

# NESSEF

REVISTA DO

Filosofias Emergentes

V. 11 – N. 1 – 2022



**REVISTA DO NESEF**  
**FILOSOFIA E ENSINO**

**FILOSOFIAS EMERGENTES**

ISSN 2317-1332

Curitiba

2022

## COORDENAÇÃO

Geraldo Balduino Horn  
Hélio Camilo  
Valéria Arias

## CONSELHO EDITORIAL PERMANENTE

Alejandro Cerletti (UBA)	Emmanuel José Appel (UFPR)	Marcos Lorieri (UNINOVE)
Anita Helena Schlesener (UFPR/UTP)	Euclides André Mance (IFIL)	Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Antônio Edmilson Paschoal (PUCPR)	Felipe Ceppas (UFRJ)	Mauricio Langón (IPES/ ANEPE - UY)
Antônio Joaquim Severino (UNINOVE)	Giselle Moura Schnorr (FAFIUV)	Odilon Carlos Nunes (UFPR)
Bernardo Kestring (Unibrasil)	Gustavo Ruggiero (UNGS - ARG.)	Ricardo Costa de Oliveira (UFPR)
Carmen Lúcia F. Diez (UNIPLAC)	Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)	Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Celso Fernando Favaretto (FEUSP)	José Antônio Martins (UEM)	Roberto de Barros Freire (UFMT)
Delcio Junkes (UFPR)	José Benedito de Almeida Júnior (UFU)	Rodrigo Peloso Gelamo (UNIMEP)
Celso de Moraes Pinheiro (UFPR)	Jorge Luiz Viesenteiner (PUCPR)	Tânia Maria F. Braga Garcia (UFPR)
Celso Luiz Luidwig (UFPR)	Junot Cornélio Matos (UFPE)	Vanderlei de Oliveira Farias (UFFS)
Dalton José Alves (UNIRIO)	Lucrécio Araújo de Sá Jú- nior (UFRN)	Walter Omar Kohan (UFRJ)
Danilo Marcondes (PUCRJ)	Marcelo Gonçalves Marce- lino (NEP-UFPR)	
Darcisio Muraro (UEL)	Marcelo Senna Guimarães (Colégio Pedro II - RJ)	
Domenico Costella (IFIL)		
Elisete Tomazetti (UFSM)		

## COMITÊ DE AVALIAÇÃO DESTA EDIÇÃO

Alana das Neves Pedruzzi (FURG)	Filipi Vieira Amorim (FURG)	Márcio Jarek (CEFET-RJ)
Delcio Junkes (UFPR)	Geraldo Balduino Horn (UFPR)	Simone Grohs Freire (FURG)
Edson Teixeira de Rezende (FESP-PR)	Giselle Moura Schnorr (UNESPAR-UV)	Tamires Lopes Podewils (FURG)
Elisane Fank (CEP)	Luciana Vieira de Lima (FACET)	Valéria Arias (CEP/NESEF)

## APOIOS

Setor de Educação e Programa de Pós-Graduação em Educação PPGE-UFPR  
NESEF Extremo Sul – FURG  
Bardo Revisão

## COLABORAÇÃO

**Diagramação:** Bardo Revisão (bardo.revisao@gmail.com)  
NESEF Extremo Sul – FURG  
Coletivo de pesquisadores do NESEF

É PERMITIDA A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DOS CONTEÚDOS DESTE PERIÓDICO DESDE QUE CITADA A FONTE, CONFORME ESPECIFICAÇÃO DOS EDITORES E LEGISLAÇÃO QUE REGULA A PROPRIEDADE INTELECTUAL.

# SUMÁRIO

EDITORIAL | 6

*Os Editores*

## APRESENTAÇÃO

FILOSOFIAS EMERGENTES: APRESENTAÇÃO, PRESSUPOSTOS E PROPOSIÇÕES | 9

*Alana das Neves Pedruzzi*

*Filipi Vieira Amorim*

*Tamires Lopes Podewils*

*Simone Grohs Freire*

## SEÇÃO I ARTIGOS

A FORMA E O VALOR DO INIMIGO: UMA CRÍTICA À JAKOBS PELAS PERSPECTIVAS DE SCHMITT E PACHUKANIS | 14

*Felipe Gomes Mano*

“CRESCEI E MULTIPLICAI-VOS”: OS LIAMES ENTRE A RELIGIOSIDADE CATÓLICA E OS IMPACTOS AMBIENTAIS DA SUPERPOPULAÇÃO NO ANTROPOCENO | 48

*Emanuela Rodrigues dos Santos*

*Elias Festa Paludo*

FILOSOFIAS EMERGENTES: ANCESTRALIDADES PRESENTES | 69

*Ana María Rivera Fellner*

*Lucas Jara Soares*

*Maria Claudia Gorges*

*Pedro Augusto Pereira Gonçalves*

MULHERES, PATRIARCADO E ECOFEMINISMO: REFLEXÕES A PARTIR DOS FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL CRÍTICA | 86  
*Lisiana Lawson Terra da Silva*  
*André Luis Castro de Freitas*

RUPTURA, DEMARCAÇÃO E POLÍTICA: O OUTRO COMO O LIMITE IRRACIONAL DA CIÊNCIA OCIDENTAL | 102  
*Jonathas Ribeiro de Almeida*  
*Lucas Lipka Pedron*

SOFIA OU DA EDUCAÇÃO FEMININA: CIDADANIA FEMININA NA obra emílio, DE J.-J. ROUSSEAU | 123  
*Veronica Calado*  
*Geraldo Balduino Horn*

