualmente pelo simples fato de ser romano. De acordo com Mora (2014, p. 92), “não eram apenas os *uir* que eram impenetráveis pela sua condição de cidadãos, também eram as mulheres romanas e os *praetextati*.³⁶”

Por fim, o terceiro protocolo estabelecido por Willians (1999), que definia a sexualidade romana, estabelecia-se pela idade. Se o localizarmos em nossa sociedade contemporânea esse protocolo reflete-se no que podemos denominar de ‘pedofilia’. No contexto da Antiguidade clássica, o protocolo de idade não era um empecilho para uma relação de caráter sexual, visto que os romanos estabeleciam dois grandes motivos para tanto.

O primeiro motivo era uma ³⁶ Segundo Mora (2014, p. 92), “*Praetextati*, correspondia, aos jovens livres, mas, ainda não tinham, pois, ainda não haviam o *ogaculus*, ou seja, aqueles que não tinham a questão da devida maturidade sexual.”

– 71 a.C.), a Conspiração de Catilina (63 a.C.) e o primeiro Triunvirato (60 a.C.)⁴⁰. A respeito desses acontecimentos vivenciados pelo poeta, Oliva Neto (1996, p. 16) comenta que “em decorrência desse conjunto de fatores, houve, nesse período, uma efervescência cultural, típica de épocas socialmente conturbadas e propícia ao surgimento de novas tendências poéticas.”

Catulo é um dos grandes nomes da literatura latina. O poeta contribuiu, juntamente com diversos outros poetas latinos para o enriquecimento da poesia e sua obra representa o arco da poesia lírica da literatura latina deixando um conjunto de poesias (*carmina*), nas quais celebrou o amor, a amizade, mas também o desprezo e o ódio.

A obra catuliana, uma das poucas obras da literatura latina que chegou até os dias atuais quase na íntegra, consiste na uma reunião de 166⁴¹ poemas, mas conhecidos como *carmina*⁴², na qual foram reunidos em um único volume. Os *carmina* de Catulo são divididos em dois grupos de temática amorosa, que são direcionados para duas figuras. O primeiro grupo é dedicado a uma mulher casada, a qual Catulo a nomeia de Lesbia, e o segundo grupo são poemas dedicados a um jovem de nome Juvêncio. Esse segundo grupo, foco de nossa pesquisa, corresponde às produções de cunho propriamente pederásticas, pois exibem o amor (em grego *éros*) por esse adolescente (em grego *país*, *paidós*).

Alguns estudiosos⁴³ apontam que Catulo obteve grande influência da poesia helenística a qual agrega à produção poética uma notável qualidade, graças ao uso de diminutivo que traz uma noção mais sedutora em seus *carmina* pederásticos. Puccini-Delbey (2007, p. 153) nos afirma que “Catulo e todos aqueles que se definem como novos poetas e, na sua esteira, os poetas elegíacos, são os primeiros a falar dela.”

Apesar da reação dos conservadores, o helenismo entre os romanos se helenizou, dando lugar ao aparecimento da homoafetividade, componente imprescindível da pederastia. Por outro lado, o contrário do que ocorria entre os gregos, a pederastia em Roma normalmente ainda era um cidadão a um escravo ou liberto. O que não impediu os elegantes, que buscavam nos rapazes imberbes o amor e não somente a satisfação dos desejos, como acontecia anteriormente. (POSSAMA, 2012, p. 131)

Por fim, destacamos a importância de Catulo e de sua obra, visto que ela pôde contribuir para possíveis interpretações e análises a respeito do contexto social cultural da Antiguidade a respeito de comportamentos que na contemporaneidade são tratados como *tabus*. A temática amorosa vista em sua extensa produção é um objeto de estudo bastante revelador, pois mostra a concepção da mente antiga a respeito da ideia de sexualidade e até mesmo de como ela alinha-se a questões mais gerais, como poder, prazer e estratificação social.

⁴⁰ Oliva Neto (1996).
⁴¹ Segundo Conte (1994, p. 116) o número de poemas de Catulo é 166, mas a numerção de 1 a 116 foi mantida mesmo após a publicação das obras.
⁴² O termo *carmen* utilizado na obra de Catulo diz respeito à poesia lírica em geral, e não apenas a pederastia.
⁴³ O termo *carmen* utilizado na obra de Catulo diz respeito à poesia lírica em geral, e não apenas a pederastia.
 nosso difo: Vasconcelos (1991), Puccini-Delbey (2007).

Ciclo de Juvêncio

Os desejos sexuais e amorosos de Catulo não se fixaram apenas por mulheres, uma vez que em sua obra há uma série de poemas dedicados a um jovem de nome Juvêncio. A respeito desde jovem pouco se sabe sobre sua história ou quem de fato era, tudo o que conhecemos está descrito por Catulo em suas poesias.

Tais poemas apresentam-se nos seguintes *carmina*: XV, XXIV, XLVIII e XCIX⁴⁴. Estes poemas retratam uma perspectiva que não se trata exclusivamente de um desejo sexual, mas de vivências de novas experiências como a paixão, por exemplo, exibindo, dessa maneira uma similaridade com a que o poeta alimentava por Lésbia. De acordo com Azevedo (2016, p. 61), “Catulo não estabelece distinção em seu discurso na representação do amor de um homem por uma mulher (ciclo de Lésbia) ou de um homem por outro homem (ciclo de Juvêncio).” Exemplificaremos a seguir, algumas interpretações e associações com o contexto social e cultural antigo dentro da noção de homoerotismo, através dos *carmina* selecionados da obra de Catulo.

<p>Catulli Carmen XV <i>Commendo tibi me ac meos amores, Aureli. Veniam peto pudentem, ut, si quicquam animo tuo cupisti, quod castum expeteres et integellum, conserues puerum mihi pudice, non dico a populo – nihil ueremur istos, qui in platea modo huc modo illuc in re praerereunt sua occupati – uerum a te metuo tuoque pene infesto pueris bonis malisque. Quem tu qua lubet, ut lubet moueto quantum uis, ubi erit foris paratum: hunc unum excipio, ut puto, pudenter. Quod si te mala mens furorque uecors in tantam impulerit, sceleste, culpam, ut nostrum insidiis caput lacessas, a tum te miserum malique fati, quem attractis pedibus patente porta percurrent raphanique mugilesque.</i></p>	<p>Poema 15 A ti eu me confio e meus amores, Aurélio, e de pudor te peço vênia pois se já desejaste algo em teu ânimo que mantivesses casto e inteirinho, preserves em pudor este menino, não digo das pessoas – delas nada temo a passar na praça aqui e ali com suas próprias coisas ocupadas. Minha paúra és tu, e é teu pau, atal aos bons, fatal aos maus menino; por onde queiras, como queiras, leva-o, quando saíres, pronto para tudo. Só ele excluo, sim, pudicamente, pois se uma ideia má ou louca fúria te impelir, pérfido, a tamanho crime de preparar insidias contra mim, então, ah!, infeliz e malfadado, pelos pés arrastado, por teu rabo aberto vão passar mugens e rãbãos.</p>
--	--

A primeira noção a respeito de um poema de cunho amoroso direcionado a um homem, neste caso dedicado a Juvêncio, ocorre no *carmen* 15. No início do poema, Catulo dirige-se a Aurélio⁴⁵ para dizer que confia em sua pessoa a ponto de entregar a ele, acreditamos que para cuidados e proteção, seus amores e a si mesmo. Após esse dito, Catulo pede para que Aurélio proteja um certo rapaz, que idealizamos ser Juvêncio. Percebamos, com a leitura do poema supracitado, que em nenhum momento há uma menção ao nome de quem Catulo pede para ser cuidado por Aurélio. Todavia, tendo Catulo utilizado a palavra *puer*⁴⁶ para citar a determinada pessoa que ele pede para que o cômulo que o proteja, acreditamos que todo o *carmen* trata-se de Juvêncio, acarretando a partir desse *carmen* o início

⁴⁴ Os poemas e traduções aqui apresentados são retirados da edição de João Angelo Silva Neto, O Livro de Catulo, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

⁴⁵ Marco Aurélio Cota Maximino de Espinosa.

⁴⁶ Dicionário Didático-Latino Português (3ª ed.), de Ernesto de Moraes, menino, criança, rapazinho, rapaz novo.

ao que é chamado de Ciclo de Juvêncio na poesia catuliana, pois temos a primeira poesia amorosa dedicada a um rapaz.

É possível interpretarmos, a partir dos próximos *carmina*, uma construção que não se fixa apenas no campo erótico da poesia, mas em uma possível relação homoafetiva entre Catulo e Juvêncio. Todavia, cabe aqui salientar que mesmo apresentando pontos que possam confirmar essa possível relação que deixou de ser exclusivamente homoerótica e passa a ter traços homoafetivos, os protocolos de sexualidade e comportamento, já mencionados, terão grande força dentro da poesia catuliana. Abaixo, apresenta-se o *carmen XXIV* que nos apresenta uma face galanteadora e sedutora de Catulo para com Juvêncio.

<p>Catulli Carmen XXIV <i>O qui flosculus es Iuuentiorum, non horum modo, sed quot aut fuerunt aut posthac allis erunt in annis, mallem diuitias Midae dedisses isti, cui neque seruus est neque arca, quam sic te sineres ab illo amari. “Qui? Non est homo bellus?” inquires. Est: sed bello huic neque serrus est neque arca. Hoc tu quam lubet abice eleuaque; nec serrum tanem ille habet neque arcam.</i></p>	<p>Poema 24 Ó tu, que és a florzinha dos Juvêncios, e não só deste, mas de quantos foram ou no futuro, após, inda serão: antes riquezas de mil midas desses àquele que não tem escravo ou arca, que te deixares ser por ele amado. “Quê?, não é o homem belo?”, e dizes. É. Mas falta ao “belo” ter escravo ou arca. Recusa e ignora o fato o quanto queres. (Porém, escravo ele não tem, nem arca!)</p>
--	--

É neste *carmen* que temos um destinatário explícito, visto que Catulo se dirige diretamente a Juvêncio. Catulo, com sua sedução, elogia seu amante afirmando que de todo o clã dos Juvêncios, o seu amado é o mais belo. O uso de diminutivo (*flosculus*/florzinha) é, segundo Oliva Neto (2017, p. 44), uma “(...) delicadeza poética, a materialização mais perfeita. A delgada e passageira perfeição do terno adolescente que deve ser perenizada no poema pederástico pela perfeita ternura da linguagem, que se deixa ver de imediato pelo uso do diminutivo.” Catulo, neste *carmen*, nos introduz a uma relação de afetividade entre ele o jovem rapaz. Todavia, essa questão reforça o que Willians (1999) chamou de protocolo de idade, visto que aqui somos inseridos na relação de um homem já maduro, Catulo, e um rapaz jovem que acreditamos ainda ser impúbere, visto que o poeta latino utiliza do diminutivo para falar de um membro de um clã romano. Abaixo, no *carmen XXVIII* podemos notar o crescimento do desejo de Catulo por Juvêncio.

<p>Catulli Carmen XLVIII Mellitos oculos tuos, Iuuenti, siquis me sinat usque basiare, usque ad milia basiem trecenta nec numquam uidear satur futurus, no si desior aridis aristis sit nostrae neges osculationis.</p>	<p>Poema 48 Os teus olhos de mel Juvêncio, se eu os pudesse beijar continuamente, continuamente eu beijaria até trezentos mil sem ver-me satisfeito nem se mais densa do que espigas secas fosse a messe dos beijos meus e teus</p>
--	---

Nesse *carmen*, é vista com maior força a concepção do amor galanteador e elegíaco. Catulo transcreve desejos e declara todo o seu amor pelo seu amado trazendo em seu *carmen* uma intensidade muito maior ao que é vista

no ciclo de Lésbia, uma vez que no *carmen V*, pertencente ao ciclo dedicado a esta mulher, Catulo a promete cem mil beijos, enquanto para Juvêncio são trezentos mil. É notória a presença de um “eu lírico” que usa da sedução, do erotismo para satisfazer os seus desejos.

No universo do amor pederástico, a riqueza, a única abundância é, antes de tudo, o próprio exercício poético do delicado amor: sejam os trezentos mil beijos que quer dar em Juvêncio seja aquele único beijinho que lhe rouba. O sujeito do discurso que leva o nome do poeta, é o *erastés*, o amante ativo e aquele que deseja o rapaz, e que é, sobretudo, o único enunciador do discurso. (OLIVA NETO, 2017, p. 44)

No último *carmen*, que fecha o ciclo de Juvêncio, Catulo esboça em seus versos as decepções e o caminho que ele não idealizou seguir com Juvêncio. No *carmen 99*, compreenderemos uma “fase” conturbada na relação entre o poeta e seu amado.

<p>Catulli Carmen XCIX <i>Surripui tibi, dum ludis, mellite Iuuenti, suauiolum dulci dulcius ambrosia. Verum id non impune tuli. Namque amplius horam suffixum in summa me memini esse cruce, dum tibi me purgo nec possum fletibus ullis tantillum uestrae demere saeuitiae. Nam simul id factum est multis diluta labella guttis abstersisti omnibus articulis, ne quicquam nostro contractum ex ore maneret, tamquam commictae spurca saliea lupae. Praeterea infesto miserum me tradere amori non cessasti omnique excruciare modo, ut mi ex ambrosia mutatum iam foret illud suauiolum tristi tristius elleboro. Quam quoniam penam misero proponis amori, numquam iam posthac basia surripiam</i></p>	<p>Poema 99 Roubei-te (tu brincavas), Juvêncio de mel um beijinho mais doce que ambrosia mas não impune pois por uma hora ou mais me vi na ponta de uma estaca enfiado me desculpando, mas meus prantos não dobraram nem um tantinho da maldade tua. feito o que fiz, teus lábios, úmidos de muitas gotas, secaste com teus dedos todos, minha boca malsã não fosse qual saliva suja de meretriz em que se mija. Depois, a infesto Amor entregar-me infeliz não cessaste e excruciar-me de mil modos, até que em mim o tal beijinho, de ambrosia, tornou-se amargo, mais que o amargo heléboro. Porque esta é a pena que atribuis a um triste amor, eu beijos nunca mais hei de roubar.</p>
---	---

Na estrutura desse poema, vemos que o tom ora erótico, ora entusiasmado é substituído por lamentações da paixão não correspondida de Juvêncio já revelada no poema *XLVIII*. Nesse *carmen*, Catulo sofre pelo seu jovem amado e questiona quem amaria mais Juvêncio. O *carmen XCIX* finda os poemas do ciclo de Juvêncio de forma saudosista e queixosa, e o tom afável e vivaz é substituído pelo ressentimento. Catulo agora finaliza dizendo que os amados beijos de Juvêncio tornaram-se azedos para ele. *Eros*, a força pulsante, representado neste ciclo pelos beijos, agora causa repulsa aos amantes.

O poema 99 começa com uma linguagem amorosa concentrada, com dois diminutivos nos dois primeiros versos, *mielite e suuiolum*. Se compararmos este poema com o 48, a situação é diferente: havia uma situação idílica; aqui está quebrando. Todo o poema é lindamente estruturado e, como sempre, o destaque é o final. (RUIZ, 1993, p. 194).

Diante do que foi posto a respeito do ciclo de Juvêncio, é perceptível como a relação mostrada nesses *carmina* expressão de maneira clara o pensamento antigo no que diz respeito à sexualidade e ao homoerotismo, visto que Catulo expressa os protocolos de sexualidade propostos por Willians (1999). O poeta latino relaciona-se com um rapaz impúbere, caracterizando dessa forma o protocolo de idade. Catulo, tendo um *status* social, também assegura o protocolo de cidadania e revela que o papel sexual que desempenha em sua relação com o jovem Juvêncio era o da atividade, visto que era considerado proibido os cidadãos romanos serem penetrados. Entretanto, Catulo nos apresenta em seus poemas a Juvêncio uma face mais intensa, se a compararmos ao ciclo de *carmina* dedicados à Lesbia, uma vez que o homoerotismo presente em seus poemas pederásticos trazem uma mistura de sedução, conquista e até mesmo a construção de uma relação de cunho mais homoafetiva

A respeito da vida e obra de Catulo é importante destacar um fator que explora a poética pederástica do poeta veronense, a concepção de *persona* poética. Torna-se pertinente o esclarecimento desse conceito, pois, segundo Vasconcellos (2016), em seus estudos a respeito dessa concepção, os textos antigos eram interpretados a partir do biografismo, pressupondo que as ações narradas nas elegias eram experimentadas e vividas por seus autores. Dessa forma, pensava-se que o poeta confessasse, através dos seus poemas, experiências reais, e que esses dados poderiam ser utilizados filologicamente para reconstituir a vida desse autor de forma que dessem conta de esclarecer onde viveu, com quem teve relacionamentos, que tipo de relacionamentos, se sofria de algum mal, que tipo de vida levava e, enfim, todos os dados que pudessem ser dali extraídos. Essa questão nos faz refletir a respeito das reais relações pautadas pelo poeta latino nesse ciclo de poemas pederásticos. Um dos motivos que nos levam a essa questão a escassez de informações a respeito da vida de Juvêncio, uma vez que no ciclo de Lesbia conhecemos sua história. Tudo isso nos faz pensar que Catulo utilizou-se de uma *persona* poética para apenas escrever poemas pederásticos, mas que ele não tem nenhuma ligação com a prática. A discussão sobre a temática é apenas uma porta que deixamos para uma possível discussão mais ampla a respeito da presença de uma *persona* poética na poética catuliana.

Diante do que foi posto, podemos pensar que Catulo e sua obra muito têm a nos dizer a respeito da sociedade

romana, visto que sua obra reflete os costumes de um grupo social unido pelo falocentrismo, mostrando com isso como a sexualidade do homem romano está interligada a questões mais profundas como a necessidade de dominar classes mais baixas e mostrar a elas que a virilidade e o falo representam o poder. Catulo, em seu ciclo dedicado a Juvêncio, mostra o lado do erotismo, da sedução, do prazer, etc., mas apresentando sua masculinidade enquanto superior e ligando essa questão a condições sociais que segrega e impõe papéis a quem é destinado a dominar e a quem é destinado a ser o dominado.

Príapo, o deus violento

Príapo é um deus marcado pelo tamanho do falo. Originado da união entre Afrodite e Dionísio, o deus é apresentado por duas características fundamentais que o identificam. A primeira diz respeito a sua característica agrária, uma vez que sua função era proteger jardins e recintos do mau-olhado e dos ladrões. A segunda das suas características é a de um deus que se vangloria do tamanho de seu falo e do poder representado por ele, mesmo sabendo que essa característica também lhe deixa feio. Esta última destaca o deus e revela o porquê do culto a ele como o deus da virilidade e poder na sociedade romana.