O CORPO-PRÓPRIO CAMPONÊS E O SEU MUNDO VIVIDO: ANÁLISE FENOMENOLÓGICA MERLEAU-PONTYANA DAS EXPERIÊNCIAS PERCEPTIVAS NA COMUNIDADE TRADICIONAL DE JANGADA – MT | 139  
*Cristiano Apolucena Cabral*

"[...] AOS BÊBADOS, ÀS PUTAS, AOS MALANDROS, ÀS CRIANÇAS VADIAS QUE HABITAM OS BECOS DE MINHAS MEMÓRIAS": A ESCREVIVÊNCIA DE CONCEIÇÃO EVARISTO COMO FERRAMENTA PARA DESMANTELAR A CASA GRANDE | 159  
*Íris Palo Borges*

A DIGNIDADE HUMANA EM TEMPOS DE PANDEMIA | 178  
*Aline Stuewer*  
*Quézia Cristina Abelo Gonçalves*  
*Joel Cezar Bonin*

TRADUÇÃO DE TEXTO DE FILOSOFIA PARA LIBRAS: CONDIÇÃO PARA RECEPÇÃO FILOSÓFICA PELO ESTUDANTE SURDO | 195  
*Edson Teixeira de Resende*  
*Jonatas Rodrigues Medeiros*

## SEÇÃO II RESENHA

ARRUAÇAS – UMA FILOSOFIA POPULAR BRASILEIRA (LUIZ ANTONIO SIMAS, LUIZ RUFINO, RAFAEL HADDOCK-LOBO) | 222  
*Everton Marcos Grison*

## EDITORIAL

Todo/a filósofo/a em algum momento de suas reflexões teve que responder para o leitor e para si mesmo/a o que entende por Filosofia. Assim como o/a artista e o/a literato/a também o/a filósofo/a sente-se quase na obrigação de dizer de onde pensa e fala. É uma questão que se coloca fundamentalmente para o campo das humanidades e não tem o mesmo sentido para os/as pesquisadores/as do universo do conhecimento científico.

Na filosofia contemporânea, principalmente com os pensadores pós-estruturalistas, neopragmatistas e pós-modernos em geral a questão da universalidade do conhecimento filosófico é posto em xeque. Afinal, devemos falar em Filosofia ou filosofias? E as filosofias emergentes? A resposta desta questão depende muito do sentido e da finalidade que atribuímos à filosofia e ao filosofar.

Trata-se, no mudo acadêmico, de uma polêmica mais complexa que, por vezes, imaginamos. Quando falamos de filosofias ou filosofias emergentes estaríamos falando das grandes áreas ou conteúdos estruturantes da Filosofia como a política, a ética, a epistemologia, a estética, a filosofia da história ou a lógica? Não. Ou tem a ver com o fato de que cada filósofo produz sua filosofia e por essa razão afirmamos que existem filosofias e não uma filosofia? Até certo ponto sim, mas essa compreensão leva a um relativismo sem fim e teríamos que aprofundá-la conceitualmente o que não será possível nesse espaço.

Muito para além e até em oposição ao debate filosófico acadêmico e abstrato, no mais das vezes eurocêntrico, as Filosofias Emergentes, como bem demonstraram os/as organizadores/as deste número temático no texto de apresentação, “têm como fundamento e princípio fundante a defesa sobre o direito a existir. Seu contraponto, a excessiva complexidade que se impõe, revestirá de atônita perplexidade quem seja capaz de pronunciar a questão que se segue com o mínimo de humanidade: como é possível a naturalização da supressão do direito de existir?”

O que se pretende com essa edição – *Filosofias Emergentes* – é apresentar reflexões e conceitos em torno de um conjunto de temas-problemas filosóficos pesquisados a partir de diferentes perspectivas teóricas, epistemológicas e metodológicas. Ou seja, as Filosofias Emergentes são, na compreensão dos/as organizadores/as, “aqueles que se fizeram ouvir historicamente em luta pelo direito a existir – mesmo submersas

-, pelo direito a ter direitos. Trata-se menos de uma perspectiva teórica e abstrata acerca das possibilidades da filosofia ao entendimento do mundo e mais do entendimento do mundo corporificado pela filosofia que com isso emerge: uma filosofia encarnada, vivida, contextualizada".

Desejamos a todos/as uma boa leitura!

**Os Editores**

# APRESENTAÇÃO

# **FILOSOFIAS EMERGENTES: APRESENTAÇÃO, PRESSUPOSTOS E PROPOSIÇÕES**

*Alana das Neves Pedruzzi<sup>1</sup>*

*Filipi Vieira Amorim<sup>2</sup>*

*Tamires Lopes Podewils<sup>3</sup>*

*Simone Grohs Freire<sup>4</sup>*

Junto da publicação desta edição da Revista do NESEF sobre Filosofias Emergentes, aproximamo-nos do fim deste que, além de importante, pareceu-nos um longo ano. E aqui chegamos com a sensação paradoxal de um tempo ora suspenso, porque arrastava-se e não passava, ora em movimento, porque com o passar dos dias assistimos o acontecer da História. E não é menos paradoxal perceber que assistimos

<sup>1</sup> Professora Adjunta do Instituto de Educação da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, no Núcleo de Fundamentos Políticos, Filosóficos e da Pesquisa. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental – PPGEA e Editora-chefe da Revista Ambiente & Educação da FURG. Vice-líder do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Ensino de Filosofia e Educação Filosófica – NESEF Extremo Sul e pesquisadora do Grupo de Estudos em Filosofias Emergentes – GEFE. E-mail: alanadnp@gmail.com

<sup>2</sup> Professor Adjunto e Coordenador do Núcleo de Fundamentos Políticos, Filosóficos e da Pesquisa do Instituto de Educação da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Líder do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Ensino de Filosofia e Educação Filosófica – NESEF Extremo Sul, pesquisador do Grupo de Estudos em Filosofias Emergentes – GEFE e do Grupo de Pesquisa em Filosofia, Política e Educação, da Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. E-mail: filipi\_amorim@yahoo.com.br

<sup>3</sup> Professora Adjunta do Instituto de Educação da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, no Núcleo de Fundamentos Políticos, Filosóficos e da Pesquisa. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental – PPGEA e Editora-adjunta da Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental – REMEA da FURG. Líder do Grupo de Estudos em Filosofias Emergentes – GEFE e pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Ensino de Filosofia e Educação Filosófica – NESEF Extremo Sul. E-mail: podewils.t@gmail.com

<sup>4</sup> Professora Associada do Instituto de Educação da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, no Núcleo de Fundamentos Políticos, Filosóficos e da Pesquisa. Coordenadora-adjunta do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental – PPGEA/FURG e Coordenadora da Coordenação de Ações Afirmativas, Inclusão e Diversidades – CAID da FURG. Vice-líder do Grupo de Estudos em Filosofias Emergentes – GEFE e pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Ensino de Filosofia e Educação Filosófica – NESEF Extremo Sul. E-mail: simonesgfreire@gmail.com

a História acontecer enquanto, de um modo ou de outro, a construímos. Por isso mesmo é significativo que agora, findando-se 2022, falemos em Filosofias Emergentes. Nada mais apropriado ao tema do que a História contextualizada, vivida e construída por sujeitos e movimentos sociais em luta, expressão que poderia nos servir de resumo sobre o que foi não só 2022, mas sobre o que foram os últimos anos.

Vocês, leitoras e leitores, hão de concordar que não se pode dizer habitual – e o diremos pela ausência de melhor adjetivo – um ano que começou, a nível global, com guerra deflagrada e seguiu com todo tipo de incertezas, incluindo ameaças de armas nucleares. Também nos seria impossível dizê-lo habitual quando lembrássemos da pandemia de COVID-19, que ainda nos acompanha depois de mais de 690 mil mortes, no Brasil. E em igual medida também não deveríamos olvidar outras guerras, conflitos, ameaças e inseguranças tantas que são ignoradas, sejam as que se apresentaram em 2022, sejam outras que há muito permanecem e são desconsideradas porque desconsideradas/ os são aquelas/es que padecem com a permanência dessas guerras, conflitos, ameaças e inseguranças de toda ordem. Essa consideração inicial, portanto, serve-nos para a defesa da necessidade de negarmos qual seja o horror naturalizado ou disfarçado de habitual.

Dito isto, a problemática que se coloca e que conscientemente queremos colocar a partir dessa menção ao ano de 2022 é a de que alguns acontecimentos são capazes de chamar a atenção do mundo – leia-se “mundo” como o conjunto de países poderosos e influentes, influenciadores da opinião corrente porque imperialistas – enquanto outros são naturalizados e normalizados ao ponto de serem ignorados ou tratados como habituais – leia-se “ignorados” e “habitualis” como ação e percepção dos mesmos países poderosos e influentes, influenciadores da opinião corrente porque imperialistas, que assim determinam e classificam os acontecimentos que não os importa. Essa constatação auxilia-nos a situar as Filosofias Emergentes, ou ainda, ajuda-nos a explicitar a razão pela qual queremos firmar e afirmar a importância histórica disso que estamos chamando Filosofias Emergentes, porque os objetos investigados e analisados em seu escopo estão mais próximos de tudo aquilo que fora ignorado e tornado habitual pelo mesmo conjunto de países poderosos e influentes, por isso influenciadores porque imperialistas, projetados nas frases anteriores. Mais do que isso, arriscamo-nos a dizer que não mencionaremos apenas “ignorado” e “habitual”, mas incluiremos esquecidos, atacados, apagados e mortos, pois estes adjetivos denotam a especificidade da origem das Filosofias Emergentes: pensamentos, conhecimentos, saberes, hábitos, culturas e histórias que foram subsumidas por países poderosos e influentes, imperialistas influenciadores da opinião corrente, ao ponto de se considerar legítima a negação de algumas existencialidades.

E agora poderíamos começar por enumerar as temáticas, objetos, hipóteses, conjecturas, assuntos etc. que somam parte das assim chamadas Filosofias Emergentes. O problema é que isso implicaria limitá-las, suprimi-las, adequá-las ao espaço estreito dos conceitos

teórico-filosóficos que, historicamente, contribuíram com o apagamento de sujeitos, etnias, comunidades, conhecimentos, saberes e movimentos sociais que hoje instituem uma Cultura de reconhecimento de si para si mesmos e aos Outros – leia-se “aos Outros” como, não raramente, aqueles que foram responsáveis pelo seu apagamento via imperialismos.

A questão é excessivamente complexa para que seja encerrada e demasiadamente simples para que não seja iniciada. Na perspectiva do “simples”, as Filosofias Emergentes tratam fundamentalmente, ou seja, têm como fundamento e princípio fundante a defesa sobre o direito a existir. Seu contraponto, a excessiva complexidade que se impõe, revestirá de atônita perplexidade quem seja capaz de pronunciar a questão que se segue com o mínimo de humanidade: como é possível a naturalização da supressão do direito de existir?

Em se falando de Brasil, supomos não ser possível tomar como habitual, natural, normal, normalizável etc. o fato de que há mais de meio milênio sujeitos e grupos sociais não têm o “simples” direito de existir – e quanta complexidade concentra a palavra “simples” assim usada. Porque nos é humanamente impossível pronunciar essa frase sem que sejamos tomados de assalto pelo seu sentido e significado histórico. Abate-se sobre nós a sensação hostil do desamparo ético e político que é característico aos processos de desumanização encampados pelo imperialismo, pelo colonialismo e pelo universalismo. Ora condicionado, ora determinado por estes aspectos, o Brasil é um país que, historicamente, desumaniza. Desumanizadas/os são, somos, condenadas/os a submergir, ao silenciamento ou à finitude, embora não seja aquela finitude histórica que algumas ontologias identificaram como acontecimento da existência humana dentro de um conceito que universalizou o conceito de humanidade.