Sua característica é o falo enorme, mas a imagem exagerada, com face rugosa, por vezes numa expressividade que lembra as máscaras de teatro são também marcas de Priapo. A simples e impolida natureza agrária compõem o estilo do deus que, nas poesias, sempre utiliza sua característica como justificativa para seu vocabulário baixo. Para além disso, ele normalmente figura desnudo, em imagens que colocam em maior evidência seu membro. (COZER, 2017, p. 60)

As figuras e representações fálicas de Priapo eram usadas para repelir as forças negativas, atraindo, dessa forma, boas vibrações e prosperidade. Logo, o símbolo fálico é um ícone da fertilidade, tendo assim, uma conotação positiva.

O membro masculino em ereção era associado, na Antiguidade clássica à vida, à fecundidade e à sorte. A própria palavra falo, emprestada pelos romanos aos gregos, designava primordialmente, objetos religiosos em forma de pênis, usados no culto de Baco. (...) O falo não apenas afastava o mal como trazia sorte e felicidade. Recorde-se que a palavra latina *felicitas*, a um só tempo, “felicidade” e “sorte”, ambos os sentidos derivados do sentido original de *felix*, “fértil.” (FUNARI, 2003, p. 316)

Portanto, sendo Príapo o deus que representa a sexualidade e o falo, ele se encontra em um contexto de extrema autoridade diante da sociedade romana, uma

vez que seu falo marca a virilidade e poder do homem e a sociedade sendo falocêntrica e patriarcal, sua presença no cenário sociocultural mostra como a sociedade romana cultuava o poder de um deus que apresentava traços semelhantes à forma como a sociedade se organizava.

A Priapeia

A *priapeia* é assim denominada pelo conjunto de poemas e epigramas em grego e latim que diz respeito a Priapo, divindade greco-romana que possui uma característica central o falo ou o membro genital em tamanho avantajado. Sendo Priapo o nome que prevaleceu no culto fálico greco-romano, os poemas e epigramas vieram a ser chamados priapeus.

De modo preliminar, priapeu é o poema em que a presença de Priapo é manifesta ou de tal modo presumida que não nomeá-lo não impede reconhecê-lo. Tal presença é sempre estabelecida pela existência, no poema, de uma efígie do deus, explícita ou implícita, com, a qual sempre se relaciona uma fala, que assume uma das três possibilidades: ou provém do deus, ou a ele é dirigida, ou a ele se refere. (OLIVA NETO, 2006, p. 83)

A *priapeia* é uma organização de cerca de 80 ou 86 poemas, dependendo da edição, e não apresenta em seus poemas um autor e nem datas certificadas do período dessas produções dos poemas. Todavia, segundo Cozer (2017, p. 42), “as principais teorias sobre a obra entendem que ela seja um produto do século I d.C., ou seja, um século depois de Catulo.” A *priapeia* representa uma produção literária bastante importante, visto que traz o pensamento a respeito do humor, da masculinidade e da sexualidade na Roma antiga.

Os poemas e epigramas dedicados a Priapo apresentam descrições de sexo oral, felação e cunilíngue, masturbação, bestialidade, posições sexuais, terminologias sexuais e ameaças. Embora Priapo não seja, obviamente, o autor, ele aparece constantemente envolvido nas troças, invectivas e ameaças. Segundo Cozer (2017, p. 43), “o deus é a imagem com a qual muitos latinistas representam o humor masculino e agressivo em Roma.”

Enquanto guardião do jardim, Priapo se coloca como um falo ameaçador, que protegeria seu jardim pela agressão sexual contra os bandidos – entendidos como aqueles que vêm violar seu território. Essa noção de uma imagem de um falo ameaçador e capaz de humilhar os outros com penitência sexual, assemelha-se a própria imagem da virilidade romana, revelando, dessa forma, que tal comportamento tem muito a dizer no que diz respeito à relação de poder e dominação. É notório enxergar que atividade sexual do deus não tem nada a ver com o prazer da outra parte (apenas do deus), e que o ato sexual consistia em verdadeiros castigos. O sexo do deus é a sua arma, e as vítimas são os ladrões.

O sexo como castigo no *Corpus Priapeorum*

Na *priapeia*, o sexo assume uma conotação diferente da qual conhecemos. O sexo no *corpus priapeorum* assume uma postura violenta, visto que o deus Priapo ameaça em seus epigramas violentar por sodomia ou através do sexo oral o rapaz que invada seu jacinto. Tomado de um tom agressivo, Príapo, que também tinha como característica ser um deus que protegia as propriedades e garantia a fertilidade, ganha voz em seus epigramas, se segura em suas funções fálicas e místicas e ainda agride com seu falo seus opositores.

A imagem de Priapo é, no entanto, entendida pela maioria da historiografia sobre as práticas sexuais em Roma como uma figura masculina ideal para os latinos. Fálico, agressivo, gozador, proeminente, ele é tido como a prova de que uma civilização patriarcal como a Romana teria uma maneira de louvar o falo enquanto potência sexual masculina, penetradora e capaz de degradar seus parceiros sexuais. (COZER, 2018, p. 02)

Para nossa análise, selecionamos quatro epigramas que se inserem em um subgênero definido por Oliva Neto (2006) como Epigramas Exortativos de Ameaças. Esses epigramas apresentam um caráter violento e agressivo onde Priapo dirige-se em primeira pessoa àqueles que tentam entrar e furtar seu jardim, o qual ele ficou responsável de proteger. Esses epigramas são: XI, XXVIII, XXXV e XLIV⁴⁷.

A imagem fálica para os romanos possuía diversos significados que se associavam à cultura, a rituais e à organização social da Roma antiga. A este respeito, Puccini-Delbey (2007, p. 20) nos afirma que “o falo ocupa um lugar essencial na cultura romana como símbolo da autoridade masculina, como instrumento de penetração e de dominação, como garantia de fertilidade, de fecundidade, de energia vital ou como meio apotropaico de proteção.” Entretanto, diferente dos outros deuses romanos que utilizam diversas maneiras para castigar e ameaçar os humanos, Priapo fixa suas ameaças na sua ereção e castiga a chamada tríplice pena. De acordo com Oliva Neto (2006), a tríplice pena corresponde as formas de penetração usadas por Priapo: penetração vaginal (*fututio/futuere*), anal (*pedicatio/pedicare e percidere*), oral (*irrumatio/irrumare*). No epigrama XI observaremos Priapo ameaçar com a *pedicatio* certos invasores que ousarem adentrar em seu jardim.

XI.

*Ne predare caue. Prenso nec fuste nocebo,
saeua nec incurua uulnera falce dabo:
traiectus onto sic extendere pedali,
ut culum ugam non habuisse putes.*

11.

Cuida que eu não te pegue; pego, não terás
açoites nem feridas más da foice:
vai trespassar-te um pau enorme e
apertar tanto que acharás que teu cu
não tinha penas.

⁴⁷ Os epigramas e suas respectivas traduções, aqui apresentados foram retirados da obra de João Angelo Oliva Neto. *Falo no Jardim: Priapeia Grega, Priapeia Latina*. São Paulo: Editora Unicamp, 2006.

O epigrama XI relata o deus dirigindo-se a um possível ladrão que pretende roubar coisas de seu jardim que estão sob sua guarda. Antes de castigar, o deus alerta para que o ladrão seja rápido e que ele não seja pego, pois o castigo pelo roubo e pela invasão de um local guardado por um deus é sexo anal, em que o deus Priapo, tendo seu falo de tamanho extenso, exercerá o papel ativo, e o ladrão, passivo. Mora (2011, p. 08) comenta que “a preferência do deus, no caso dos rapazes, vai quase exclusivamente para a *pedicatio*, não tanto para a *irrumatio*, o que significa também que Priapo considera menos prazenteiro este último castigo. O uso do seu falo nos diz respeito muito ao sistema de relações de poder, uma vez que a sociedade romana falocêntrica, a representação do falo traz toda uma conotação de que o homem, sendo possuidor do falo, representa a força maior e que seu falo representa o instrumento toda sua virilidade e autoridade perante as classes baixas.

Priapo mostra-se um deus que, antes de proferir seus castigos, avisa aqueles que ousam tentar enganá-lo e furtar seu jardim. O aviso que Priapo dá, diz respeito à punição que o invasor sofrerá. Tanto no epigrama XI quanto os demais adiante, o tom é de advertência, o que nos mostra que essas produções literárias dedicadas a Priapo representam, de certa forma, uma maldição, visto que os autores desses epigramas escreviam em diversos lugares para informar que aquele ambiente estava protegido por um deus vingativo que não se deixa ser roubado.

No epigrama XI o castigo proferido por Priapo estava ligado ao conceito de *pedicatio*, o sexo anal. Todavia, no epigrama XXVIII, o deus alerta para uma segunda opção em castigar aqueles que ousam furtar sua propriedade. Neste caso o *irrumatio*, o sexo oral surgiu como castigo no *Corpus Priapeorum*. Na verdade, o sexo oral entre os romanos era um tabu, visto que o ato implicava uma troca de papéis já definidas, a relação dominador/dominado. A prática do sexo oral atribuía uma imagem submissa ao homem romano, o que era considerado um grave crime.

XXVIII.

*Tu, qui non bene cogitas et aegre
carpendo tibi temperas ab horto,
pedicabere fascino pedali.
quod si tam grauis et molesta poena
non profecerit altiora tangam.*

28.

Tu, que boa intenção não tens e a custo
vives com o que roubas dos pomares,
serás fodido por um pau enorme
e, se tão grave e incômodo castigo
não bastar, mais acima vou meter.

A utilização da expressão traduzida “mais acima vou meter” nos remete ao conceito e a ideia desenvolvidos acima a respeito da *irrumatio*. Essa concepção nos leva novamente a pensarmos no protocolo de cidadania conceituado por Willians (1999), que traz essa noção da imagem dos homens das altas classes romanas de preservarem suas imagens no ato sexual, visto que, uma vez flagrado em atos que vão contra a concepção de masculinidade, a reputação seria completamente

manchada e o homem passaria a ser marginalizado, mostrando, dessa forma, uma estratificação social que se localiza acima do prazer sexual de uma relação homoerótica.

O motivo para atacar um indivíduo não é propriamente a escolha sexual, a submissão a outra pessoa, em geral sexualmente marcada pela entrega ao desejo alheio, em atos como sexo oral, seja com pessoas do mesmo sexo ou não, e assim também a cinilíngua poderia afetar a imagem social de um homem das classes mais altas. (FLORES, 2017, p. 17)

Em seus castigos, Priapo opta por utilizar apenas um dos castigos ou os três de uma só vez como forma de mostrar seu poder. No epigrama XXXV, é vista a utilização de dois dos três castigos que o deus utiliza, o *pedicatio* e o *irrumatio*. Dentre os três castigos já mencionados da tríplice pena, sabemos que o *irrumatio* reflete uma ruptura do status e marginalização do homem romano castigado pelo sexo oral.

<p>XXXV. <i>Pedicabere, fur, semel; sed idem si prensus fueris bis, irrumabo. Quod si tertia furta molieris, ut poenan patiare et hanc et illam pedicaberis irrumaberisque</i></p>	<p>35. Na primeira, ladrão, vou te meter no cu. Pego outra vez, vou pôr na boca. E se teimares num terceiro furto, para que sofras um castigo e outro, terás teu cu fodido e tua boca</p>
--	---

Essa visão atrelada ao sexo oral diz respeito à oratória do cidadão romano, que sustentava seus *status* diante da hierarquia romana. Mora (2011, p. 26) nos relata que “diferentemente da cultura grega que zelava pelo corpo, a Romana zela pela boca. A agressão sexual enquanto uma punição é uma possibilidade nessa cultura, mas a mais humilhante das práticas seria o estupro oral, no qual o órgão da participação política na cidade, a boca, seria violado pelo órgão sexual.” Dessa forma, Priapo usando da *irrumatio* corrompe uma característica de extrema importância do homem romano, a sua boca que discursa.

Interessante percebermos que em Catulo e na *priapeia* latina há textos que se assemelham quanto a sua temática. O epigrama XXXV é um exemplo dessa semelhança literária, uma vez que sua temática retrata dois castigos direcionados a uma única pessoa, neste caso o *pedicatio* e o *irrumatio*. Essa ligação com o *carmen VI* de Catulo em que o poeta dirige-se a Aurélio e Fúrio e alerta-os que irá penetrá-los, visto que eles estão zombando de Catulo por produzir poemas melosos, e para Aurélio e Fúrio esses poemas mostram um enfraquecimento da masculinidade de Catulo. Logo, o poeta responde que através do *pedicatio*, sendo ativo, ele mostrará sua virilidade. Dessa forma, o epigrama XXXV reflete certa inspiração no *carmen* catuliano.

Enquanto guardião do jardim, Priapo se coloca como um falo ameaçador, que protegeria o horto pela agressão sexual contra os bandidos – entendidos como

aqueles que vêm violar seu território. O poema lembra, em dois momentos o número 16 do livro de Catulo. Tal poema se inicia e termina com a frase: “*Pedicabo ego vos et irrumabo*”⁴⁸. Se dirigindo a dois amigos, com os quais Catulo está irritado, o autor ameaça castigar a estes amigos com o *pedicatio*. (COZER, 2017, p. 44)

Uma possível intertextualidade se faz presente entre as produções literárias latinas, visto que Catulo, sendo apresentado como um poeta que cultua o amor, utiliza da representação do falo enquanto instrumento agressivo para castigar aqueles que apontam características afeminadas. Essa noção se atrela a uma característica dada como o principal argumento do comportamento do homem romano: o falo apresenta uma imagem de opressão que ameaça de penetrar a todos enquanto uma forma de punição.

O epigrama XLIV traz um tom de alerta para aqueles que levam as palavras de priapo como gozação, achando que o deus, por ser quem é, não se sujeitaria a estar em contato com a humanidade para castigá-la. Sabemos que os textos da *priapeia* pertencem a autores anônimos, o que nos faz refletir que, ao escrever a contra um inimigo pedindo a Priapo que lhe estupe a boca, o autor do poema pleiteando o silenciamento daquele que será estuprado. Assim, a violação dessa parte do corpo, a boca, seria a maneira simbólica de representar a vitória em uma disputa argumentativa ou poética, na qual o vencido ficaria em silêncio, pois sua boca estaria suja.

<p>XLIV. <i>Nolite omnia, quae loquor, putare per lusum mihi per iocumque dici. deprensos ego ter quaterque fures omnesm non debitetis, irrumabo.</i></p>	<p>44. Tudo que falo não julgueis que é dito por brincadeira ou gozação ladrões que três ou quatro vezes pegue, em todos, não duvideis, na boca vou meter.</p>
--	---

Podemos interpretar, portanto, que a *priapeia* latina representa uma visão agressora da sociedade romana diante das classes marginalizadas, mostrando dessa forma o funcionamento das relações de poder entre o dominante e o dominado, e a simbologia da figura do deus como a personificação dos conceitos de masculinidade do homem romano na cultura latina, refletindo tais ideias nas suas produções literárias.

Interessante destacar que, enquanto Priapo assume o papel do deus ativo que utiliza do seu falo para castigar, ele não estaria em uma posição homoerótica, visto que sua relação com homens está estritamente sujeita apenas ao flagelo dos ladrões, crianças e mulheres que invadem seu recinto protegido. Dessa forma, associar Priapo a uma figura homoerótica contrapõe a sua simbologia enquanto deus castigador, visto que suas funções principais são de proteger e açoitá-lo a quem ousar saqueá-lo.

A temática dos textos direcionados ao deus Priapo traz um tom constantemente galhofeiro, com um humor sexual. Essa característica humorística na *priapeia* mostra-

⁴⁸ De acordo com a tradução de Otton Neef (2008): “Metre-pau no eu, na boca, eu vou meter-vos”.

se diretamente ligada ao leitor que é tratado como ladrão, visto que pelo lugar onde se supõe que a poesia estava escrita – nos jardins privados – ninguém senão um ladrão que entrasse furtivamente teria ocasião de os lerem.

Portanto, no que concerne à *priapeia* latina, identificamos o modo pela qual ela está associada diretamente aos costumes da cultura patriarcal e opressora romana, visto que o falante sendo o instrumento de castigo mostra como o homem é colocado em um patamar de autoridade por representar um papel hierárquico de dominação.

Considerações finais

Ao longo desse artigo, buscamos recuperar a concepção do pensamento antigo a respeito da sexualidade na Antiguidade, a fim de atestar que as relações culturais e sociais associam-se à forma com que as relações homoeróticas e a violência alinham-se a questões mais gerais, como poder, prazer e estratificação social. Ao nos depararmos com a forma com que a sexualidade é representada na Roma antiga, vimos que a noção de sexualidade não se baseia em questões biológicas, mas nos estatutos sociais e nas faixas etárias que compõem o papel desempenhado dentro da sexualidade, do sexo e até mesmo das questões de cunho violento que permeiam a sociedade antiga romana.

Diante do que foi posto, acreditamos que se tornou mais evidente as relações de poder que dominavam a Antiguidade Clássica, visto que determinados protocolos determinavam que papel cada pessoa devia cumprir. Todavia, os menos favorecidos, as mulheres, os escravos, os jovens livres, etc., sempre desempenhavam papéis considerados indignos, face à noção do que era considerado digno para os romanos. A estratificação social fortalecia ainda mais essas ideologias, visto que a sociedade romana segregava as classes inferiores e dominava-as através do patriarcalismo e falocentrismo.

No que concerne à produção literária de Catulo, vemos a construção de um cenário homoerótico que entra em contato com o campo da relação homoafetiva, ou seja, se fizermos uma espécie de linha temporal de acontecimentos apresentados nos *carmina* do ciclo de Juvêncio, podemos perceber a construção de uma relação que começa com a conquista, passando pela fase do amor inicial, seguida pelos conflitos ligados ao ciúme e se fecha com um trágico fim, onde há a separação dos dois amados devido a conflitos internos. A representação do homoerotismo se dá pela presença do contexto elegíaco de Catulo, que afirma toda uma sensualidade e sedução erótica diante de um jovem rapaz. Todavia, mesmo apresentando traços homoeróticos que simbolizam uma construção social pertencente à cultura romana, Catulo representa de forma fiel o cidadão romano que se assegura nos privilégios do homem romano de condição social elevado, a relação dominação/submissão

na relação entre Juvêncio e ele, a relação da idade que revela certa proteção moral para Catulo.