Estamos longe da universalidade e da universalização dos conceitos filosóficos que *a priori* poderiam auxiliar-nos na compreensão da condição e da existência humana. Ao aproximarmo-nos do Sul Global e dos povos subalternizados, identificamos elementos submersos de suas existencialidades que contrariam os cânones filosóficos. Uma submersão que não se deu aleatoriamente senão pela decantação de elementos considerados “menos-humanos” pelo pedestal eurocêntrico-filosófico. Significa dizer que a atenção ao subalterno, a subalternização e à subalternidade coloca-nos diante de elementos dos cânones filosóficos que serviram de justificativa para que comunidades e grupos sociais fossem submersos, subsumidos por ideias e ideais de humanidade em relação aos quais gêneros, etnias, raças e classes não se adequaram. Não porque não quiseram ou se negaram, mas porque não foram considerados adequados à universalidade dos conceitos eurocêntricos. Desde aí, foi necessário adequar-se para existir. Isto ou o assassinato. O assassinato ou o genocídio. Se atentarmos a isso é impossível não questionar para onde foi a civilidade, a civilização? Onde foi parar o humanismo e a humanidade, o contrato social, o esclarecimento, a liberdade e todos os supostos fundamentos do cânone ético, político e filosófico europeu?

Diante dessas questões e para compreendermos as Filosofias Emergentes utilizamo-nos da metáfora do elemento submerso. Para existir foi necessário resistir. Resistência em meio à submersão. O elemento submerso que resiste oportuniza uma forma de existência histórica. Existir e habitar o mundo para construir a História, ainda que essa existência desumanize, inferiorize, descaracterize. O submerso é então classificado como subversor: a face destruída do sujeito inadequado, do indivíduo oprimido, do grupo social perseguido, da etnia desumanizada, da raça inferiorizada, do gênero violentado e da classe subalternizada. Dia a dia, pouco a pouco, enfrentando a incerteza flutuante da lentidão histórica, o elemento submerso retorna vivo à superfície. Profundidade e superficialidade se confundem na complexidade desse fenômeno de aparição: submersão e resistência, transgressão e existência histórica.

É por isso que as Filosofias Emergentes não são uma invenção teórica no sentido de um apriorismo abstrato pensado no conforto dos privilégios históricos da branquitude eurocêntrica, patriarcal e capitalista. Tratar-se-ia de uma incongruência: não se pode reivindicar ao cânone que contemporizou a barbárie o reconhecimento de epistemologias e organizações sociais antes menosprezadas, atacadas e extirpadas porque não-humanas. As Filosofias Emergentes são aquelas que se fizeram ouvir historicamente em luta pelo direito a existir – mesmo submersas –, pelo direito a ter direitos. Trata-se menos de uma perspectiva teórica e abstrata acerca das possibilidades da filosofia ao entendimento do mundo e mais do entendimento do mundo corporificado pela filosofia que com isso emerge: uma filosofia encarnada, vivida, contextualizada.

Para nós, cada um dos manuscritos que vocês encontrarão aqui refletem, de um modo ou de outro, aquilo que se pode ver entre a superfície e a profundidade da submersão. Sobretudo, são textos que apresentam questões e reflexões necessárias aos nossos dias nesse país que ainda flerta com o autoritarismo. Na esperança por dias melhores e pelo fim das submersões, agradecemos a equipe editorial, avaliadoras e avaliadores *ad hoc*, autoras e autores que contribuíram e tornaram possível a publicação desta edição. Que a leitura seja agradável, provocadora, formativa, profícua, crítica e produtiva. Seguimos: sem medo de ser feliz.

# SEÇÃO I

# ARTIGOS

# A FORMA E O VALOR DO INIMIGO: UMA CRÍTICA À JAKOBS PELAS PERSPECTIVIAS DE SCHMITT E PACHUKANIS

*Felipe Gomes Mano<sup>1</sup>*

## Resumo

A escolha do presente tema tem como finalidade a análise da Teoria do Direito Penal do Inimigo, de autoria de Gunther Jakobs, desdobramento da corrente juspositivista do Direito, considerando as suas bases teóricas, momento histórico de concepção e objetivos. Com isso, é realizado seu exame crítico, tendo como aportes as teorias jurídicas de Pachukanis e Carl Schmitt. O primeiro, de orientação marxista, aponta ser o Direito uma superestrutura social erigida sobre a infraestrutura do modo de produção capitalista e cunhada sob suas formas atômicas: valor e mercadoria. O segundo, por sua vez, desenvolvendo uma vertente não-juspositiva, enxerga o verdadeiro espírito do Direito na exceção, manifestado pelo poder decisionista do Soberano ou daquele que o detenha no momento adequado. Diante da combinação dessas perspectivas, mostra-se que a figura do inimigo normativamente definido, como concebido por Jakobs, é algo inalcançável, tendo em vista a não possibilidade de esvaziamento do campo jurídico, considerando-o, como leciona Kelsen, uma ciência pura. Para a confecção do trabalho foi utilizada como base metodológica a análise bibliográfica das obras dos autores indicados, de modo a compreender as bases sobre as quais seus pensamentos foram construídos, bem como as suas contradições internas (em especial na teoria ora criticada).