A análise dos *corpora* atestou a representação poética de uma realidade social dominada pelo amparo ao comportamento ratificado do homem romano a respeito do prazer e temor. Esse comportamento reflete ainda uma obediência, mostrada nos *corpora* da pesquisa, um paradigma elegíaco recorrente e por outro lado o temor que o falo, enquanto sinônimo de virilidade e poder, proporciona. Tanto na obra de Catulo quanto na obra de Priapo, é vista uma construção de uma representação do homem romano, atrelando assim uma analogia a uma moeda que apresenta em suas duas faces a mesma característica. Com isso, podemos pensar que as representações homoeróticas em Catulo e da violência em Priapo representam uma visão a respeito do funcionamento e organização da sociedade romana.

Já a *priapeia* latina abre certas discussões a respeito da função protetora de Priapo que é uma das mais recorrentes entre os epigramas e, certamente, a mais viva entre os estudiosos dessa obra. Todavia, a função protetora do deus está diretamente ligada ao modelo de masculinidade agressiva e do falo como um agente violento, potente, inabalável. O comportamento fálico do deus, entendido enquanto a possibilidade de penetrar sexualmente todos os indivíduos é antes uma característica do homem romano.

Por fim, pudemos entender como o cenário sociocultural romano emerge a partir de situações que se baseiam em questões muito mais gerais de opressão por parte de uma elite privilegiada, visto que tanto nos *carmina* catulianos quanto na *priapeia* latina, o contexto de produção dos gêneros aqui estudados está ligado aos contextos do cotidiano dessa classe favorecida, enquanto as marginalizadas são submetidos apenas como aqueles que dão prazer. O homoerotismo e a violência na poesia romana revelam características sobre o sistema social e cultural da época estudada. Com isso, percebemos como os antigos representavam tais comportamentos, tidos hoje como tabus, e como tudo se estruturava a partir do cenário sociopolítico e cultural.

Referências

AZEVEDO, Katia Teonia Costa de. O Homoerotismo como Modelo Universal de Amor no Poema 51 de Catulo. *Revista Cadmo*, Lisboa, v. 1, n. 25, p. 57-70, agos/set. 2016.

CONTE, G. B. *Latin Literatura – A History*. Inglaterra: The Johns Hopkins University Press, 1994.

COZER, Alexandre. O Divino Falo de Priapo: debates em torno da sexualidade romana a partir de pompeia e da priapéia. *Veredas da História*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 73 – 103, julh, 2017.

COZER, Alexandre. *Os Falos de Priapo e as Masculinidades Romanas: Sexo, Humor e Religião na Priapeia (CIRCA SÉC. 1 D.C.)*. 2018. 157f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

FLORES, Guilherme Contijo. Que cada um cante seu amor. In: CARVALHO, R; FLORES, G. G; GOUVÊA, M. M. JR; OLIVA NETO, J. A. (Org). *Por Que Calar Nossos Amores? Poesia Homoerótica Latina*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p. 13-23.

FUNARI, Pedro Paulo A. Falos e Relações Sexuais: Representações Romanas para além da “Natureza”. In: FUNARI, P. P. A; FEITOSA, L. C; SILVA, G. J. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade*. São Paulo: Editora Unicamp, 2003. p. 317-326.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: A Vontade do Saber*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2014.

JESUS, Carlos Renato Rosário de. *Literatura Latina*. Apostila do Curso de Letras da Universidade do Estado do Amazonas, 2017.

MORA, Carlos de Miguel. *Literatura Homoerótica Latina: critérios para uma definição - criterios para una definición de la literatura homoerótica latina (edição bilingue)*. Lisboa: INDEX ebooks, 2014.

MORA, Carlos de Miguel. *Os Três Castigos de Priapo: O Sexo como Arma no Corpus Priapeorum*. Lisboa: INDEX ebooks, 2011.

OLIVA NETO, João Angelo. Catulo: O Ciclo de Poemas a Juvêncio e mais dois Poemas. In: CARVALHO, R; FLORES, G. G; GOUVÊA, M. M. JR; OLIVA NETO, J. A. (Org). *Por Que Calar Nossos Amores? Poesia Homoerótica Latina*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p. 43 – 55.

OLIVA NETO, João Angelo. *Falo no Jardim: Priapéia Grega, Priapéia Latina*. Campinas-SP: Editora Unicamp, 2006.

OLIVA NETO, João Angelo. *O Livro de Catulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

POLASTRI, Bárbara Elisa; MORAES, Cláudia P. Fidelix de; ALVES, Diogo Martins et al. Catulo: Uma Nota Introdutória. *Revista Língua, Literatura e Ensino*. Campinas, v.n. 3. p. 451-459. Maio. 2008.

POSSANAI, Paulo César. O Homoerotismo na Roma Antiga. In: XVI Congresso de Humanidades. 2008, Natal. *Anais...* Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008. p. 12-22. Disponível em <https://cchla.ufrn.br/humanidades/anais.html> Acesso em 10 set. 2018.

PUCCINI-DELBEY, Géraldine. *A Vida Sexual na Roma Antiga*. Tradução de Tiago Albuquerque Marques. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2010.

RUIZ, Arturo Soler. *Poemas/Cátulo & Elegías/Tíbulo*. Madrid: Editora Gredos, 1993.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. *Persona Poética e Autor Empírico na Poesia Amorosa Romana*. São Paulo: Editora Unifesp, 2016.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. *O Cancioneiro de Lésbia. Introdução, Tradução e Notas*. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VEYNE, Paul. *Elegia Erótica Romana*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

WILLIAMS, Craig A. *Roman Homosexuality. ideologies of masculinity in classical antiquity*. New York: Oxford University Press, 1999.

A ausência como instrumento de poder em *Sebastião*, de Ferréz

Rosana Arruda de Souza⁴⁹

Introdução

Ferréz é o nome artístico de Reginaldo Ferreira da Silva, escritor paulista que tem como característica marcante sua ligação com a periferia, sempre trazendo à tona temas ligados a ela e pondo em cena o negro, o homossexual, o pobre e as questões crítico-sociais em que estão envolvidos.

Sebastião traz a história de um protagonista, de nome homônimo ao título do conto, cozinheiro de um hotel de luxo, que compra um sobrado numa favela. A história gira entre falar do protagonista e falar de sua casa, a ser construída no lugar do sobrado. À medida que acompanhamos a construção da casa, acompanhamos também a descrição de Sebastião. Ambos parecem compor o mesmo conjunto referencial: o ser e a casa, um faz parte do outro; apontando-se a um, aponta-se também ao outro.

O narrador diz que ele era um menino alegre, “assim meio menina” (FERRÉZ, 2015) e, logo em seguida, conhecemos a casa através de palavras que parecem corresponder à expressão meio menina, pois era a casa “mais bonita daquela viela, pequenininha, mas ajeitada a bichinha” (FERRÉZ, 2015).

O narrador trabalha com um interlocutor oculto na história e ambos parecem compor um par de vizinhos de Sebastião, na favela. Eles compõem um diálogo indireto, com falas que não são efetuadas pela presença de um travessão. A notícia da morte de Sebastião é dada com pesar e, nas falas dos dois interlocutores, imprimi-se uma reflexão acerca do preconceito:

O que matou ele num foi preconceito.
Nem nóia, nem por assalto.
Não?
Não.
O que matou ele foi a falta.
Foi mesmo, e ele tinha tanto pra dar.
E o cara matou por não ter (FERRÉZ, 2015, p. 35).

Embora o narrador afirme que o que matou Sebastião não foi o preconceito, este se mostra intrínseco ao elemento da falta, assumida pelo narrador no fim do diálogo. À falta, aqui, atribuímos o sinônimo de ausência, a mesma ausência discutida por Jacques Derrida, a qual constituiu por muito tempo a dicotomia etnocêntrica (presença/ausência) dos discursos em que se assumia que só por intermédio da voz se podia ter o *logos*, ou seja, o conhecimento. Assim, o silêncio a escrita, aquilo que não pode falar e ser ouvido, ficaram num segundo plano, ou melhor, em plano nenhum, pois foram excluídos diante do poder representado por aquele que detém o *logos* por meio da voz.

⁴⁹ Mestre em Estudos de Linguagem, com concentração em Teoria da Linguagem, Universidade Federal do Rio de Janeiro, doutoranda em Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES/FAPEMAT. E-mail: rosanaarruda@uol.com.br

Nessa esteira, Derrida designou na década de sessenta do século XX a noção de desconstrução para se referir ao processo em que a escrita, ou a escritura, como ele diz, deveria enfim assumir o seu posto de supremacia além até mesmo da fala. Ao longo dos anos, a desconstrução acabou utilizada para embasar os discursos em áreas políticas e sociais, para tratar da figura do outro que tenta desconstruir o padrão hegemônico. Outros termos levantados pelo filósofo vieram a agregar essas discussões, como o rastro, por exemplo.

Assim, ao longo deste trabalho, discutiremos o conto em cena utilizando as noções derridianas. Buscaremos analisar a maneira como o protagonista é construído, sendo uma figura ausente no texto, sem voz, apenas referenciada pelo narrador, e como isso corrobora o preconceito, principal tema da história.

Numa ótica derridiana, Sebastião prefigura a ausência e também o próprio suplemento de si e de outros. Sua presença é posta longe e, ao mesmo tempo, trazida para perto, num processo de desejo e repulsa. A casa, por sua vez, também cumpre o mesmo papel de seu dono: ora é desdenhada, ora é ovacionada e, ao final da história, supre a ausência de Sebastião depois de morto, como veremos na análise.

Do suplemento ao todo: a noção de desconstrução de Derrida

Em *Gramatologia* (2013), Derrida empreende uma discussão que contraria o que ele chama de metafísica da presença, ou seja, o período de conhecimento marcado pela dualidade significante/significado. Nesta dualidade, o significante, conferido ao tropo da escrita, era relegado à ideia de inferioridade, visto que estaria no significado (a fala) o tropo de produção original de conhecimentos. A escrita era concebida como mera imagem da fala e, por imagem, entende-se algo falho, de segundo plano, que não faz outra coisa que ser cópia malfadada dessa fala. Esta sempre vinha com o rótulo de originalidade, assentada no fato de que aprendemos a falar antes de tudo e a escrita viria depois, apenas como suplemento daquilo que já utilizamos para produzir todos os sentidos à nossa volta.

Na quebra deste paradigma, o significado deixa de existir como tal; passa a existir uma cadeia em que temos significante atrás de significante, cadeia a qual confere uma noção de linguagem entendida por algo infinito, em que não temos uma origem e tampouco um limite. Este é o princípio da escritura, lugar de produção de sentidos em que à fala mesma é dado o caráter de significante. Assim, deixa de haver um elemento superior e outro inferior, mas ambos, escrita e fala, passam a elementos que se completam no espaço da escritura, ambos significantes:

[...] significante do significante descreve [...] o movimento da linguagem: na sua origem, certamente, mas já se pressente que uma origem, cuja estrutura se soletra como “significante do significante”, arrebatase e apaga-se a si mesma na sua própria produção. O significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escritura, afeta todo significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o início do jogo. Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo de remessas significantes que constitui a linguagem (DERRIDA, 2013, p. 8).

A rejeição da escrita teria sido impressa no pensamento de Saussure que, conforme declara Derrida, atribuía a ela uma função estrita e derivada. Estrita, porque dela independe a fala; derivada, porque é representativa, significante da voz que é a presença de si mesma (DERRIDA, 2013).

Entretanto, tal perspectiva viria de algo bem mais antigo, estaria assentada no antigo mito egípcio sobre a origem da escrita retratado na obra *Fedro* de Platão. Reza o mito que o deus Thoth, considerado o inventor dos números, da aritmética, da geometria, da astronomia e do jogo de damas, vai até o deus supremo e rei de todo o Egito, Tamuz, para mostrar-lhe os seus inventos, entre os quais estava a escrita. Thoth argumentou que aquela invenção tornaria os egípcios mais sábios e proveria a memória, pois ela era um *phármakon* (elixir). Mas Tamuz respondeu que Thoth infelizmente estava atribuindo à escrita um poder oposto ao que ela possuía. Para Tamuz, a escrita produziria o esquecimento, uma vez que eles não iriam exercitar a memória por confiar na escrita que era, na verdade, um elixir da recordação, e não da memória. Por meio da escrita, as pessoas iriam ter apenas a aparência de saberem muitas coisas, não seriam sábios, apenas o aparentariam.

Para Evando Nascimento (2004, p. 20):

[...] o argumento de Tamuz para a rejeição da escrita é muito simples: ela não representa uma forma autêntica de memória, pois ao confiar a caracteres exteriores a sua própria memória interna os homens se tornarão mais esquecidos, isto é, desmemoriados. Em vez do exercício próprio de uma memória viva, autorreferida, tem-se com o texto escrito o recurso artificial a uma rememoração como signo de morte, de algo passado e exterior ao instante presente.

A escrita recebia o valor de algo artificial, algo que fica do lado fora, na ausência, não podendo competir com o caráter de presença da voz. No entanto, o que se esquece de analisar no referido mito é o caráter de ambivalência atribuído à escrita, como o faz Thoth, ao referi-la por *phármakon*. Este último é o remédio, e o remédio tem como principal característica estar na fronteira entre o bem e o mal, diferenciando-se do veneno pela quantidade empregada. É um indecível, como afirmou Evando Nascimento:

os textos de Derrida são marcados por diversos indecíveis, termos por ele recolhidos em outros autores, a fim de demonstrar a ambivalência que os articula no contexto de partida. Por natureza, os indecíveis não se reduzem à decisão filosófica que preside aos atos de julgamento, os quais se ordenam pelos valores opositivos (bem/mal, veneno/remédio, presença/ausência, feminino/masculino) (NASCIMENTO, 2004, p. 28).

Neste caso, dizer que a escrita supre a fala também coloca a palavra suplemento na esteira dos indecíveis. No senso comum, suplemento é aquilo de que se lança mão para suprir uma ausência, mas, no caso da escrita, ele se torna uma menção perigosa, porque a escrita supre por excesso, indo além do espaço da ausência, podendo ela mesma se tornar aquilo que representa:

tal como o verbo francês *supléer*, nosso verbo “suprir” detém o duplo sentido de acrescentar algo a um todo aparentemente completo (a escrita em relação à fala), mas também de substituir, de suplementar essa aparente completude, indo além de sua limitação totalizante. Esse é o risco do suplemento: ao se acrescentar a uma identidade prévia (do *logos*, ou da *phoné* autoidentificada, una, homogênea), a escrita pode supri-la, destituindo-a no ato mesmo de representar. O perigoso suplemento corrói a lógica da identidade que sustenta a metafísica da presença (NASCIMENTO, 2004, p. 29).

Retomando o mito egípcio, o deus Tamuz conferiu à escrita apenas o poder de recordação; já a memória, que tinha o valor de verdade, ele atribuía à fala. No entanto, fazendo uso do dito popular, uma mentira contada várias vezes, vira verdade. Neste caso, uma recordação escrita várias vezes, passa a substituir o fato ou a verdade recordada, de maneira que aquilo que era ausente mostra seu valor não como par opositivo da presença numa dicotomia, mas como aquilo que desencadeia um processo em que um significativo puxa outro e ambos não são nem menos, nem mais, apenas são.

É com essa visão que Derrida apresenta a noção de desconstrução como uma maneira utilizada para criar um impasse no *logos* estabelecido, fazendo vir à cena o que antes o discurso de verdade e presença tornava ausente. O termo desconstrução passou a ser empregado em outros campos além do da filosofia e além de referenciar a questão da escrita. Passou a referenciar o campo da cultura de uma maneira geral, sendo a cultura ela mesma um tropo de escritura, pois se constrói por meio de significantes:

a desconstrução é um processo geral da própria cultura ocidental e mundial, e tem a ver com a possibilidade do advento do outro e da diferença do discurso metafísico, o qual gostaria de se dar como uno e idêntico a si mesmo. Nesse sentido, ela diz respeito a recalques históricos que resultariam no etnocentrismo da cultura europeia, em relação ao qual

o texto platônico seria até certo ponto sintomático [...] Ao romper com a lógica da não-contradição filosófica, indecidíveis como escrita/escritura, *phármakon* [...] dentre outros, abrem a filosofia para o que sua tradição de pensamento recalçou, reprimiu, obliterou, em suma rebaixou (NASCIMENTO, 2004, p. 31).

A desconstrução pode, pois, ser trabalhada em diversas situações além dos textos de Derrida. Podemos utilizá-la para discutir, por exemplo, a questão do preconceito que se assume sobre a homossexualidade no conto *Sebastião*. Toda vez que colocamos um objeto em impasse e analisamos seus limites e suas intercorrências além daquilo que foi estabelecido como um seu limite, lidamos com um trabalho de desconstrução. Assim, podemos pensar no quanto e como são articulados os elementos narrativos no conto para insuflarem (desconstruindo) a dicotomia hegemônica hétero/homo, de maneira que esta deixe de corresponder à maior dicotomia de todas: bem/mal.

Nessa ótica, o suplemento, sendo aquilo que supre uma falta e podendo substituir o próprio objeto onde há a falta, representa uma ameaça. Por isso a escrita é tida como uma ameaça, pois ela vem como algo que questiona o *logos* estabelecido historicamente e desconstrói as dicotomias hegemônicas. A escrita pode ser considerada como a diferença que ganha poder, ou seja, constrói-se, desconstruindo-se, vindo a ser o que Derrida (2004, p. 35) chamou de rastro:

a realidade da coisa é o próprio rastro. A coisa em si nunca existiu, pois o que sempre ocupou o lugar da origem nada mais foi do que o rastro, isto é, a marca de uma inscrição arcaica (sob rasura) que não se deixa mais apreender na oposição presença/ausência, mas a precede como meio indecidível.

O signo, isto é, o *logos*, que sempre fora utilizado como maneira de demarcar (rotular) as coisas é desmitificado sob a instância do rastro. A palavra passa a ser um rastro. O nome é um rastro e ele não faz outra coisa do que denunciar a ausência e é dentro desta ausência que vários significantes são agenciados, de maneira que, assim, o rastro permanece em seu estado de potência. “A restância do rastro é o índice mesmo de sua resistência” (NASCIMENTO, 2004, p. 35).

A desconstrução em *Sebastião*

A potência de significação no conto analisado se inicia desde o título. O título destaca a figura de um sujeito. Veremos se, ao longo da história, à figura do protagonista é rendido tamanho destaque, ou se o título não seria um suplemento daquilo que falta no conto, uma maneira de compensar a figura apagada do sujeito.

O conto se inicia pelas frases:

Esse hõmi comprou ali aquele sobradinho.
Mas tadinho, tão malacabado aquele barraco (FERRÉZ,
2015, p. 33).

Verificamos a disposição das palavras na página, que aparecem tal como foram aqui citadas, de maneira que “hõmi” e “tadinho” ficam paralelos, como se correspondessem um ao outro, ainda que, num plano horizontal, “tadinho” se refira a barraco.

Sugerimos que, neste primeiro momento, já ocorre uma depreciação da figura do protagonista cujo nome, aliás, é substituído por “esse hõmi”. Teria iniciado aí um processo metonímico em que “hõmi” se deixa referenciar pela casa e vice-versa. Não dizemos processo metafórico, porque entendemos que a situação se dá mesmo pela relação entre o todo e a parte, de maneira que o “hõmi” ganha certo valor em função daquilo que ele é capaz de comprar e construir. Por outro lado, como veremos, a construção da casa também ganha valor condicionado pela figura de quem a constrói.

Ocorreria entre o homem e aquilo que ele constrói uma relação de escritura. Ambos são significantes um do outro, e tal será a maneira como ambos serão evocados, que se confundirão, até que não saibamos distinguir um do outro.

Assim, assumimos que “hõmi” é um rastro que se constrói se desconstruindo à medida que outros significantes se sobrepõem a ele. Ele passa a ser um objeto indecidível, pois nos perguntamos: quem é “este hõmi”? Seria mesmo o Sebastião que estrela a entrada ao conto, ocupando o centro da página, ou apenas o “tadinho” que comprou um sobradinho com barraco malacabado?

Para Georgia Amitrano (2015, p. 620), com o rastro:

Derrida nos remete à noção de “arbitrário”. E é na arbitrariedade, no inesperado, naquilo que não pode ser previsto, que se observa o fato de um dado significante não depender efetivamente da livre escolha daquilo que se fala, bem como este não possuir uma amarra necessária com o que significa. Em outras palavras, aquilo que temos como tangível, perceptível, o material do signo nem sempre se liga ao conceito abstrato a ele imposto.

Com o rastro, somos incumbidos de lidar com a ausência. Em outras palavras, vemos (escutamos) o que está na página, mas vamos atrás daquilo que não está dito, mas que aparece ali, sob a mudez e invisibilidade da potência. O rastro nos possibilita colocar as relações humanas em paralelo com as relações linguísticas, de maneira que vemos os sujeitos condicionando-se por meio de seus opostos, tal como acontece com as palavras. Isso vai de encontro ao prisma do significante/significado, que reinava na metafísica da presença, porque com o rastro temos um significante puxando outro, e não um significado que acaba por limitar o significante.

Queremos dizer que o poder de Sebastião (e do próprio texto) está em sua ausência, no fato de não podermos limitá-lo a um ente apenas. Segundo Derrida (2013, p. 32), “a escritura não-fonética quebra o nome. Ela descreve relações e não denominações. O nome é a palavra, estas unidades do sopro e do conceito, apagam-se na escritura pura”.

Podemos supor que a metafísica da presença se assenta numa metafísica do ser. Ao longo do conto, vemos que o narrador, em conjunto com seu interlocutor, estabelece a Sebastião um processo de coibição para que ele seja. Ele precisa ser algo, preferencialmente, algo que se deixe delimitar, em vez de ascender, através de outros significantes. Em outros termos, coíbe-se Sebastião a ter um significado. Assim, depois das duas referidas frases, temos:

Pelo preço até que diria que num fez bom negócio.
Mas também diz que mexe com cozinha e tem até sócio.
Nada, ele é cozinheiro em hotel de grã-fino (FERRÉZ, 2015, p. 33).

No trecho acima, percebemos que a caracterização não de Sebastião, mas do “hômi”, continua, uma vez o nome próprio ainda não ter sido proferido. Assim, além de comprar um sobrado, o “hômi”, segundo supõem o narrador e seu interlocutor, mexe com cozinha em hotel de grã-fino.

Compreendemos que diante da ausência de Sebastião no texto – não apenas de seu nome próprio, mas de sua presença e de sua voz – alguns elementos são articulados como suplemento de sua ausência. Assim, é como se Sebastião tivesse sua imagem projetada na fala dos interlocutores, mas essa imagem é um tanto falha, pois embora não sejam mencionadas palavras de baixo calão, percebe-se um tom de rebaixamento do objeto referenciado na conversa.

Supomos que se delineia aqui, literalmente, a dicotomia presença/ausência, correspondendo a narrador e interlocutor de um lado e a Sebastião de outro. No entanto, o processo de construção de sentidos aí se mostra desconstrucionista, pois é no campo da presença, da voz, que se mostra a imagem falaciosa e distorcida.

Retomando o mito egípcio sobre a origem da escrita, Nascimento (2004) pontua que:

[...] o verdadeiro saber a que aspira o discurso filosófico não [podia] ser confiado ao texto escrito, evidenciando-se uma oposição sutil entre um saber como memória e um não-saber como rememoração, repetição de repetição, artifício. Há de um lado, uma repetição de verdade que dá a ver e apresenta a essência das coisas, como remissão inequívoca à origem simples. E, do outro, uma repetição de morte e de esquecimento, que desvia porque não apresenta, mas re-presenta, des-apresentando e desvirtuando a origem e a essência das coisas (2004, p. 23-24).

No conto, ocorre um processo de desconstrução do que fora pontuado no mito egípcio, de onde se apreende a perspectiva que era a escrita, ou seja, o ausente, que desencadeia a imagem desvirtuada do objeto. O que nós temos são, sim, os detentores da fala desencadeando uma imagem cheia de lacunas a respeito de Sebastião.

Evocamos o trecho do conto que segue ao trecho citado anteriormente:

Magrinho esse menino.
Sebastião vive no bar, enquanto os pedrero⁵⁰ tão que
tão mexendo na sua casa.
Pra que sacada? E os detalhe em madeira você viu?
Aquele tanto de gente todo dia lá.
Tanto dinheiro gasto numa favela porca dessa
Deixa o menino, nem todo mundo tem que querer
viver nas coisa zoada (FERRÉZ, 2015, p. 33).

No trecho acima, pela primeira vez o nome do protagonista é evocado no corpo do texto. Este nome pode ser considerado como um rastro, pois, embora referencie a pessoa nomeada, não a descreve e não nos diz quem ela é. Até agora, não sabemos quem é Sebastião, porque ele não se pronunciou. O que temos constitui uma cadeia de significantes que menos constrói sua imagem, do que a desconstrói. Devemos pensar o sujeito ausente, como Derrida pensa sobre o rastro que:

não é somente a desapareição da origem, ele quer dizer que [...] a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstruída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arqui-rastro (DERRIDA, 2013, p. 75).

Assim, ao invés de entendermos as informações proferidas pelo narrador como rastro que nos levariam a Sebastião, podemos anular o caminho, pois numa ótica derridiana, o próprio Sebastião se torna rastro de si. Isso porque, aqui, ele se transformou em significante e desempenha o papel de rastro, sendo, portanto, imotivado. Necessita-se pensar o nome desligado da pessoa da mesma maneira que “é preciso pensar o rastro antes do ente. Mas o movimento do rastro é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal, apresenta-se na dissimulação de si” (DERRIDA, 2013, p. 57).

No trecho abaixo, o “hômi”, agora tratado por “menino”, entremeia-se num processo em que seu rastro é apagado pela figura de outro rastro, o da casa:

⁵⁰ O rastro é apagado conforme o original, trazendo as formas que arremedam a oralidade como “os pedrero”, “nas coisa zoada” etc.

alegre esse menino.
 É assim meio menina sabia?
 Deixa de falar da vida dos outros.
 Mas num é a casa mais bonita dessa viela?
 Verdade, com esse forro, pequenininha, mais ajeitada
 a bichinha.
 E a samambaia? Chega tá arrastando no chão.
 E o rosto de Jesus na sala, em três dimensão?
 Acho que trouxe esse quadro do estrangeiro (FERRÉZ,
 2015, p. 34).

Diante da menção “meio menina”, pede-se que cesse o falar da vida dos outros, o que é prontamente atendido pelo interlocutor que desvia sua fala para tratar da casa. No entanto, percebemos uma ironia ocultada na fala dos dois, de maneira que a casa se torna rastro que leva ao menino. A irreverência de narrador e interlocutor ao falarem da casa excede esta última, assim, a fala vem como excesso daquilo que não foi trazido a lume. É como se a “alegria do menino meio menina” estivesse maldosamente sugerida na “bichinha” da casa e na “samambaia que se arrasta no chão”.

Em seguida, porém, o que havia ficado na ausência não se contém mais, ultrapassa seu lugar de suplemento vindo a ocupar uma das vozes que impera no conto:

Moço educado, num pensei que viado fosse assim.
 Num muda nada, não, hõmi, é ser humano.
 Eu sei, só tô dizendo que esse Sebastião num aparenta.
 Vem abraçando a gente assim no bar, sem mardade.
 O que manda, hõmi, é a honestidade (FERRÉZ, 2015, p. 34).

Percebemos o quanto a construção da figura de Sebastião se apresenta no caminho da escritura. Lembrando que escritura para Derrida foi um termo utilizado para se referir não apenas à escrita, mas a todo processo de significação, de maneira que a própria fala, não resistindo ao que antes era suplemento, acaba por se tornar também um significante, portanto, um dos elementos da escritura. Nesse sentido, a escritura extrapola o campo físico do texto, pois requer que lidemos com a ausência uma vez que nesta também há significação. Para Derrida (2013, p. 54), “se escritura significa inscrição e primeiramente instituição durável de um signo [...] a escritura em geral abrange todo o campo dos signos linguísticos”.

Voltando ao trecho em destaque, utilizamos a escritura para romper o *logos* apresentado e verificar nas expressões “moço educado” e “sem mardade” justamente o que vem a exteriorizar ainda mais a figura de Sebastião. Compreende-se que a “aceitação” de sua homossexualidade é condicionada por rótulos cuja intenção seria a de atenuá-la, em outras palavras, supri-la, como se ela precisasse de suplemento, como se na homossexualidade houvesse a falta do que é educado e do que é bom.

Prosseguindo com o conto, temos:

Nossa nem acreditei.
 Coisa de fela da puta, fazer isso com o menino.
 Disse que os parente dele no Norte tá tudo revoltado.
 Também fazer isso com o bichinho.
 Não carecia de tanta maldade.
 Matar enforcado que nem um animal.
 Um cabra tão do gente boa, morrer deitado.
 O que matou ele num foi preconceito.
 Nem nóia, nem por assalto.
 Não?
 Não.
 O que matou ele foi a falta.
 Foi mesmo, e ele tinha tanto pra dar.
 E o cara matou por não ter (FERRÉZ, 2015, p. 35).

No trecho acima, conferimos o arremate da vida de Sebastião. Sua ausência agora é reconhecida e se constitui, também, através da desconstrução.

“O suplemento opera uma reversibilidade dos contrários, uma vez que estes deixam de ser o simples complemento opositivo um do outro” (NASCIMENTO, 2004, p. 28). Nesse momento do conto, acompanhamos a ruptura de um dos grandes *logos* impetrado na metafísica da presença, o da presença/ausência. Assim, como se ponderou a respeito do suplemento, os dois itens, presença e ausência, deixam de ser opositivo um do outro, porque é na morte de Sebastião – em sua ausência eterna – que sua presença se eleva. Reconhece-se que o que o matou foi a falta, não a dele, mas a falta imprimida em seu assassino, e Sebastião, ao contrário, tinha muito para dar, era presença viva.

Apesar de Sebastião não ter voz ao longo do conto, seu poder foi conferido por meio do silêncio e da ausência, pois estes últimos não demarcam, de forma alguma, uma nulidade de sentidos, muito pelo contrário. Silêncio e ausência também fazem parte da escritura e têm, portanto, significação.

O trecho, abaixo, finaliza o conto:

A casa de Sebastião continua aberta para todos, lá hoje é uma casa cheia de livros para as crianças, e ainda continua a casa mais bonita da rua (FERRÉZ, 2015, p. 35).

Retomando a questão da reversibilidade dos contrários através do suplemento, podemos considerar que tudo que vinha sido dito anteriormente era um adiamento que levaria a um contrário. Assim, o “tadinho” e o “malacabado barraco” crescem ao longo do texto e se tornam “a casa mais bonita da viela”, “aberta a todos”. E se, como no início, consideramos a casa como extensão de seu dono, Sebastião também cresce e sua presença é reconhecida no final da história: seu nome aparece pela segunda vez para assinalar o pertencimento da casa a alguém – era a casa de Sebastião.

Considerações finais

Derrida (2013) afirma a necessidade de se desconstruir a problemática do *logos*, porque este não é uma atividade criadora, é a ideia de signo que precisa ser desconstruída.

Levando em conta que a desconstrução passou a ser utilizada para intermediar questões além do campo filosófico, podemos ler a colocação de Derrida como a necessidade de nos desapegarmos da presença como ponto central de conhecimento – o sujeito pode não ser aquilo que está sendo dito dele.

Não está em jogo aqui uma anulação do signo, mas o reconhecimento de que ele faz parte de uma instituição, portanto, é sempre preciso conferir suas relações com outros signos e, por que não, rompê-las.

No caso do conto *Sebastião*, a ruptura foi feita um tanto tarde, no texto, porque, aos olhos do leitor, que trabalhou com a ausência, aquela foi verificada desde o título, que centralizava apenas o nome, enquanto que a Sebastião coube, até sua morte, o espaço da ausência.

Referências

AMITRANO, Georgia. Com-por, rastros e espectros de Derrida. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 29, n. 58, p. 615-630, jul./dez 2015.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

FERRÉZ. *Os ricos também morrem*. São Paulo: Planeta, 2015.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

Modernização periférica, precarização do trabalho e subcidadania em “De gados e homens”, de Ana Paula Maia

Rafael Lucas Santos da Silva⁵¹

Considerações iniciais

*Os salários mal dão para os gastos,
As guerras não terminaram,
[...]
Roupas vão e voltam com as modas.
Governos fortes caem, outros se levantam,
Países se dividem
E as formigas e abelhas continuam
Fiéis ao seu trabalho.
Nada mudou em essência..
Affonso Romano de Sant'Anna (1991)*

O panorama da literatura brasileira contemporânea não se reduz a sínteses, dentro da periodização convencional, pelo fato de seu aspecto mais ostensivo ser, justamente, a pluralidade de estilos, de tal modo que, sobretudo a partir dos anos 1990, não restou “nenhuma tendência clara que unifique todos [os escritores], e nenhum movimento programático com o qual o escritor estreado se identifique” (SCHOLLHAMMER, 2009, p. 35).

Jaime Ginzburg (2012) dedicou-se a extrair uma tendência, um ponto de convergência estética sem “reduzir a elevada diversidade de estilos”, ao estudar o narrador na literatura brasileira contemporânea; assim, assinalou que a produção literária, a partir do decênio de 1960, constitui-se da presença “recorrente de narradores descentrados” que fazem um contraponto a “um conjunto de campos dominantes na história social” (GINZBURG, 2012, p. 201). Em outras palavras, trata-se de um aspecto que possibilita a representação dos grupos excluídos por meio da voz narrativa, promovendo “desrecalque histórico, de uma atribuição de voz a sujeitos tradicionalmente ignorados ou silenciados” (GINZBURG, 2012, p. 200).

A nosso ver, esse contraponto à história oficial está, pois, presente na produção literária da escritora carioca Ana Paula Maia, no que tange a políticas conservadoras, desigualdade social, cidadania e precarização do trabalho. Desde 2003, com a publicação do romance *O habitante das falhas subterrâneas*, Ana Paula Maia vem construindo uma

sólida e coerente obra ficcional, que já alcançou extrema relevância no cenário contemporâneo de produção literária com ampla divulgação internacional em várias traduções — espanhol, alemão, inglês, francês, sérvio e grego — e conquistou o prêmio São Paulo de Literatura, em 2015, por *Assim na terra como embaixo da terra* (2015).

É possível depreender um projeto literário a partir dos prefácios escritos às obras *Entre Rios e Cachorros* e

Mestrado na área de Estudos Literários, na Linha de Pesquisa Produção Literária, Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Maringá - UEM. Possui Graduação em Letras, Português/Espanhol e respectivas Literaturas na Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. Contato: 13rafael@hotmail.com

Porcos Abatidos (2009) e *Carnaval Animal* (2011), afinal, o prefácio — também conhecido por prólogo, apresentação, advertência, nota — é uma instância do limiar que, de acordo com João Barrento (2000), mais do que o “texto que precede”, deve ser visto como o “texto que acompanha” (BARRENTO, 2000, p. 10), criando com o leitor um canal através do qual o escritor corrobora seus preceitos e sua atividade literária.

A respeito da obra *Entre Rinhas de Cachorros e Porcos Abatidos*, publicada em 2009, a escritora esclarece que

Este livro reúne duas novelas literárias compostas de *homens-bestas, que trabalham duro, sobrevivem com muito pouco, esperam o mínimo da vida* e, em silêncio, carregam seus fardos e o dos outros. [...] retratam a amarga vida de homens que abatem porcos, recolhem o lixo, desentopem esgoto e quebram asfalto. *Toda imundície de trabalho* que nenhum de nós quer fazer, eles fazem, e sobrevivem disso (MAIA, 2011a, s/p, grifo nosso).

Da mesma forma como aqui é ressaltado o fardo do trabalho dos personagens, no prefácio de *Carvão animal*, publicado em 2011, é esclarecido que esse romance “teve por fundamento expor como o *caráter do ser humano pode ser moldado pelo trabalho que executa*, como o meio intervém na construção das identidades e como essas identidades modificam o meio” (MAIA, 2011b, s/p, grifo nosso). Por sua vez, em *De gados e homens*, quarto romance de Ana Paula Maia, publicado em 2013, deparamo-nos com a dinâmica produtiva de um matadouro, no qual Edgar Wilson está submetido a uma rotina precarizada, em que “por dia precisa matar mais de cem vacas e bois e trabalha seis dias por semana, folgando apenas no domingo” (MAIA, 2013, p. 19).

Com efeito, percebe-se a intenção de Ana Paula Maia em elaborar representações de uma fração específica da classe trabalhadora, os “homens-bestas”, como Edgar Wilson, que compõe uma classe subalterna vítima da precariedade que os tornam subcidadãos desprovidos de capital cultural e econômico em qualquer medida significativa. Pretendemos, assim, aprofundar nesse aspecto tendo como *corpus* de análise o romance *De gados e homens* (2013), o qual consideramos o mais emblemático no conjunto da obra da escritora carioca.