**Palavras-chave:** Positivismo. Direito Penal do Inimigo. Pachukanis. Carl Schmitt. Capitalismo.

<sup>1</sup> Advogado graduado pela Faculdade de Direito de Franca (FDF). Presidente da Comissão de Criminologia e Vitimologia da 80ª Subseção da OAB/SP. Aluno especial no Programa de Pós-Graduação em Economia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro associado do IBCCRIM (Instituto Brasileiro de Ciências Criminais). Membro associado da SEP (Sociedade Brasileira de Economia Política). e-mail: felipegmanoadv@gmail.com

**Abstract**

The choice of this theme aims at the analysis of the Theory of Criminal Law of the Enemy, authored by Gunther Jakobs, unfolding the juspositivist current of law, considering its theoretical bases, historical moment of conception and objectives. With this, its critical examination is carried out, having as contributions the legal theories of Pachukanis and Carl Schmitt. The first, of Marxist orientation, points out that the Law is a social superstructure erected on the infrastructure of the capitalist mode of production and coined in its atomic forms: value and merchandise. The second, in turn, developing a non-juspositive aspect, sees the true spirit of law in the exception, manifested by the decisionist power of the Sovereign or the one that detains him at the appropriate time. Given the combination of these perspectives, it is shown that the figure of the normatively defined enemy, as conceived by Jakobs, is something unattainable, in view of the non-possibility of emptying the legal field, considering it, as Kelsen teaches, a pure science. For the preparation of the work, the bibliographic analysis of the works of the authors indicated was used as a methodological basis, in order to understand the bases on which their thoughts were constructed, as well as their internal contradictions (especially in the theory criticized here).

**Key-words:** Positivism. Enemy's Criminal Law. Pachukanis. Carl Schmitt. Capitalism.

## **Introdução**

A onda positivista iniciada no século XVIII, construída à imagem dos movimentos liberais que explodiam nesse período histórico, consolidou-se no ocidente, influenciando fortemente as formas de leitura do mundo natural e da sociedade. Os procedimentos científicos foram bastante afetados por essa nova perspectiva, que pretendia realizar uma cisão entre o campo das ciências com elementos de ordem metafísica ou religiosa.

O Direito não ficou de fora desta nova sistemática, havendo inúmeros autores que passaram a pensá-lo implementando métodos científicos atuais. Na obra de Hans Kelsen é percebido o ímpeto de se criar uma ciência jurídica totalmente desvinculada de fatores externos ao próprio Direito, fundando-o na norma como a sua forma atomizada<sup>2</sup>. Essa visão pura do Direito tornou-se dominante nos ordenamentos jurídicos do Ocidente, influenciando toda uma gama de pensadores.

Gunther Jakobs foi um dos estudiosos que se debruçou sobre as colaborações do pensamento positivo de Kelsen para desenvolver as suas próprias perspectivas. Influenciado pela obra do sociólogo Niklas Luhmann, Jakobs construiu a sua vertente funcionalista do Direito, observando-o sob o prisma da Teoria dos Sistemas. Diante

<sup>2</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. – 4. ed. – São Paulo: Atlas, 2014. p. 340-341.

do movimento do século XX e das novas demandas por segurança que insurgiam, Jakobs desenvolveu a sua Teoria do Direito Penal do Inimigo, a qual configura a evolução de seu funcionalismo sistêmico, adaptado ao novo mundo globalizado, no qual novas modalidades de criminalidade se apresentam com maior frequência, não havendo mais capacidade de sua contenção pelos sistemas jurídicos usuais.

Em sua obra, Jakobs tenta esculpir o inimigo sem lhe dar uma face específica, utilizando-se apenas critérios normativos, alheios a quaisquer princípios que extrapolam as vias da ciência jurídica.

No presente trabalho, pretende-se analisar a Teoria do Direito Penal do Inimigo sob as perspectivas das obras de Evguéni B. Pachukanis e Carl Schmitt, de modo a estabelecer uma reflexão acerca da forma como o inimigo é eleito, individualizado; se há neutralidade neste processo ou existem raízes mais profundas neste processo, tanto na forma como o Direito se estrutura e apresenta, quando nas bases da própria decisão, capazes de orientar a construção e da imagem do inimigo e como se dará o seu combate.

Dessa forma, o cerne da pesquisa é justamente analisar se o processo de escolha do inimigo é previamente orientado, no sentido de já haver condicionamentos prévios à sua figura.

## O positivismo enquanto corrente sociológica

Durante os séculos XVIII e XIX o mundo ocidental presenciou grandes revoluções que resultaram em significativas mudanças na estruturação social. Dessas revoluções advieram o estabelecimento e superação de crises institucionais, bem como inovações quanto ao pensamento científico.

A ascensão da classe burguesa e a fixação do modo de produção capitalista causaram grande impacto na forma como a sociedade passou a se apresentar. O desenvolvimento tecnológico levou às Revoluções Industriais, as quais reconfiguraram a disposição populacional com um intenso fluxo migratório do campo para os centros urbanos. As grandes cidades da época não estavam preparadas para uma rápida inversão da densidade demográfica, tornando-se campo fértil para o incremento da desigualdade social. As fábricas não supriam a demanda por vagas de emprego, o déficit habitacional enorme e a infraestrutura urbana não era capaz de atender às outras necessidades básicas das pessoas, que chegavam em número cada vez maior. Condições deletérias traziam doenças que se espalhavam entre a população, ao mesmo passo em que criminalidade e violência aumentavam exponencialmente. A miséria atingia inclusive aqueles sortudos que conseguiam encontrarem um emprego, tendo em vista que o exército proletário de reserva, em um cenário de ausência de leis trabalhistas, pressionava os salários e qualidade do trabalho para baixo<sup>3</sup>.