Uma compreensão preliminar da reestruturação capitalista na dinâmica socioeconômica brasileira faz-se, pois, necessário devido aos pressupostos da nossa abordagem crítica, que defendem uma dialética entre forma literária e processo histórico-social, na medida em que se compreende que “os fatos da linguagem e as convulsões sociais ou as contradições econômicas nunca estiveram desligados uns dos outros” (JAMESON, 1992, p. 36). Em outras palavras, na esteira de Jameson (1992), compreendemos a narrativa literária “como um ato socialmente simbólico, como a resposta ideológica — embora formal e imanente —

a um dilema histórico” (JAMESON, 1992, p. 139). Portanto, a hipótese de leitura explorada neste artigo é que o romance *De gados e homens* é uma resposta ao dilema histórico-social concernente ao aumento da precarização existencial e das condições de trabalho das classes subalternas, que foi produzido a partir dos anos 1990 e 2000, nos quais as elites e a gestão estatal se submeteram aos imperativos de acumulação financeira, permitindo que a estrutura socioeconômica brasileira fosse integrada à mundialização do capital e ao neoliberalismo (PAULANI, 2008).

A importância ontológica do trabalho na existência do ser social

O prefácio escrito por Ana Paula Maia ao romance *Carvão animal*, possibilitando a compreensão de que seu projeto literário “teve por fundamento expor como o caráter do ser humano pode ser moldado pelo trabalho que executa, como o meio intervém na construção das identidades e como essas identidades modificam o meio” (MAIA, 2011b, s/p), nos remete ao fato de que o trabalho se constitui para Karl Marx (1818–1883) e Georg Lukács (1885–1971) como categoria fundante do ser social, gênese sobre a qual se ergue, com as devidas mediações, a estrutura das diferentes formas de sociabilidade e constituição dos sujeitos enquanto tais.

O filósofo húngaro Georg Lukács é considerado o principal fundador das estruturas formais do que comumente é denominado *marxismo ocidental*, com a publicação do livro *História e Consciência de Classe* em 1923, cuja obra assinala também uma mudança de rumos em seu pensamento crítico em busca de um exame mais vigoroso do caráter sistêmico da lógica do capitalismo. Após quarenta anos de profícua atividade intelectual, foi concebida a eminente obra *Ontologia do ser social*, resultante de pesquisas acerca de um projeto de elaboração de uma Ética materialista e dialética. Nesta obra, o trabalho é considerado um salto ontológico que promove uma transição qualitativa e estrutural do ser, distinguindo, assim, o ser meramente orgânico (animal) e o ser social (humano):

[...]o trabalho se revela como veículo para a autocriação do homem enquanto homem. Como ser biológico, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com a sua autorrealização, que também implica, obviamente, nele mesmo um afastamento das barreiras naturais [...] ele ingressa num novo ser, autofundado: o ser social (LUKÁCS, 2013, p. 82).

O filósofo húngaro argumenta que essa possibilidade de conceber a existência humana como ontologia do ser social surgiu, pois, a partir das reflexões de Marx, mais precisamente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que foram escritos em 1844, quando o filósofo alemão tinha apenas 26 anos:

Marx, em nome da peculiaridade ôntica concreta das formações sociais, exige a sua investigação ôntica concreta (ontológica), ao mesmo tempo em que rechaça o método hegeliano de expor essas conexões sobre a base de esquemas lógicos. Temos, portanto, que no trajeto de desenvolvimento do jovem Marx se delineia com clareza aquele direcionamento no rumo da concretização cada vez maior das formações, das conexões etc. do ser social, que, justamente em sentido filosófico, alcançará seu ponto de inflexão nos seus estudos econômicos. Essas tendências encontram sua primeira expressão adequada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, cuja originalidade inovadora reside, não menos importante, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas. Mas o fato de a economia ser o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o “economicismo” (LUKÁCS, 2012, p. 299).

Compreende-se, assim, que há uma base histórica e econômica na formação do ser social, possibilitando conceber a existência como produtora e produto das dinâmicas sociais. Com a emergência da lógica capitalista, busca-se a acumulação do capital por meio de produção em maior escala e da exploração da força de trabalho, de modo que Marx (2004) interpela a respeito das implicações das determinações ontológicas advindas do fato concreto do trabalho estar subjugado à propriedade privada na sociedade capitalista.

Ressalta-se, desse aspecto, o caráter que as mercadorias possuem de ocultar as relações sociais do trabalho, permitindo que o trabalho humano ganhe uma objetividade ilusória pela predominância e universalização da forma-mercadoria. Esse fenômeno de ocultamento é caracterizado por Lukács (2013), na esteira do autor de *O Capital*, como resultado de que o desenvolvimento da capacidade humana “não produz obrigatoriamente o desenvolvimento da personalidade humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares, pode desfigurar, aviltar etc. a personalidade humana” (LUKÁCS, 2013, p. 546).

Assim, a rigor, o fenômeno social do estranhamento/alienação se aprofunda com a crescente autonomia assumida pelas condições do trabalho, de forma que cumpre debruçarmo-nos, agora, sobre a relação desse fenômeno com o avanço das formas de precarização do trabalho promovida pela reestruturação do capitalismo contemporâneo, já que “os estranhamentos mais importantes têm estreita ligação com as relações contemporâneas de exploração” (LUKÁCS, 2013, p. 624).

Capital financeiro e precarização do trabalho

Harvey (2008) esclarece que, a partir de meados do decênio de 1970, a fase atual do capitalismo global, com

sua lógica da valorização financeira, precisou romper a rigidez do que comumente era nominado como “fordismo”, para suceder, assim, a aceleração da circulação do capital monetário, de maneira que, por conseguinte, essa lógica da valorização financeira

[...] é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Ela se apoia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional (HARVEY, 2008, p. 140).

Compreende-se, assim, que essa lógica do capital financeiro afeta diretamente a produção e, via de consequência, a classe trabalhadora, ao privilegiar focos de acumulação flexível, que provoca “uma radical reestruturação” do mercado de trabalho que implica níveis relativamente altos de “desemprego ‘estrutural’ (em oposição a ‘friccional’), [...] ganhos modestos (quando há) de salários reais e o retrocesso do poder sindical — uma das colunas políticas do regime fordista” (HARVEY, 2008, p. 141-142).

A economista Paulani (2008) pontua que a dinâmica socioeconômica brasileira está, evidentemente, alinhada com esse processo atual do capital financeiro global, desde os anos 1980 quando, de forma passiva, foi vítima da chamada “crise da dívida externa”, depois de forma ativa, quando tomou as providências, a partir de meados dos anos 1990, para seu ingresso na era da financeirização como “potência financeira emergente”. Conforme a autora, trata-se de um sistema perverso, visto que engordar o capital financeiro implica diminuir o capital produtivo:

[...] dada essa lógica [...] o equilíbrio financeiro [...] está na dependência de um comportamento das variáveis macroeconômicas-chave que é perverso do ponto de vista do crescimento e do emprego, pois joga no sentido da elevação dos juros básicos, da redução da mão-de-obra formalmente empregada e da queda do rendimento médio dos trabalhadores (PAULANI, 2008, p. 98-99).

No bojo dessa conjectura econômica, o decênio de 1990 foi, então, o início de um período de aumento da exploração de trabalho que fez “a precarização do trabalho afirmar-se no século XXI como precarização estrutural do trabalho” (ALVES, 2013, p. 48).

Compreende-se, assim, que o desenvolvimento do modo de produção capitalista-industrial ocorre através de intensos processos de reestruturação produtiva, de modo que as dimensões específicas da precarização do trabalho no século XXI precisam ser concebidas como processo social de conteúdo histórico-político que atinge a classe trabalhadora

brasileira. Alves (2007) delinea de forma esclarecedora quais são os aspectos desse processo social:

A precarização é um atributo modal da precariedade. É uma forma de ser sócio-histórica da condição ontológica da força de trabalho como mercadoria. Enquanto existir precariedade haverá possibilidade objetiva de precarização que pode assumir dimensões objetivas e subjetivas. A precarização não apenas desvela uma condição ontológica da força de trabalho como mercadoria, mas explicita novos modos de alienação/estranhamento e fetichismo da mercadoria no mundo social do capital (ALVES, 2007, p. 115).

Tendo tudo isso em vista, pretende-se agora demonstrar como a precariedade é a condição ontológica do ser social do personagem Edgar Wilson.

A precariedade a golpes de marretada

Consideramos importante ter uma compreensão preliminar da reestruturação capitalista na dinâmica socioeconômica brasileira, porque concordamos com Lukács (2009, p. 193) que “a lei geral da desigualdade entre o desenvolvimento espiritual e o progresso material, estabelecida por Marx, manifesta-se claramente também no destino da teoria do romance”. Ou seja, o crescimento financeiro e material global, que possibilitou o aumento de consumo nos estratos sociais menos favorecidos, foi o berço de origem de Edgar Wilson, cujo caráter brutalizado é semelhante a um cão de rinha:

Cão de rinha é um cão que não teve escolha. Ele aprendeu desde pequeno o que o seu dono ensinou. Podem ser reconhecidos pelas orelhas curtas ou amputadas e pelas cicatrizes, pontos e lacerações. Não tiveram escolhas. Exatamente como Edgar Wilson [...] criado feito cão de rinha (MAIA, 2011a, p. 46).

Esse é, pois, o aspecto identitário de Edgar Wilson, sujeito fraturado com diversas cicatrizes, ocasionadas não por rinhas com outros seres humanos, mas sim pela violência sistêmica do processo modernizador autoritário e desigual do Estado brasileiro.

Em *De gados e homens*, desenvolve-se uma história cujas ações se passam na fazenda “Touro do Milo”, centrada no personagem Edgar Wilson, que pertence à camada da população que está excluída do acesso a políticas socioeconômicas, sobrevivendo em uma brutalidade abjeta de um cotidiano cruel. A conduta discricionária do narrador está modulada pela instância de enunciação em terceira pessoa e o trabalho é, a nosso ver, a temática fundamental que amálgama a existência e o conteúdo mental de seus personagens.

Edgar Wilson vive no alojamento da fazenda “Touro do Milo” com outros cinco trabalhadores (Bronco Gil, Helmuth, Emetério, Burunga e Zeca). Nesta fazenda, funciona um matadouro de bovinos que fornece carne para uma fábrica de hambúrguer; todos esses personagens trabalham nele, sendo que Edgar Wilson tem a função de atordoar o gado com um intenso golpe de marreta para que, durante o seu desnorreamento, a sua garganta seja cortada. Conforme indica o discurso narrativo, Edgar Wilson “não sente orgulho do trabalho que executa, mas se alguém deve fazê-lo que seja ele, que tem piedade dos irracionais” (MAIA, 2013, p. 15).

O discurso narrativo principia com a descrição submissa de Edgar Wilson, que está próximo da entrada do escritório de Seu Milo, o proprietário da Fazenda e do Matadouro, que o havia chamado para lhe dar uma ordem:

Edgar Wilson está apoiado no batente da porta do escritório do seu patrão, o fazendeiro Milo, que conclui um telefonema aos berros, já que desde cedo aprendeu a berrar, quando solto no pasto, ainda bem menino, disputava com o bezerro a teta da vaca. O escritório não passa de um cômodo espremido ao lado do setor de bucharia do matadouro.

— O senhor queria falar comigo?

— Quero sim, Edgar.

— Pois não — diz Edgar Wilson, que tira o boné da cabeça e segura-o contra o peito respeitosamente ao entrar no escritório.

— Preciso que você vá até a fábrica de hambúrguer fazer uma cobrança (MAIA, 2013, p. 9).

Em face da ordem, a primeira reação de Edgar Wilson foi a de protestar por ter que fazer essa atividade que não faz parte de sua atribuição dentro da divisão de trabalho no matadouro. Percebe-se com isso a flexibilização da força de trabalho acarretada pela lógica do capital financeiro, que contribui para o aumento da precarização do trabalho de Edgar Wilson; flexibiliza-se, pois, não há mais a rigidez do fordismo, que prezava pela fragmentação das funções (HARVEY, 2008). De fato, ao longo do discurso narrativo, é exposto que Edgar Wilson tem uma jornada de trabalho de mais de doze horas, que faz horas-extras sem receber, que recebe um salário precário. Essa nova morfologia do trabalho, reestruturada a partir do capital financeiro, denominada por Alves (2007) e Antunes (2000) como “toyotismo”, cuja racionalização preza pela

[...] efetiva flexibilização do aparato produtivo, [para qual] é também imprescindível a flexibilização dos trabalhadores. Direitos flexíveis, de modo a dispor desta força de trabalho em função direta das necessidades do mercado consumidor. O toyotismo estrutura-se a partir de um número mínimo de trabalhadores, ampliando-os, através de horas extras, trabalhadores temporários ou subcontratação, dependendo das condições de mercado (ANTUNES, 2000, p. 36).

Esse dado é importante, pois, no encadeamento da cena supracitada, Seu Milo concede uma importante resposta: “Meu pessoal tá curto, Edgar” (MAIA, 2013, p. 10), a partir da qual podemos perceber que o matadouro estaria estruturado com o mínimo de trabalhadores. Assim, a conclusão da cena é o obediência da parte de Edgar, que, antes de ir ao frigorífico, passa no seu setor de trabalho, que é narrado de forma desoladora:

Edgar Wilson permanece em silêncio enquanto aguarda a decisão do patrão. [...] também não é costume de Edgar Wilson deixar de cumprir o que pedem. O telefone toca. Milo atende e pede um instante.

— Edgar, aqui está a ordem de cobrança. O endereço tá escrito aí. Pega as chaves da caminhonete com o Tonho e manda o Zeca vir até aqui falar comigo.

Edgar Wilson acena com a cabeça e apanha a ordem de cobrança. Milo volta ao telefone. Edgar hesita pouco antes de sair, mas atravessa a porta do escritório e fecha-a ao passar. Segue por um corredor fétido e mal iluminado e ao virar à direita entra no box de atordoamento, local em que trabalha muitas horas por dia. A fila de bois e vacas é sempre longa. Um funcionário abre a portinhola e o boi que já passou pela inspeção e pelo banho entra devagar, desconfiado, olhando ao redor. Edgar apanha a marreta. O boi caminha até bem perto dele. Edgar olha nos olhos do animal e acaricia a sua fronte. O boi bate uma das patas, abana o rabo e bufa. Edgar cicia e o animal abrandando seus movimentos. Há algo nesse cicio que deixa o gado sonolento, intimamente ligado a Edgar Wilson, e dessa forma estabelecem confiança mútua. Com o polegar lambuzado de cal, faz o sinal da cruz entre os olhos do ruminante e se afasta dois passos para trás. É o seu ritual como atordoador. Suspende a marreta e acerta a fronte com precisão, provocando um desmaio causado por uma hemorragia cerebral. O boi caído no chão sofre de breves espasmos até se aquietar. Não haverá sofrimento, ele acredita (MAIA, 2013, p. 11-12).

Nós, leitores, podemos vivenciar essa cena, sentir as horas pútridas em que Edgar permanece realizando um trabalho que avilta suas capacidades singulares subjetivas, por permanecer mais de doze horas diárias “diante de bois e vacas pendurados de cabeça para baixo pelas patas traseiras e com os pescoços cortados jorrando litros de sangue em tonéis fétidos, misturado a vômito e outros excrementos” (MAIA, 2013, p. 78). Acreditamos, assim, que essas cenas já exprimem a contradição da lógica do capital financeiro, a qual, pela reestruturação produtiva, favorece que os sujeitos sejam subjugados a situações de impossibilidade afetiva, emocional, moral e existencial.

Nisto, observa-se como o discurso narrativo em *De gados e homens* está de acordo com o fato assinalado por Lukács (1965, p. 57), a respeito do realismo, de que “a verdade do processo social é também a verdade dos destinos individuais”. Essa conexão entre a personagem e o processo social fica ainda mais evidente com o encadeamento das

cenar da ida de Edgar Wilson ao frigorífico, nas quais o narrador focaliza a exploração da força de trabalho de Edgar Wilson e a sua relação com o produto final de seu trabalho:

Após apanhar as chaves com Tonho, segue até a caminhonete e lamenta o rádio quebrado do carro. Desde que abandonou o trabalho nas minas de carvão, tudo o que conseguiu foi trabalhar com gado [...]. Depois de esartejados, são enviados para duas fábricas de hambúrguer e distribuídos para alguns frigoríficos, que mandam caminhões buscar os lotes de carne. *Edgar Wilson nunca comeu um hambúrguer*, mas sabe que a carne é moída prensada e achatada em formato de disco. Depois de frita, é colocada entre duas fatias de pão redondo recheado com folhas de alface, tomate e molho. O preço de um hambúrguer equivale a dez vacas abatidas por Edgar, já que recebe centavos por cada animal que derruba. Por dia precisa matar mais de cem vacas e bois e trabalha seis dias na semana, folgando apenas no domingo (MAIA, 2013, p. 18-19, grifo nosso).

Tal aspecto poderia render longa reflexão econômico-política, visto que a condição de Edgar Wilson é tão miserável que não tem acesso ao próprio produto final de seu trabalho. É importante notar que Edgar Wilson não é vegetariano ou vegano, de modo que o fato de ele nunca ter comido um hambúrguer demonstra a factualidade alienada e alienante de seu trabalho, que faz as mercadorias serem mais valorizadas do que o ser humano. Por ser uma situação grave e enfática, cumpre lembrar, ainda que brevemente, uma conclusão de Marx (2004) a partir de sua investigação sobre as relações mercantis e as determinações ontológicas e históricas advindas das relações de trabalho. Assim, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, Marx (2004) expôs que, na sociedade burguesa, o trabalhador se torna objeto, sendo empobrecido econômica e subjetivamente:

[...] o trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (Sachenwelt) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (menschenwelt). A apropriação do objeto aparece em tal medida como alienação que quanto mais objetos produz o trabalhador, tanto menos consegue possuir e tanto mais submetido fica à dominação de seu produto, quer dizer, do capital [...] tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior (MARX, 2004, p. 80-81).

Assim como argumenta Marx (2004), parece-nos haver uma objetivação de Edgar Wilson em relação ao produto final do matadouro, de modo que ocorre o engrandecimento das mercadorias em oposição a degradação (desvalorização) dos seres humanos e dos animais não humanos. No Brasil, a indústria de processamento de carne é um grande mercado de trabalho, empregando mais de 1 milhão de trabalhadores visto a enorme quantidade de animais abatidos e destinados

ao consumo carnívoro. O Brasil possui, atualmente, o segundo maior rebanho bovino mundial, com cerca de 220 milhões de gados. Trata-se, enfim, de uma indústria duplamente cruel: com desrespeito à dignidade dos animais não humanos e marcada por uma estratégia de trabalho precarizado, com desrespeito às leis trabalhistas. Além de ser o local de trabalho em que mais ocorrem acidentes, deixando trabalhadores com diversos transtornos psicológicos e causando danos significativos no meio ambiente, especialmente aos recursos hídricos (SILVA *et al.*, 2012).

Do ponto de vista do capital financeiro, essa cena de alienação torna-se muito importante, visto que Alves (2013) considera que, na fase atual do capitalismo, ampliou-se e intensificou-se “a produção de fetichismo sociais, agudizando a alienação e o estranhamento de homens e mulheres que trabalham” (ALVES, 2013, p. 39).

Conforme é exposto pelo autor, na “era do capital financeiro” ocorre uma “corrosão da capacidade subjetiva”, “na medida em que não se afirma como ser-para-si-mesmo torna-se ser-para-outrem, o Outro estranho e abstrato e fetichizado (o capital)” (ALVES, 2013, p. 116-117). Edgar Wilson está imerso nessa crueldade, cuja “produção está se intensificando e será necessário contratar mais um atordoador” (MAIA, 2013, p. 20). Esse aumento efetivo da produção implica no aumento da precarização, pois Edgar Wilson terá sua força de trabalho explorada ainda mais, evidenciando-se, assim, que o narrador considera que a brutalidade desse personagem é fruto dessa exploração sem limites. Isto é, esse nexos implica em não naturalizar a brutalidade, a indignidade da condição dos trabalhadores do Matadouro, permitindo compreender e classificar Edgar Wilson como proletário precarizado, conforme as reflexões sociológicas de Ruy Braga (2012).

Conforme Braga (2012), o proletariado precarizado diferencia-se do grupo mais qualificado e estável da classe trabalhadora, pois pertencem à “fração mais mal paga e explorada do proletariado urbano e dos trabalhadores agrícolas” (BRAGA, 2012, p. 21). Com essa concepção, o sociólogo argumenta que o proletariado precarizado se encontra “no coração do próprio modo de produção capitalista e não como subproduto da crise do modo de desenvolvimento fordista” (BRAGA, 2012, p. 22, grifo do autor). Nesse sentido, compreende-se os trabalhadores precarizados como uma fração da classe trabalhadora em permanente trânsito entre a possibilidade da exclusão socioeconômica e o aprofundamento da exploração econômica. Aqui, devemos lembrar que, segundo o discurso narrativo, Edgar está nesse trânsito já que trabalhava em uma mina de carvão antes de ser funcionário do Matadouro, estando aí por dois anos e ao fim do romance pedindo demissão. Citando Marx, o autor de *A política do precariado* nos esclarece sobre as implicações nefastas às quais Edgar está submetido com o aumento da produção no Matadouro:

[...] quanto maior a produtividade do trabalho, tanto maior a pressão dos trabalhadores sobre os meios de emprego, tanto mais precária, portanto, sua condição de existência, a saber, a venda da própria força de trabalho para aumentar a riqueza alheia ou a expansão do capital (MARX *apud* BRAGA, 2012, p. 22)

Pode-se compreender, assim, que no interior do discurso narrativo emerge uma crítica a um processo de naturalização da desigualdade e da exploração social, que leva os personagens a formas perversas de subcidadania e marginalização. Outro exemplo desse aspecto é o personagem “Emetério, funcionário mais antigo do matadouro” (MAIA, 2013, p. 34), que, por se tratar de um idoso, presumimos estar em avançada necessidade de se aposentar, porém está marginalizado e não conseguirá obter esse direito:

Emetério solta uns grunhidos, pigarreia e cospe no chão.
— Patife! É melhor a gente voltar pro trabalho. O horário de almoço já terminou. Tem uma tonelada de restos me esperando lá na graxaria.

— Velho, você precisa se aposentar — diz Helmuth.
Emetério dá de ombros e caminha vagaroso em direção à porta dos fundos, por onde ele e todos os outros homens, com exceção de Edgar Wilson, entram para retornar ao trabalho. O velho segue para o setor de graxaria, local onde se concentram os produtos provenientes dos setores de abate, miúdos, bucharia, triparia e desossa, e que não servem para o consumo humano. É onde se processam os resíduos e se produzem farinha de osso e sebo. Todos os dias agradece a Deus por permitirem trabalhar em tal função, pois mesmo velho ainda goza de certo vigor. Restam-lhe apenas quatro dentes na boca, mas isso não faz nenhuma diferença quando executa as suas funções. É tão capaz quanto era há trinta anos. Porém, *para qualquer pessoa do lado de fora daquele matadouro, ele é tão imprestável quanto os restos com que lida* (MAIA, 2013, p. 49-50, grifo nosso).

Quem são as pessoas do lado de fora? O aviltamento da subjetividade de Emetério pela exploração sistemática e cotidiana torna-o imprestável, marginalizado, uma “subgente”, tanto para as classes privilegiadas como para a gestão estatal. Nessa cena, com a comparação desse trabalhador com os restos de carne de gado, que são eliminados por não servirem para consumo humano, deparamo-nos com uma forma de diferenciação social que “imputam a determinadas pessoas lugares sociais não participativos, excludentes, como se elas não pertencessem ao mesmo gênero humano das demais” (MARTINS, 2008, p. 15). Dessa maneira, por conseguinte, percebemos que a existência desses trabalhadores é marcada pela completa indignidade e objetificação alienante, visto que

(...) a pobreza de fato excludente é apenas o polo visível de um processo cruel de nulificação das pessoas, descartadas porque já não conseguem

submeter-se à continua ressocialização que apenas faz delas instrumentos de um processo social de produção de riquezas que passou a usar as pessoas como se elas fossem apenas matéria-prima da coisa a ser produzida, como se fossem objeto e não mais sujeitos (MARTINS, 2008, p. 20).

Diante disso, é possível depreender interessantes reflexões. O primeiro aspecto, mais óbvio, é que o projeto literário de Ana Paula Maia problematiza uma modernização periférica que submete certa fração da classe trabalhadora a ocupações tão degradantes, sub-remuneradas e precárias que resultam em uma reprodução anômala da força de trabalho. O seu interesse por elaborar personagens que sejam “homens-bestas” corresponde ao processo histórico-social do capital financeiro, cuja lógica

[...] se expressa com vigor na degradação do *metabolismo social homem-natureza: seja a natureza humana* expressa no cataclismo social, com seus milhões de trabalhadores precários e a massa de desempregados sem perspectivas de futuro digno e vítimas do adoecimento físico e mental; *seja a natureza natural* com o cataclismo climático marcado pelo aquecimento global e deriva climática (ALVES, 2013, p. 29, grifos do autor).

Curiosamente, essa violência à natureza natural mencionada pelo sociólogo está também presente no romance de Ana Paula Maia. O espaço geográfico ao redor do Matadouro também é degradado: o narrador expõe que a imagem da morte encobre todo um longo perímetro aos redores da fazenda “Touro do Milo”, causando a contaminação de um pequeno rio: “é nesse rio que todos os matadouros da região lançam as toneladas de litros de sangue e resíduos de vísceras de gado” (MAIA, 2013, p. 26).

Percebe-se, assim, que a opressão da classe dos trabalhadores precarizados assemelha-se com a exploração e a destruição do meio ambiente:

Chama-se Rio das Moscas, e, desde que os matadouros cresceram na região conhecida como Vale dos Ruminantes, suas águas limpas encheram-se de sangue. No fundo desse rio está depositado todo tipo de coisa, orgânica e inorgânica. Humana e animal (MAIA, 2013, p. 39).

Vê-se, pois, que a estrutura da composição do romance é composta de diversas cenas que buscam expor a ordem injusta da prevalência do capital financeiro, tendo a inserção do trabalho precarizado como ponto central da mediação estética do discurso narrativo. Como ponto central, ao longo do discurso narrativo constrói-se um ponto de vista da classe trabalhadora precarizada que clarifica as implicações hegemônicas do processo histórico-social de um país periférico como o Brasil ao ser integrado à mundialização do capital e ao neoliberalismo.

Todo o percurso de Edgar Wilson é deparado com a precarização do trabalho, porém, mesmo nessa negatividade, resta uma frágil esperança:

Quando a noite chegar, Edgar Wilson já estará em seu novo emprego, conhecendo os porcos e ouvindo seus grunhidos. Sabe que seus dias de predador continuarão, e que derramar sangue ainda será seu meio de sobrevivência. É o que sabe fazer. Talvez um dia encontre outro trabalho, um que seja limpo. Por enquanto, seguirá abatendo porcos; impuro e moralmente aceitável, é assim que ele se sente. Não há ninguém que o impeça, pois homens como ele são poucos, que são homens para matar. Os que comem são muitos e comem de modo que nunca se fartam (MAIA, 2013, p. 118-119).

Um trabalho limpo, com menos sujeira de espoliação e exploração, aos seus olhos parece até um disparate na desigualdade em que está imerso, onde permanece desprovido de dignidade; ser “impuro”, “bruto” não é uma deformação do personagem, mas torna-se única possibilidade de sobreviver nessa realidade sendo integrante da classe precarizada. Parece-nos, assim, que Ana Paula Maia constrói o protagonista como uma figura-tipo, no sentido exposto por Lukács (1978), para quem a tipicidade implica que as personagens e as circunstâncias sejam representativas da sociedade figurada na obra:

[...] por tipo, entendemos o compêndio concentrado daquelas qualidades que – por uma necessidade objetiva – derivam de uma posição concreta determinada na sociedade, sobretudo no processo de produção. [...]. É sempre apenas um meio para chegar ao fim artístico, que é o de representar a função deste tipo na ação recíproca de todos os contratipos que o contradizem como fenômeno típico de uma determinada etapa no desenvolvimento da humanidade (LUKÁCS, 1978, 263-64).

Edgar Wilson é um personagem bruto, como brutalizada, objetificada e marginalizada é a classe que representa. E, desse modo, não é nenhum exagero refletir que Edgar Wilson não é um perpetuador de violência, embora seja um “homem para matar”; na realidade, na medida em que vive em uma sociedade na qual “os que comem são muitos e comem de modo que nunca se fartam”, torna-se vítima de uma violência social inaceitável do ponto de vista ético e político. “O surgimento da camada social do precariado é a prova histórica viva da falência da ordem social burguesa baseada nos ideais de emprego com direitos sociais, inclusão social com consumo e Estado social com democracia representativa”, explica Alves (2013, p. 216).

Essa falência explicita-se no encarceramento de gados como metáfora da espoliação humana realizada pelo capital, cuja crueldade violenta é vivenciada diariamente, já que

[...] o matadouro onde trabalha e o alojamento onde mora, local em que permanece confinado com diversos trabalhadores. Ambos os confinamentos, de gado e de homens, estão lado a lado, e o cheiro, por vezes, os assemelham. Somente as vozes de um lado e os mugidos do outro é que distinguem homens e ruminantes (MAIA, 2013, p. 22).

Essa animalização do humano implica o empobrecimento ontológico do ser social. Cumpre lembrar, mesmo que de passagem, que o designativo “besta/bestial” utilizado por Ana Paula Maia, para se referir aos seus personagens, também é utilizado por Marx, para se referir ao alto grau de alienações no âmbito dos sentidos humanos:

[...] o homem (o trabalhador) se sente livre, enfim, somente em suas funções bestiais, no comer, no beber e no sexo, quando muito no ter uma casa, na sua saúde corpórea etc., e em suas funções humanas se sente apenas mais um animal. O bestial torna-se o humano e o humano, o bestial. O comer, o beber o procriar etc., são também, com efeito, simples funções humanas, mas são bestiais na abstração que as separa do restante âmbito da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas (MARX *apud* LUKÁCS, 2012, p. 575).

Assim, o adjetivo “bestial” exprime um retorno ao fisiológico, na sua elementaridade e brutalidade, provocado pela lógica do capital, que, segundo o filósofo alemão, objetiva transformar os sujeitos em

[...] uma simples máquina, fisicamente destroçada e espiritualmente animalizada, para produzir riqueza alheia. E, no entanto, toda a história da moderna indústria demonstra que o capital, se não se lhe põe um freio, lutará sempre, implacavelmente, e sem contemplos, para conduzir toda a classe operária a esse nível de extrema degradação (MARX, 1982, p. 177).

Será, então, que a fase atual do capital, em sua lógica de valorização financeira, cumpre o propósito de destroçar e animalizar/bestializar o sujeito com a ampliada exploração e espoliação social da nova morfologia do trabalho?

Como já mencionamos, ao ser elaborado um nexos entre precarização do trabalho e a animalização/brutalidade de Edgar Wilson, ao invés desta ser uma mera redução cientificista naturalista, e o fato do desfecho do romance apontar para uma possibilidade de trabalho “limpo”, isto é, não degradante, parece-nos possível depreender a função desfetichizadora da literatura, que ocorre, conforme argumenta Lukács (1968), quando o escritor não aceita o “estado de coisas existente”:

Insistimos, anteriormente, do ponto de vista da estética geral da literatura, sobre a posição central da figuração do homem. Podemos agora aduzir que esta representação constitui em, por força de sua própria lógica, um desmascaramento tão mais enérgico da

desumanidade do capitalismo quanto mais esta inumanidade se explicita e generaliza no curso da crise geral do sistema capitalista. O escritor que figura homens reais pode ter apenas consciência parcial, ou ser inteiramente inconsciente, do fato de que a representação de homens reais em conflitos reais constitui já um princípio de revolta contra o sistema dominante (LUKÁCS, 1968, p. 91).

Dessa maneira e em face de nossa exposição precedente, parece-nos claramente que é, pois, contra o abafamento da cultura dos vencidos e dos oprimidos que a obra ficcional de Ana Paula Maia se insurge, podendo ser concebida como uma crítica social radical das ideologias da modernização do quadro institucional brasileiro (o papel econômico do Estado, inseparavelmente de seu conteúdo político-social) que permanecem iludidas pela regulamentação neoliberal.

Uma observação final

Ana Paula Maia construiu, sem dúvida, um romance rico em diversos aspectos que geram interpretações frutíferas sobre forças políticas e econômicas e os processos de mudança social que subjazem ao discurso ficcional de *De gados e homens*.

Uma concepção materialista da forma literária contribui para verificar como a literatura brasileira contemporânea representa os problemas e as contradições ligadas à classe trabalhadora, visto que, a partir da lição dialética legada por Candido (2006), sabe-se que a forma literária das narrativas ficcionais está intimamente relacionada com o contexto histórico-social, de modo que, “justamente pelo fato de manter relações com a realidade social, a literatura incorpora as suas contradições à estrutura do significado das obras” (CANDIDO, 2006, p. 202, grifo nosso). A nosso ver, o romance de Ana Paula Maia incorporou as contradições do capital financeiro que assolam a dinâmica socioeconômica brasileira, de modo que, focalizando as ocorrências produtivas e a construção de personagens trabalhadores do matadouro, esperamos ter demonstrado a violência sistêmica do processo modernizador autoritário e desigual do Estado brasileiro que fratura cotidianamente biografias a partir da imposição da precarização do trabalho. Edgar Wilson torna-se, assim, um exemplo em que o ser social é degradado pelo capital financeiro.

Referências

ALVES, Giovanni. *Dimensões da reestruturação produtiva: ensaios de sociologia do trabalho*. 2. ed. Bauru: Canal 6, 2007.

ALVES, Giovanni. *Dimensões da precarização do trabalho: ensaios de sociologia do trabalho*. Bauru: Canal 6, 2013.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?:* Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 7. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2000.

BARRENTO, João. Pela porta dos afetos. In: _____. *Umbrais: o pequeno livro dos prefácios*. Lisboa: Cotovia, 2000, p. 9-21.

BRAGA, Ruy. Memorabilia. In: _____. *A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 13-36.

CANDIDO, Antonio. Literatura de dois gumes. In: _____. *A educação pela noite*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006, p. 199-221.

GINZBURG, Jaime. O narrador na literatura brasileira contemporânea. *Tintas. Quaderni di letterature iberiche e iberoamericane*, Milano, n. 2, 2012, p. 199-221.

HARVEY, David. A transformação político-econômica do capitalismo do final do século XX. In: _____. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 115-184.

JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.

LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, Georg. Romance como epopeia burguesa. In: COUTINHO, Carlos Nelson; NETTO, José Paulo (Orgs.). *Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009, p. 191-243.

LUKÁCS, Georg. Narrar ou descrever? (contribuição para uma discussão sobre o naturalismo e o formalismo). Tradução de Giseh Vianna Konder. In: LUKÁCS, Georg. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965, p. 43-94.

LUKÁCS, Georg. O típico: problemas do conteúdo. In: LUKÁCS, Georg. *Introdução a uma estética marxista*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 260-271.

LUKÁCS, Georg. Marx e o problema da decadência ideológica. In: LUKÁCS, Georg. *Marxismo e teoria da literatura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 49-111.

MAIA, Ana Paula. *De gados e homens*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

MAIA, Ana Paula. *Entre rinhas de cachorros e porcos abatidos*. Rio de Janeiro: Record, 2011a.

MAIA, Ana Paula. *Carvão animal*. Rio de Janeiro: Record, 2011b.

MARTINS, José de Souza. *A Sociedade vista do Abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. Salário, preço e lucro. In: MARX, Karl. *Os pensadores*. Tradução de Edgard Malagodi [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

PAULANI, Leda. Investimento e servidão financeira: o Brasil do último quarto de século. In: PAULANI, Leda. *Brasil Delivery: servidão financeira e estado de emergência econômico*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 73-104.

SCHOLLHAMMER, Karl Erik. Breve mapeamento das últimas gerações. In: SCHOLLHAMMER, Karl Erik. *Ficção brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009, p. 21-52.

SILVA, Genival Nunes; MADI, Rubens Riscala; MELO, Cláudia Moura de; FONSECA, Vania. Matadouros públicos e saúde ambiental em Sergipe. *Revista Saúde Social*. 2012, vol. 21, n. 4, p. 1013-1021.