3 LONDON, Jack. *O povo do abismo: fome e miséria no coração do império britânico: uma reportagem do início do século XX/* Jack London; introdução e revisão da tradução Maria

Esse contexto de ausência das condições mínimas de vida, instabilidades e incertezas políticas refletiu no desenvolvimento dos pensamentos técnicos e científicos manifestados pelos intelectuais da época, os quais apresentavam enorme confusão diante da gama de eventos que aconteciam em um período tão curto de tempo.

Com o intuito de superar as reiteradas crises, Augusto Comte (1798-1857) idealizou o pensamento positivista, prezando pela secularização e superação da metafísica, com o objetivo de atingir a ordem e a disciplina que haviam sido perdidas. Para explicar a necessidade do pensamento positivo, o filósofo elaborou a *Lei dos Três Estados*, na qual descreve as etapas pelas quais o ser humano passou durante o desenvolvimento da humanidade. O *Estado teológico*, primeiro deles, é o momento histórico no qual o ser humano creditava a deuses e ao sobrenatural a ocorrência dos fenômenos naturais. O segundo deles, o *Estado metafísico*, é o momento em que as respostas eram supostamente alcançadas por concepções abstratas, após o exercício de raciocínios lógicos baseados na racionalidade. No terceiro estágio, o *Estado positivo*, a resolução das causas da natureza se encontrava nela mesma, fortalecendo-se a ideia de que a ciência seria a responsável para se atingir tal finalidade.

Dessa forma, no lugar de concentrar as atenções nos motivos ou propósitos das coisas, o pensamento passou a ser focado no processo, ou seja, no procedimento pelo qual se passaria para se chegar a uma conclusão. Nesse momento ganha força o método científico, baseado na experimentação empírica. Com isso, houve o afastamento de qualquer teologismo ou abstracionismo do pensamento científico, sobrepondo-se o método e o tecnicismo à essas questões. Portanto, para a doutrina positivista, a adoção desse *modus operandi* garantiria a estabilidade e ordem, proporcionando assim o desenvolvimento da sociedade.

## A positivação do Direito

A onda de secularização e afastamento da metafísica também se expandiu para o campo jurídico, em um novo modo de pensar o Direito focado na forma e na técnica em detrimento de seu conteúdo.

Para o positivismo, o Direito é o ente responsável por conferir ordem à sociedade, possuindo nas normas o seu elemento mais intríngue, a sua menor representação<sup>4</sup>. Ou seja, o direito positivo é nada mais do que aquele direito normatizado, posto e imposto pelo Estado como ordem a ser obedecida pelo povo.

O positivismo jurídico se diferencia da corrente que disputava a soberania sobre o Direito à época, o jusnaturalismo. Tal divisão surge já na antiguidade, quando os gregos, apesar de não utilizarem a expressão “positivo”, já concebiam o ideal de um Direito posto e imposto

Sílvia Betti; tradução Hélio Guimarães, Flávio Moura. – São Paulo: Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2020. p. 311-323.

<sup>4</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. – 4. ed. – São Paulo: Atlas, 2014. p. 313-314.

objetivamente, separado do jusnaturalismo. Dessa forma, percebe-se que a concepção de um Direito positivado já existia antes mesmo da criação do positivismo sociológico de Comte, em que pese, após seu surgimento, o positivismo jurídico tenha se aperfeiçoado.

No pensamento clássico já havia a contraposição das convicções acerca do binômio jusnaturalismo/juspositivismo. Segundo Norberto Bobbio:

toda a tradição do pensamento jurídico ocidental é dominada pela distinção entre ‘direito positivo’ e ‘direito natural’, distinção que, quanto ao conteúdo conceitual, já se encontra no pensamento grego e latino; o uso da expressão ‘direito positivo’ é, entretanto, relativamente recente, de vez que se encontra apenas nos textos latinos medievais<sup>5</sup>.

Esse é, portanto, o giro interpretativo trazido pelo positivismo jurídico. Em seu livro *Ética a Nicômaco*, Aristóteles já aborda a relação entre coisas de origem natural e convencional, sendo essas as que nascem de acordos entre os homens, ou seja, de acordos que sejam realizados entre os membros de um determinado grupo, enquanto aquelas são inerentes à própria condição humana, à sua natureza como ser<sup>6</sup>.

Levando essa discussão para o campo do Direito, verifica-se que o direito natural é aquele ligado à própria humanidade, lastreado em concepções abstratas, associadas a questões morais ou racionais, podendo ser aplicado da mesma forma em qualquer lugar, sendo inerente a própria condição humana. O direito convencional (positivo), por sua vez, apresenta-se como um ajustamento entre os integrantes de um determinado grupo, ou imposto pelo soberano como ordenamento que adequado aos interesses daquela comunidade<sup>7</sup>.

O processo de positivação levou ao afastamento de questões consideradas externas ou influenciadas pelo âmbito moral do campo jurídico, resultando em uma espécie de “neutralização” do Direito. Assim, no positivismo não há preocupação com o conteúdo das normas ou os resultados de sua aplicação, como a noção de justiça por trás de uma decisão, mas unicamente com a sua forma, como a norma será criada e aplicada<sup>8</sup>.

O critério de validade considerado para a norma jurídica é unicamente formal, ou seja, será válida aquela norma que parte de uma autoridade ou órgão estatal competente, seguindo os procedimentos e ritos previstos para tal e que sejam compatíveis com o ordenamento

5 BOBBIO, Norberto, **O Positivismo Jurídico – Lições de Filosofia do Direito**, compilação de Nello Morra e tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995. p. 15.

6 ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**/ Aristóteles; tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza. – São Paulo: Martin Claret, 2015.