Amazônia-asvero de Euclides da Cunha: notas filosófico-marginais sobre religião e alienação

José Alcimar de Oliveira ⁵²

*Todos estão loucos, neste mundo? Porque a
cabeça da gente é uma só, e as coisas que há e que
estão para haver são demais de muitas, muito maiores
diferentes,
e a gente tem de necessitar de aumentar a cabeça,
para o total.*
Guimarães Rosa

01. Ao dedicar este artigo ao professor e escritor Narciso Lobo (*in memoriam*) faço-o porque ele conseguiu, no decurso de uma disciplina que ministrou no primeiro semestre de 2008 para as turmas do doutorado e mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, não apenas me colocar em contato com um texto cuja força transbordava diante de qualquer tentativa classificatória – um texto não propriamente acadêmico –, e por mim até então nunca lido, dentre tantos outros discutidos naquele período letivo, mas sobretudo pela interpretação absolutamente transfigurada e iluminada que fez do *Judas-Asvero*. Confesso sem que ele o soubesse, e lamento por não ter tido a oportunidade de fazê-lo, que o professor Narciso Lobo me tornou até hoje refém desse texto cada vez que me ponho diante de uma leitura euclidiana da Amazônia. A Amazônia, para Euclides da Cunha, se me fosse permitido dizê-lo, é Amazônia-Asvero. Por fim, este artigo é uma versão modificada do Sétimo Ensaio (intitulado Amazônia-Asvero) de minha tese de doutorado, e ainda inédita, IGARA, UKA, MAKIRA IRÚMU: *epistemologia e barbárie na Amazônia em sete ensaios irredentos*. A tradução do título em nheengatu é A CANOA, A CASA E A REDE.

02. Dizia o velho Sartre, no romance *A náusea*, “que o mundo das explicações e das razões não é o da existência. Um círculo não é absurdo, é perfeitamente explicável pela rotação de um segmento de reta em torno de uma de suas extremidades”. No entanto, conclui o autor de *O ser e o nada*: “um círculo não existe. A raiz, ao contrário, existia na medida em que eu não podia explicá-la” (1986, p. 191). *O Judas-Asvero*, “a obra-prima da prosa amazônica de Euclides” (HARDMANN, 2009, p. 45), parece exprimir algo dessa aporia explicativa sartreana. A psicologia religiosa do seringueiro dos confins da Amazônia do Purus, feita de culpa e revolta impotente, parece obrigar o arcabouço positivista de Euclides a uma inflexão existencial. Em torno de dez páginas dessa curta narrativa há, conforme Hardmann (2009, p. 47), “uma unidade épica dramática que nenhum outro escrito amazônico do autor logrou alcançar”. No início de sua anunciada e não anunciada

⁵² Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), onde atua no Mestrado Profissional em Letras (PROFLP) e no Departamento de Letras da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) em Solimões e Jaguaribe.

segunda obra vingadora, *Amazônia: um paraíso perdido*, escreve Euclides: a mesma natureza que aparece fixa ao espírito errante, transmuta-se em “revolta e volúvel” ao olhar “do homem sedentário” tomando-o de surpresa, “assaltando-o por vezes, quase sempre afugentando-o e espavorindo-o” (CUNHA, 2003, p. 49).

03. Penso que a observação sartreana d’A náusea – bem antes de Sartre, que nasce em 1905, no mesmo ano em que Euclides da Cunha subia o rio Purus e lá conheceu a realidade-Asvero que ensejará o Judas-Asvero –, já estava presente no Euclides da Cunha impactado pelo mundo da Amazônia. Numa carta data de 1905, em Manaus, destinada a Artur Lemos, deixa transparecer essa aporia que Sartre apresenta em *A náusea*. “Se escrevesse agora, assinala Euclides, esboçaria miniaturas do caos incompreensíveis e tumultuárias, uma mistura formidável de vastas florestas inundadas e de vastos céus resplandecentes”. Afirma encontrar-se num mundo que lhe é “inteiramente desconhecido...” e que “esta Amazônia recorda a genial definição do espaço de Milton: esconde-se em si mesma. O forasteiro contempla-a sem a ver através de uma vertigem”. Ela não se dá senão “aos poucos, vagarosamente, torturantemente”. Há algo de Antoine Roquentin nesse Euclides, para quem a Amazônia “é uma grandeza que exige a penetração sutil dos microscópios e a visão apertadinha e breve dos analistas: é um infinito que deve ser dosado” (CUNHA, 2009, p. 979).

04. A explicitação analítica e a crítica das relações entre religião e alienação estão longe de ser um exercício exclusivo da incontornável contribuição marxiana ao desvendamento dos constitutivos sociais da consciência dos homens. Ainda que certa tradição marxista seja marcada pela postulação de quase exclusividade de compreensão do fenômeno religioso e da alienação que lhe é atribuída, vale dizer que em Marx e Engels a crítica à religião não só não ocupa centralidade analítica em sua vasta produção escrita como, em equivalente medida, não toma o mundo da religião como determinante primário da alienação. Sob esse aspecto, o próprio Feuerbach, em quem Marx com as já conhecidas restrições reconhece a contribuição da leitura antropológica do fenômeno religioso, também não dirige diretamente sua crítica à religião em si, mas à teologia a que, segundo o autor de *A essência da religião*, é devida uma compreensão invertida dessa expressão da finitude humana.

05. Bem mais do que na religião, a alienação parece ter sua gênese no mundo que produz a religião. Para Marx e Engels trata-se do mundo do trabalho alienado e da propriedade privada. Imbuídos que estavam pelo otimismo do progresso da ciência na segunda metade do século XIX, imaginavam que o fenômeno religioso, além de racionalmente explicável, tinha prazo de validade. Se a raiz da alienação religiosa buscava seus nutrientes no solo do trabalho alienado, na forma privada da propriedade e

na mercantilização universal do mundo dos homens e das coisas, importava extirpar do solo da história humana esses nutrientes para, em consequência, dar por concluída a luta contra a alienação religiosa.

06. Para além das dificuldades inerentes a qualquer nível de compreensão do fenômeno religioso, o que Euclides da Cunha teria a ver com esse intrincado e recorrente objeto de estudo? É o que tento mostrar nestas notas filosófico-marginais a esse curto e denso de força literária texto euclidiano, *Judas-Asvero*. Minha intenção aqui, sem pretensão de cientificizar um fenômeno que sempre extrapola as malhas de qualquer positividade científico-instrumental e mesmo psicológica, é analisar e apontar as relações e formas de alienação que o mundo da religião produz no modo de ser e de pensar do seringueiro retratado no *Judas-Asvero*, esse pequeno-grande texto, intempestivo, atópico e refratário a tipologias discursivas.

07. Como decorrência desse exercício filosófico-ensaístico, quero igualmente indicar o quanto o fenômeno religioso vivido pelo seringueiro sob o signo do fatalismo e da ignorância parece filtrar, amortecer e emudecer os mínimos movimentos de revolta ou de rebeldia daquelas existências embrutecidas por um trabalho rebaixado ao subsolo da mínima dignidade e expropriado do mínimo constitutivo ontológico. Segundo Ernst Cassirer, “o que verdadeiramente se opõe à fé não é a incredulidade, mas a *superstição*; pois esta afeta as próprias raízes da fé, polui a fonte donde jorra a verdadeira religião” (1992, p. 221, grifo do autor). A superstição do seringueiro crente, ritualizada pelo fanatismo religioso captado por Euclides da Cunha, não permite nem incredulidade nem dúvida. Trata-se aí da fé heteronomizada por uma relação em que o sujeito (o seringueiro) não se apossa da experiência religiosa, mas se reifica como objeto possuído pela combinação resignada entre fatalismo e fanatismo. Contraditoriamente, a crença que lhe subtrai revolta e consciência, parece lhe incutir no espírito inesgotável resiliência.

08. Ao ler o *Judas-Asverus*, reconheço encontrar-me diante de um texto que, pouco conhecido e quase relegado ao anonimato, possui o estatuto de clássico. O que torna clássico um texto não é o contexto imediato e circunstancial em que foi gestado, menos ainda os elos empíricos entre sua escrita e o real. Se restrito a essas condições, seu destino não excederia os marcos de um texto datado, importante como fonte de consulta, mas longe de produzir inflexão no devir da história. Segundo o mestre Antonio Candido (1982), “o objetivo maior a que pode aspirar um autor” é aprofundar e renovar “a experiência de quem lê”. Nunca se saberá o que se passava na mente de Euclides da Cunha ao escrever este curto texto que, “sublinha Oswaldo Galotti, ‘nasceu inteiriço como um bloco de beleza’” (HARDMAN, 2009, p. 73). Dificilmente alguém poderá fazer uma leitura asséptica desse texto.

09. Mais do que pré ou datado, o texto se torna clássico porque transdatado. Feuerbach observa que diferentemente do falar, que presume um sujeito que se dirige a pessoas, o escrever se reporta a espíritos. Talvez, por isso, Nietzsche afirmava escrever para todos e para ninguém. Disso também decorre a exigência maior de inteligibilidade que pesa sobre a escrita. O sujeito da escrita nem de longe poderá presumir o alcance de seu texto e mesmo que tenha em vista um leitor coletivo, será sempre frágil e movediça a possibilidade de que o que escreve obtenha no futuro o reconhecimento inerente, próprio, só conferido ao que, de fato, se constitui como clássico. Ouso dizer que, muito dificilmente, o metódico e arredo a efusões Euclides da Cunha deixar-se-ia tocar por tais veleidades literárias.

10. O que tornaria clássico um texto como o *Judas-Asvero*, de Euclides da Cunha, escrito à margem da história, numa remota Amazônia do Alto Purus, destinada à condição de paraíso perdido porque ainda à espera de escrever-se como página final do Gênese? Ao escrevê-lo, Euclides o destinava a espíritos, do seu e de outros tempos, não propriamente a interlocutores imediatos. Ainda que movido pelas circunstâncias imediatas de um episódio singular, o *Judas-Asvero* extrapola a diversidade empírica do *chronos* para deitar raízes no universal *kairológico*. Se fosse texto circunscrito a leitores próximos, situados e enredados pelas urgências menores do cotidiano, o destino do *Judas-Asvero* não ultrapassaria o tempo curto e datado do texto jornalístico. Se o *Judas-Asvero* permanece e resiste aos tempos, foi por ter-se configurado numa ordem alheia àquela que rege a feitura do texto premido pela avidez da publicidade e da leitura de fácil e imediato consumo.

11. Talvez a metáfora hegeliana da paciência do conceito ajude a explicitar a força e o ritmo constitutivos do *Judas-Asvero*, haja vista ser esse um texto modulado pela aparente imutabilidade da natureza amazônica. Nesse mundo falta espaço à impaciência. E Euclides parece ter-se contaminado por ele. Ao lê-lo, o sujeito parece guiar-se pela imovência que comanda vidas e espíritos habitantes de espaço e tempo vividos à revelia da história. Natural e sobrenatural se interpenetram e marcam desde dentro a cultura, ou melhor dito, os modos de ser e de pensar daquelas existências remotas e quase intocadas pelas mais rudimentares veleidades de progresso material. Tudo parece conformar-se à lógica do mesmo no *Judas-Asvero*. De forma intencional ou não, Euclides parece impor e trazer ao texto a lenta cadência que preside o aparente ser sem vir-a-ser daquele mundo alheado do mundo.

12. Quando clássico, mais do que a contemporâneos, o texto fala a espíritos extemporâneos, porque simultaneamente e com igual força semântica fala de seu e para outros tempos. Por exceder e não caber em seu tempo, faz emergir novos tempos. O que se aplica ao *Judas-Asvero*. Qual é, afinal, o

tempo e de quantos tempos se constitui o *Judas-Asvero*? Do tempo humano expropriado ao seringueiro ou do tempo imóvel, cíclico, fatalista, da consciência reificada pela alienação religiosa? Euclides da Cunha nos parece indicar que o tempo do *Judas-Asvero* vivido pelos seringueiros é um tempo que adiciona peso e esmaga a vida. Expropriado de conteúdo humanamente positivo e movido pela inutilidade da ação, esse tempo nunca se transfigura, e quando parece fazê-lo, o faz pela lógica enviesada de uma falsa superação que, por sua extração religiosa, gira sempre em torno do eixo da alienação e do fatalismo.

13. Dizia Kant que o pior serviço que o pensamento pode prestar à moral é querer deduzi-la dos exemplos, isto é, da diversidade empírica dos costumes. Que dizer então da crítica epidérmica e fácil, tendente a dissolver a rica e irredenta produção intelectual e literária de Euclides da Cunha sobre a Amazônia no leito homogêneo do positivismo. Aqui nos ajuda a arguta e sábia avaliação de Antonio Candido (2002), ao observar que, em Euclides, o científico não se dissocia do trágico, “porque nele (no homem euclidiano) as determinantes do comportamento humano, os célebres *fatores* (deterministas) postos em foco pela ciência, no século XIX, são tomados como as grandes forças sobrenaturais, que movimentam as relações dos homens na tragédia grega” (p. 182, grifo do autor). Ainda em sequência ao argumento de Antonio Candido, vale dizer que a escritura euclidiana transcende a compreensão sociológica, porque opera a subversão das “relações sociais normalmente discriminadas pela ciência, dando-lhes um vulto que, sem afogar o realismo da observação, pertencem antes à categoria da visão” (p. 182).

14. Para Euclides, o mundo da Amazônia não se objetiva senão pelo duplo movimento epistêmico do conceito e da imagem. Ao perceber o mal-estar que o mundo da Amazônia, mais que o de *Os sertões*, produz em sua rígida formação positivista, Euclides se desfaz da rigidez do leito procrustiano e abre ao máximo seu espírito à rede maleável e imagética do conceito. Pela imagem conceitual passa a agenciar a significação do real. O *Judas-Asvero* pode ser visto como o arremate dessa inflexão perceptiva. Do início ao fim, nesse texto, as imagens parecem saltar dos conceitos. Estes parecem funcionar como suportes daquelas. Diria que é um texto-filme. Talvez por essa capacidade de transbordar dos conceitos e das balizas objetivantes é que Antonio Candido (2002, p. 181) vê em Euclides “muito mais que sociólogo” um autor “quase iluminado”.

15. A estética do trágico parece atravessar vida e obra de Euclides da Cunha. A tragédia menor, de baixa extração estética, que se abate sobre o homem Euclides e lhe consome a existência no ápice de sua produção intelectual não faz medida ao caráter trágico e épico com que tece sua interpretação científico-visual da Amazônia, do homem, dos

rios e da floresta. Um exemplo dos mais emblemáticos do caráter agônico, trágico, roçando o surreal, que imprime à obra euclidiana elementos de dissipação à injusta modelagem positivista a que se tenta enquadrar seu pensamento encontra-se nas páginas de seu *Judas-Asvero*. É o modelo reduzido e potencialmente expressivo do que seria sua idealizada e precocemente abortada segunda obra vingadora.

16. O homem, como o diz Hegel, é sempre filho do seu tempo. Mas essa filiação, longe de se definir em relações de simples causalidade mecânica, é bem mais o lugar genético de complexas e contraditórias modulações subjetivo-objetivas. Se estiver correto o velho Marx nos definir como um feixe de relações sociais, não é menos correto observar que sobre esse componente de nossa ontologia nunca logramos a exata consciência de sua esfera de influência. O percurso euclidiano torna particular esse universal dialético. Ao contrário dos mamíferos não humanos, definição que trafico de Edgar de Assis Carvalho, somos habitados pelo imponderável. Leitor voraz, que faz preceder seu contato visceral e empírico com a Amazônia pelo mergulho, à época já abundante, literatura sobre essa região, Euclides cedo se dá conta do quanto teria de desaprender ao adentrar e palmilhar o que antes só lhe chegara pela via da representação. Faltava-lhe sentir na pele o clima rapidamente caluniado e logo desagradado, como atesta sua correspondência emitida a partir de Manaus. Na Amazônia, como assegura Lourival Holanda (1992, p. 46), “a imagem que Euclides tem ante os olhos, desmente a imagem que trazia na mente. Visão astigmata, esta: as leituras prefabricam um modelo que a realidade desfaz, impondo outro”.

17. É possível que Euclides da Cunha tenha experimentado a rede, esse utensílio indígena-caboclo atado em toda a Amazônia. Chegado a Manaus em dezembro de 1904, Euclides hospedou-se na casa de um velho “condiscípulo da Escola da Praia Vermelha e, como ele, reformado militar: Alberto Rangel (RABELLO, 1966, p. 262), autor do célebre *Inferno verde*, em cujo prefácio o autor de *Judas-Asvero* imprime sua clássica epígrafe: “Realmente, a Amazônia é a última página, ainda a escrever-se, do Gênesis” (2003, p. 354). Não se sabe se nesse chalé confortável – seguramente em uma Manáos bem mais aprazível que essa de 2019 –, localizado perto do reservatório do Mocó, e denominado de Vila Glicínia pelo seu dono, Euclides ali se utilizou da rede para refazer-se da longa viagem feita do Rio de Janeiro à capital amazonense e preparar-se para a não menos longa viagem até as cabeceiras do rio Purus. Mesmo que de fato tenha repousado no leito e não na rede maleável, o que é digno de nota é que a Amazônia o ajudou a desfazer-se de boa parte de sua pesada herança positivista e procrustiana.

18. No *Judas-Asvero*, a aparente quebra da monotonia do tempo ensejada pelo sacrifício do Judas não vai além de um movimento superficial e escamoteador das contradições reais de uma existência quieta, invariavelmente quieta,

recalcada, regida pela culpa a assaltar-lhe a alma. Por força de sua formação científico-castrense, Euclides seguramente tinha seu olhar moldado pela linearidade do progresso e da positividade evolutiva da ciência. Quanta diferença do tempo sem progresso, carente de horizonte ontológico, vivido pelo seringueiro. Para este, restava seguir “impassível e mudo, estoicamente” enredado e isolado pelo tempo “da sua desventura”.

19. Quanta distância da intuição marxiana que compreendia o tempo como espaço humano da formação e do desenvolvimento da humanidade. Irredimido pelo “redentor universal”, o tempo do seringueiro do *Judas-Asvero* outro não é que o tempo que converte e rebaixa a vida à “interminável penitência”. O sacrifício do Judas é a forma impotente, ressentida e desviante pela qual o seringueiro mostra ao mundo a imagem patética “da sua miséria e das suas agonias terríveis”. Naquele mundo, como descreve Ferreira de Castro (1972, p. 114) em *A selva*, “a selva dominava tudo. Não era o segundo reino, era o primeiro em força e categoria, tudo abandonando a um plano secundário. E o homem, simples transeunte no flanco do enigma, via-se obrigado a entregar seu destino à aquele despotismo”. E, ao despotismo natural, somava-se o do capital, cujas tramas, jamais suspeitava o seringueiro, se teciam muito longe dali.