7 BOBBIO, Norberto, **O Positivismo Jurídico...** Op. cit. p. 15.

8 AUSTIN, John. **The Providence of Jurisprudence Determined**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 157.

jurídico hierarquicamente superior. Dessa forma, como afirma Hart, a preocupação do pensamento positivo não reside no que o direito efetivamente é, mas sim no que deve ser<sup>9</sup>. Retira-se da interpretação legal as relações de causalidade, onde há um efetivo determinismo entre antecedente e consequente, trazendo para a discussão jurídica as questões de imputação, onde os limites traçados pela norma definem como as condutas humanas devem se dar, afastando as possibilidades de os aplicadores do direito realizarem operações subjetivas ligadas a qualquer ordem moral para a aplicação da lei<sup>10</sup>. Assim, ao aplicar a norma, o jurista o faz unicamente com base em sua forma, e não em sua substância.

Portanto, o positivismo jurídico consiste na tentativa de separação de questões morais da operação do direito, prezando-se pela forma legislativa e a técnica envolta em sua aplicação. Com isso busca-se retirar qualquer juízo vinculado a conceitos subjetivos da operacionalização do Direito. Relacionado à onda positivista sociológica, esse pensamento visou a transformação do Direito em uma ciência pura, com a sua própria lógica dogmática e metodológica, o que proporciona um maior tecnicismo e torna mais precisa a aplicação da norma jurídica.

### **Kelsen e a teoria pura do Direito**

O Século XX foi repleto de eventos históricos que movimentaram a cena política mundial, contribuindo para consideráveis mudanças no panorama social, principalmente no que tange à busca por poder. Os diversos ramos de relação da sociedade foram afetados por movimentos ideológicos, sendo o Direito um dos alvos dessas influências, tendo em vista a sua possível utilização como instrumento dominação.

Diante de todo o contexto social, histórico e cultural que se instaurava, e inspirado pelo cientificismo da época, Kelsen objetivou a criação de uma ciência do Direito, livre de quaisquer ingerências de ordem ideológica, política ou moral, priorizando-se a sua forma em detrimento do conteúdo, assim como o estabelecimento de uma metodologia própria para sua aplicação. Dessa forma, tentava estabelecer um Direito que fosse extemporâneo, não servindo especificamente aos anseios de determinados grupos sociais. Um Direito puro<sup>11</sup>.

Para tanto, Kelsen reduziu o Direito a uma figura que considerava o átomo de todo o sistema jurídico, a norma. Todo o Direito estaria sustentado sobre os pilares da norma jurídica. Influenciado pelo pensamento kantiano, Kelsen distingua a realidade entre o *ser* e o *dever ser*, no primeiro grupo figurando as ciências naturais, que definem como as coisas efetivamente são, enquanto o segundo grupo,

<sup>9</sup> HART, H. L. A. *Positivism and the Separation of Law and Morals*. Harvard Law Review, vol. 71, 1958. p. 593-629.

<sup>10</sup> BOBBIO, Norberto, *O Positivismo Jurídico...* Op. cit. p. 131-134.

<sup>11</sup> SANTOS, Jarbas Luiz dos. *Princípio da proporcionalidade: concepção grega de justiça como fundamento filosófico*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2004. p. 63.

no qual está inserido o Direito, figuram as ciências que estabelecem como as coisas devem acontecer. A lei da gravidade é um exemplo de regra constante no primeiro grupo, determinando como a realidade é (a força gravitacional atrai tudo para si), enquanto nas ciências da segunda classe encontra-se a norma, a qual estabelece como deve se dar o comportamento de um indivíduo, ou seja, cria expectativas de como será a conduta humana em sociedade.

Porém, Kelsen entendia que a separação total do Direito de qualquer influência era algo impossível de se realizar, e dessa forma acabou elaborando duas figuras explicativas que se operam em momentos diversos no campo jurídico: a jurisprudência normativa e a jurisprudência sociológica.

A jurisprudência normativa consiste na validação do Direito através da análise e conhecimento da norma jurídica, entendida como o único objeto de estudo do jurista. A jurisprudência sociológica, por sua vez, trata da relação de intercâmbio entre o pensamento jurídico e os demais ramos da ciência, como a sociologia, a política, a psicologia, dentre outros, os quais fogem ao estudo único da norma, sempre demandando um exame multidisciplinar<sup>12</sup>. Dessa forma, Kelsen realizou uma cisão entre o que acreditava ser a real ciência jurídica e as questões de valoração do Direito, como a moral, a qual acreditava não fazer parte do campo das questões jurídicas.

Esse corte epistemológico entre jurídico e “não-jurídico” fez com que os estudos do Direito se limitassem à jurisprudência normativa. Para Kelsen, conceitos abstratos ligados ao moralismo, a exemplo das noções de Justiça, existiam apenas no momento de elaboração da norma, ou seja, seria apenas durante o processo legislativo que inquições dessa natureza estariam presentes. Depois do processo de criação da norma, sua validação e aplicação estariam completamente afastadas de quaisquer procedimentos axiológicos. Segundo Kelsen, elementos dessa natureza não seriam capazes de conferir legitimidade ao Direito, o que ocorreria apenas por meio do respeito às formalidades inerentes ao juspositivismo<sup>13</sup>.

Ao abandonar o sobrenatural e o metafísico, Kelsen edificou a sua teoria do Direito consolidando o entendimento de que este seria apenas uma estrutura normativa. A norma jurídica, portanto, não se preocupa com fatores externos, podendo abranger qualquer tipo de conteúdo, estando a sua validação em seu poder de coerção, que nada mais é que o dever de todos os indivíduos submetidos ao seu campo de abrangência de a obedecerem, mesmo que sejam consideradas impróprias ou injustas. Nesse sentido, a justiça, para Kelsen, residia na devida aplicação da norma ao caso concreto, na subsunção de uma conduta à norma e a consequente imputação dos imperativos legais.