20. Mesmo infamiliar às categorias que informam a compreensão marxiana da religião, o texto de Euclides tematiza uma categoria simultaneamente central ao universo religioso e ao espírito do capitalismo: a culpa. O capitalismo é a religião da culpa sem espírito religioso. Culpa que se laiciza em forma de dívida. O que é a vida do seringueiro do *Judas-Asvero* senão o império da dívida? E a religião, que mais é do que o escape alienado e incapaz de rebelar-se contra a opressão real? Os pobres nunca terão consciência porque não se rebelarão, afirma George Orwell, e completa: e nunca se rebelarão porque não têm consciência. Num e noutro, em Euclides e Orwell, explicita-se o reino do fatalismo. A culpa inexprimível do seringueiro se alimenta da consciência fatalista que lhe conforma vida e alma. E ao capitalismo extrativista que lhe extrai vida e alma nada mais funcional do que a dívida que se faz religião.

21. Praticada pelo signo da dívida, a fé do seringueiro só conhece resignação e concorre como poderoso agente interno para agrilhoar-lhe a rebeldia e mantê-lo escravizado “aos traficantes impunes que o iludem”. Enquanto o rito oficial da Igreja ainda hoje celebra a “feliz culpa” que credenciou a humanidade a receber o Redentor, o ritual do Judas além de permanecer refratário à redenção, reatualiza na temporalidade cíclica e mítica do seringueiro a punição e o castigo de que ele próprio se julga merecedor. Pré-industrial, industrial ou hiperindustrial, o regime do capital não sobrevive sem culpa, menos ainda sem a sacralidade da dívida. Mesmo o seringueiro reduzido ao isolamento e

sobrevivendo na periferia extrativista do sistema não se encontra imune a essa poderosa e universal agência de mercantilização e de produção da culpa. Sob a religião da culpa, só cabe ao seringueiro a remissão traficada que lhe propicia o antirredentor materializado no “manequim vulgar” do Judas.

22. Escrito na primeira década do século XX, época em que esteve à frente de uma comissão para reconhecimento da Amazônia do Alto Purus, o *Judas-Asvero* de Euclides da Cunha é um texto com autoria de pensador, não importa que classificação literária se lhe confira. Se digo pensador, é porque neste, diferentemente do cientista, o particular alcança o universal e o verdadeiro pela via ontológica do significado, enquanto naquele a verdade e a universalidade se definem pelo estatuto objetivo das leis construídas pela investigação científica. Ao descrever nos confins do Alto Purus a malhação ritual do Judas, denominado de Asvero segundo tradição que remonta à antiguidade cristã, Euclides da Cunha supera os limites do registro fatural para adentrar na complexidade e nas contradições que atravessam a relação sagrado-profano no mundo esmo, hostil e desolado dos seringueiros.

23. Pela via de um singular episódio e num texto aparentemente fora da missão científica que lhe foi comissionada, o autor nos surpreende pela força literária e humana que empenhou nesse, sob todos os aspectos, desmedido *Judas-Asvero*. É o particular que remete ao universal. A Amazônia-Asvero descrita por Euclides há mais de um século continua a ser sacrificada, menos por aquele ritual que, no mínimo, Adorno classificaria como regressivo e que residualmente ainda se repete, do que pela abrangente, agressiva e laica religião do capital. O patético ritual descrito por Euclides cede lugar hoje à barbárie pós-moderna, e não menos dogmática, que imola a Amazônia no altar anônimo e invisível da venalidade financeira. Esse anonimato, todavia, não consegue ocultar as marcas delinquentes que geometrizam o ser natural e o ser social da Hileia.

24. No caso de Euclides, de reconhecida formação científica e castrense, envolvido que estava pelo otimismo que presidia à consciência científica daquele final e início de século, o *Judas-Asvero* pareceria um texto fora de lugar, porque de início ao fim contraditoriamente marcado pelo desalento e sentimento inútil da existência. Nas entranhas da Amazônia dos seringais, a vida se movia pela força da imobilidade. Se ao homem Euclides da Cunha e à sua referencial produção intelectual se aplicasse interpretação da ordem exclusiva da ciência e da prevalente cosmovisão positivista como matriz definidora da obra e do homem, ao *Judas-Asvero* texto, por consequência, teríamos de aplicar o mesmo caráter errante a que foi condenado o *Judas-Asvero* homem. Seria o texto errante, ou rebento bastardo

de um autor carimbado como positivista e castrense. Mais do que contradição entre o cientista e o homem, o que *Judas-Asvero* revela é um Euclides pensador, capaz de unir o rigor da descrição científica à mais autêntica e profunda compreensão do contraditório universo humano. É provável que o impacto do mundo da Amazônia tenha concorrido para mitigar em Euclides os fortes preconceitos que destila em *Os sertões* contra os mestiços sertanejos. A despeito disso, quer nesse livro vingador, quer no pequeno escrito igualmente vingador do *Judas-Asvero*, as contradições e preconceitos advindos de sua rígida formação positivista e castrense não diminuem o estatuto literário da obra euclidiana. Ao contrário: porque ao mesmo tempo em que Euclides se instala no leito procrustiano do cientificismo preconceituoso, dele também parece escapar quando, por exemplo, nas páginas finais sobre a barbárie de Canudos denuncia os crimes do exército “republicano” e pretensamente civilizador, cometidos contra uma multidão de prisioneiros esqualidos e indefesos.

25. Do pequeno *Judas-Asvero* emerge o grande pensador que se escondia sob o cientista Euclides da Cunha. A compreensão do *Judas-Asvero* é irreduzível à codificação disciplinar, porque nele, da figura do seringueiro maltratado e desumanizado, aparecem os homens e as contradições de que se tece sua existência pessoal e coletiva. Sob a descrição imagética de um real empírico, cotidianizado e talvez até então intocado pela literatura e, mais ainda, visto de modo esgueirado pela religião oficial e sacramental, o que temos no *Judas-Asvero* é a transposição da vida maltratada para o estatuto da literatura com L maiúsculo. As palavras de que se utiliza Antonio Candido ao referir-se ao submundo elevado à literatura nos textos de João Antônio, em especial no Dedo-duro que, diferentemente do *Judas-Asvero* da Amazônia perdida do alto Purus, descreve os dilaceramentos da sub-humanidade da grande cidade, não me parecem de todo inaplicáveis ao texto de Euclides (1982): “o resultado é que somos obrigados a despertar, passar a mão pelo fio da alma e duvidar das divisas cujo marco é a convenção. Um banho incrível de humanidade, que inclui mergulhos até o fundo (dentro e fora)”.

26. Seguramente alheio ao discurso confessional, refratário à prática religiosa e convicto da eficiência das mediações científicas para trazer o real ao campo da inteligibilidade, o Euclides da Cunha de *Judas-Asvero* parece, e sem abdicar do espírito científico, reconhecer que mesmo a mais rudimentar inteligência do mundo, como ocorre na inteligência mítico-religiosa do seringueiro, pode exprimir aspectos do mundo humano nem sempre acessíveis à racionalidade lógica. Feito de lógica, o real também é habitado pelo imponderável. E é dele que se alimenta o universo religioso. Em seu *Judas-Asvero*, o sujeito epistêmico Euclides de algum modo se despe da lógica da representação para que entre em cena e se apresente o mundo subjetivo-

objetivo da religião. Mesmo que o sujeito-narrador do texto seja o Euclides, o *Judas-Asvero* texto silencia para que fale o seringueiro através do *Judas-Asvero* homem.

27. No universo religioso que serve de fundo ao *Judas-Asvero*, o seringueiro de balde se penitencia da ambição maldita e desmedida que o levou a fugir da miséria seca do sertão para tornar-se escravo na abundância verde e aquática daquele paraíso perdido, longe do mundo e abandonado por Deus. Para aqueles confins, trazido sob a ilusão traficada dos que lhe venderam a falsa benesse da terra de promessa, agora se sabe vítima e presa, a lançar sobre os próprios ombros culpa indigna de expiação. No Judas errante e macabro daquele ritual triste, a exalar uma alegria prenhe de desolamento, o seringueiro vinga-se mais de si do que do mal que lhe parece inelutável. Ali reina a ontologia do absurdo. O absurdo se fez cotidiano e perdeu o estatuto do extraordinário. Por força da inutilidade do gesto heroico Prometeu se fez Sísifo. Tal como dança imóvel, a vida se repete e se esvai no retorno do mesmo. Nada chega a seu termo. O tempo, sob a cadência da lentidão e sem causa final, segue como o Judas sacrificado: “de bubuia”, na jangada que o leva rio abaixo, ao sabor dos banzeiros e rodopiante, pelo rio do sacrifício.

28. Sem Parmênides nem Heráclito, sem ser nem vir-a-ser, o ser-sem-fim define o ritmo daquelas existências retraídas e ermadas, como se as horas e os dias, as semanas, os meses e os anos fossem o distender-se de uma interminável sexta-feira da Paixão. Talvez por ter-lhe a fé culposa vincado em sua alma o interdito do murmúrio, posto que o Deus da vingança seja implacável contra o murmurante, o seringueiro jamais murmura diante daquele infortúnio. Também não reza, e menos por força da descrença, do arbítrio ou da revolta, do que da fé rudimentar que lhe incutiram na consciência. Não reza porque não domina os códigos oficiais da fé, e por vil, crê-se não merecedor de ser alcançado pela providência divina. Poderia a onisciência divina descer do alto e enlamear a visão naqueles “brejais”?

29. A religião do seringueiro, enraizada nos ritos medievais que migraram da Lusitânia para o Nordeste, fora das mediações da religião romanizada e culta, incutiu-lhe na consciência o interdito às cerimônias oficiais destinadas aos bem-nascidos. Ele não frequenta a igreja por força de proibição formal, mas por se reconhecer indigno de macular com sua vida feita de culpas a pureza dos átrios sagrados. Em *Vidas secas*, no quadro *Festa*, Graciliano Ramos nos dá a medida desse desabrigo religioso ao narrar o comportamento dos meninos sem nome, na companhia dos pais Fabiano e sinhá Vitória, quando da ida à igreja para a celebração do Natal; enquanto Baleia, desconfiada daquilo tudo, preferiu ficar “passeando na calçada, olhando a rua, inquieta”. Dentro da igreja, “os meninos também se espantavam. No mundo, subitamente alargado, viam Fabiano e sinhá Vitória

muito reduzidos, menores que as figuras dos altares. Não conheciam altares, mas presumiam que aqueles objetos deviam ser preciosos” (RAMOS, 1981, p. 74).

30. *Judas-Asvero* é a religiosidade feita de mutismo, expressão da psicologia do escravo que pesa sobre a formação do povo brasileiro. Voltando ao grande Graciliano Ramos de *Vidas secas*, observa-se que “Fabiano (na igreja) estava silencioso, olhando as imagens e as velas acesas, constrangido na roupa nova, o pescoço esticado, pisando em brasas” (1981, p. 75). Aquele mundo o sufocava e “a sensação que experimentava não diferia muito da que tinha tido ao ser preso. Era como se as mãos e os braços da multidão fossem agarrá-lo, subjugá-lo, espremê-lo num canto de parede” (p. 75). “Comparando-se aos tipos da cidade, Fabiano reconhecia-se inferior. Por isso desconfiava que os outros mangavam dele” (p. 76). Ainda nesse incomparável quadro *Festa*, de *Vidas secas* encontramos o mesmo mutismo que caracteriza a religião em *Judas-Asvero*, numa descrição em que já não sei se falo de Euclides Ramos ou Graciliano da Cunha, quando os meninos sem nome, criados no mutismo, se espantam diante de um mundo que lhes aparecia inominado: “provavelmente aquelas coisas tinham nomes”. Sim, “as preciosidades” exibidas “nos altares da igreja e nas prateleiras das lojas tinham nomes”. Ficaram intrincados. Seria possível aos mortais “guardar tantas palavras?”. Não, “ninguém conservaria tão grande soma de conhecimentos. Livres dos nomes, as coisas ficariam distantes, misteriosas. Não tinham sido feitas por gente” (1981, p. 84).

31. Destituída de estatuto sacramental, a fé do seringueiro, inculta, culposa e devocional, está mais próxima do universo religioso da plebe do medievo do que das catedrais frequentadas por seus felizes exploradores. A fé do seringueiro daquele início do século XX pouco difere daquela praticada pela maioria analfabeta da cristandade medieval e muito se distancia do espírito da romanização pelo qual passava o catolicismo oficial e hierárquico do nascente Brasil republicano. Como na Idade Média, o seringueiro da Amazônia extrativista do *Judas-Asvero* vive a fé pelo signo da culpa e do medo. A fé ignorante que lhe é incutida se associa ao espírito pecuniário da culpa e reforça o caráter religioso da dívida. Walter Benjamin, em texto-fragmento de 1921, *O capitalismo como religião*, ressalta que o sistema do capital é a religião universal da dívida e da culpa. Não há capitalismo sem culpa nem devedores. Sujeito de dívida e objeto da fé alienada e alinhada ao circuito da mais-valia extrativa, o seringueiro só pode recorrer à expiação fraudada do único “emissário sinistro” que a Igreja lhe envia: Judas. Fico a me indagar: o que diriam Freud e Benjamin do *Judas-Asvero* de Euclides da Cunha? Aquele ritual religioso, no qual o indivíduo se dissolve no todo e com ele se identifica, não caberia no conceito freudiano de “massa psicológica”, do seu *Psicologia das massas e análise do eu*?

32. Premida e presidida pelo *timor Domini*, porque sem temor é impossível a fé, o universo religioso do seringueiro da Amazônia é captado em seu âmago pela ontologia da religião do *Judas-Asvero* de Euclides da Cunha. Mesmo quando em suas preces mal formuladas o seringueiro deixa escapar leve impressão de ressentimento contra a divindade, de modo nenhum manifesta sinal de rebeldia religiosa. Por meio de um mediador impotente, que atrai para si o “ódio universal”, o seringueiro vingava-se de si mesmo ao agredir e apedrejar o miserável Judas, a quem por força da fé fanatizada atribui toda miséria que lhe desumaniza a existência. Longe da especulação metafísica ou de assomos de natureza transcendental, ele capta e aceita de forma prática e sensível o despotismo da fatalidade. Para ele, a injustiça de que é vítima não depõe contra a justa justiça divina. A religião que lhe ensinaram veio destituída da culminância pascal. Nas estações de sua Via Sacra não incluíram a da Ressurreição. E pode Judas ressuscitar?

33. Texto seminal, carregado de sentido humano e constituído de matéria da mais elevada qualidade literária, o *Judas-Asvero* nos mostra um Euclides da Cunha capaz de conciliar no mesmo movimento intelectual tanto a perspicácia própria do olhar científico em sua capacidade de dar inteligibilidade ao mínimo em meio à grandiosidade da região, quanto a visão filosófica do humanista-naturalista que, para além da teia natural e complexa da região, alcança o mundo humano em sua grandeza e em sua debilidade ao dirigir sua análise para o anônimo, desumano e quase invisível mundo do seringueiro. E o que torna esse texto mais paradoxal e, por isso, merecedor de estatuto só conferido à maioria literária, é a capacidade do Euclides cientista, sob o peso naturalista de sua formação intelectual e impropenso a concessões religiosas, ter exatamente escolhido esse mundo para, com singular maestria, desvelar o mundo do seringueiro na Amazônia.

34. O projeto inacabado de *Um paraíso perdido*, obra a que Euclides da Cunha desejaria conceder o mesmo ou superior estatuto de densidade e de força intelectual de *Os sertões* – porque nela já se desenhavam o desenlace e o apogeu de um portentoso investimento literário-científico, mesmo que interrompido pela morte injusta e precoce - parece se antefigurar concentrado nas poucas mais de dez páginas do *Judas-Asvero*, tal a densidade literária com que o autor, nesse texto, penetra a alma e a vida do devir humano e natural da Amazônia. A discussão recorrente sobre o jogo dialético entre o local e o global nas várias formas de representação da Amazônia não pode prescindir desse fecundo exercício interpretativo vazado nas poucas e substantivas páginas do *Judas-Asvero*. Dentre outras razões, porque nesse texto encontra-se prefigurada a inflexão intelectual que começa a tomar corpo no Euclides pós-contato visceral e existencial com uma Amazônia antes só conhecida pelas lentes da objetivação científico-naturalizante.

35. O pequeno *Judas-Asvero*, que se agiganta no curso de sua forma e de seu conteúdo, traz para dentro de si o ritmo do tempo e do espaço de uma Amazônia que parece apequenar todos os homens. Nele, Euclides vê natureza e homens. Vê, por meio de um relato ao mesmo tempo literário e interpretativo, as contradições e os dilaceramentos humanos que condicionam e tecem existências concretas num Brasil ontem e hoje ainda desconhecido, e quando o é, quase sempre pela via fácil do exotismo e da figuração hiperbólica. Nesse modelo de objetivação, ainda prevalente, o sujeito da representação tende sempre a silenciar e invisibilizar os sujeitos representados, reduzindo-os à regularidade de objetos disciplináveis. Por fim, e reconhecendo o muito que resta a ser dito, devo dizer que entre tantos, este é um dos poucos, talvez o único texto que, pequeno, é capaz de carregar a Amazônia inteira, porque nele a Amazônia mais profunda e contraditória se fez literariamente elevada.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Trad. de Wolfgang Leo Mar. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

CANDIDO, Antonio. *Textos de intervenção*. Seleção, apresentações e notas de Vinícios Dantas. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

CANDIDO, Antonio. Um banho incrível de humanidade. In: ANTONIO, João. *Dedo-duro*. Rio de Janeiro: Record, 1982.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.

CASTRO, Ferreira de. *A selva*. São Paulo: Verbo, 1972.

CUNHA, Euclides da. *Amazônia: um paraíso perdido*. Manaus: Editora Valer / Governo do Estado do Amazonas / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

CUNHA, Euclides da. *Obra completa*, vol. I e II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. Trad. de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2017.

HEGEL, Georg W. F. *Textos escolhidos*. Organização de Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

HARDMANN, Francisco Foot. *A vingança da Hiléia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HOLANDA, Lourival. Historiografia a tintas nada neutras. *Revista USP*, n. 13, 1992, São Paulo. p. 44-47.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

ORWELL, George. 1984. Trad. de Alexandre Hubner e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RABELLO, Sylvio. *Euclides da Cunha*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1966.

RAMOS, Graciliano. *Vidas secas*. 47. ed. Rio, São Paulo, Record, 1981.