Assim, nesta linha, há um comportamento justo quando este se encaixe no determinado pela norma, e da mesma forma, há uma

<sup>12</sup> MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. – 4. ed. – São Paulo: Atlas, 2014. p. 343-344.

<sup>13</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 75.

aplicação justa desta norma quando a conduta a que for imputada se inserir adequadamente em suas delimitações. Portanto, o ideário de justiça recai somente sobre a conduta humana, que seja adequada ou não (momento em que se realiza a imputação) à norma. À norma não se destina a valoração sobre a justiça.

Questões axiológicas devem incidir somente sobre os fatos que dão origem às normas e, a partir do momento que estas são criadas e passam a fazer parte do mundo jurídico, nenhum juízo de valor deverá ser realizado sobre si ou sua aplicação<sup>14</sup>. Desse modo, caberá aos olhos do jurista somente uma análise sobre os aspectos formais da norma, sobre o modo como esta será aplicada, se é possível realizar a sua imputação sobre o caso concreto que será observado, considerando apenas elementos como a hierarquia das normas e a sua eficácia<sup>15</sup>.

Conforme a teoria pura do Direito, o ordenamento jurídico não ficaria sujeito a variações morais, éticas e culturais de uma sociedade, que afetariam somente os fatos e valores sociais, mas não as normas sob as quais os indivíduos deveriam adequar as suas condutas. As normas, para Kelsen, deveriam sofrer influências apenas de outras hierarquicamente superiores. O jurista criou um modelo representativo pelo qual indicava a hierarquia existente entre as normas. Na pirâmide de Kelsen encontra-se no topo a constituição, passando, a medida em que se desce pela estrutura, as leis infraconstitucionais, as quais definem os ditames de uma sentença e, no quarto e mais baixo nível, os atos executórios, que se dão pelo ordenamento presente na sentença<sup>16</sup>.

Porém, mesmo diante de toda a objetividade juspositiva, Kelsen acaba caindo em um argumento de certa forma hegeliano. Ao tentar justificar os parâmetros pelos quais a constituição (norma superior da hierarquia) deveria se delinear, qual a sua base de validade, estabelece aquilo que chamou de *norma fundamental*, que seria o fundamento basilar do Direito e do qual se originava qualquer legislação positivada<sup>17</sup>. Ocorre que esta base se encontra justamente no mundo metafísico que tentou afastar, possuindo origem na razão humana, em uma espécie de imperativo categórico que levaria ao consenso acerca das normas constitucionais.

A teoria pura do Direito de Kelsen é uma caricatura de sua época, na qual se buscava aprimorar, por meio de bases científicas, a aplicação técnica nas mais diversas áreas do saber. Ao transformar o Direito em ciência e o reduzir unicamente ao estudo da norma, Kelsen tentou separá-lo de todas as influências externas que o obscureciam e o tornavam ferramenta de manipulação política e ideológica, bem como fonte de grande complexidade social.

<sup>14</sup> NADER, Paulo. *Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Forense, 1996. p. 207.

<sup>15</sup> NADER, Paulo. *Filosofia do Direito...* Op. cit. p. 198.

<sup>16</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. – 4. ed. – São Paulo: Atlas, 2014. p. 350-351.

<sup>17</sup> NADER, Paulo. *Filosofia do Direito...* Op. cit. p. 198.

## **Luhmann e Kelsen, uma complementação explicativa**

Niklas Luhmann foi um sociólogo alemão até certo ponto contemporâneo à Kelsen. Teve como sua grande contribuição a teoria dos sistemas sociais, a qual permite compreender com maior excelência a teoria pura do Direito kelseniana e a sua influência na obra de Gunther Jakobs, ademais porque Luhmann também impactou em seu desenvolvimento acadêmico.

Luhmann buscou desenvolver uma grande teoria da sociedade, a qual teria caráter multidisciplinar em sua base de construção. Para o autor, a sociedade nada mais é do que um grande macrossistema composto por diversos subsistemas, grupo do qual o Direito faz parte, e que se influenciam mutuamente por meio de contínua comunicação<sup>18</sup>. Nesse ponto, emprestando conceitos do campo das ciências biológicas, Luhmann passa a enxergar a sociedade como um organismo que sofre processos de mutação causados pelo constante diálogo com elementos externos e consequente modificação de componentes internos. Assim, o emaranhado de interações entre os subsistemas sociais provoca as mudanças que se externam na evolução social.

A comunicação entre os subsistemas é o ponto chave para a constância do processo de retroalimentação do grande sistema social. Pela visão luhmanniana, comprehende-se os sistemas sociais como fins em si mesmos, visto que operam em constante comunicação, transmitindo e recebendo informações, para que assim possam repetir esse mesmo processo. Portanto, tem-se que os sistemas sociais funcionam em constante troca informativa, o que gera uma gama de dados a serem processados, causando enorme complexidade dentro desses sistemas.

Os sistemas sociais, a exemplo do Direito, se caracterizam por serem cognitivamente abertos e operacionalmente fechados, o que quer dizer que estão sempre abertos para o recebimento e envio de informações (comunicação), mas que, para funcionar, precisam organizar todas as referências que já possuíam e que adquiriram em um padrão próprio<sup>19</sup>. A esse processo de autorreferenciação dá-se o nome de *autopoesis* (do grego “*auto*”, que significa “próprio”, e “*poiesis*”, que significa “criação”).

Os sistemas *autopoieticos*, norteados por um princípio organizador, buscam manter suas estruturas operacionais e ordem interna organizando todas informações que recebem constantemente das interações que realizam com os demais sistemas, as traduzindo em uma linguagem particular<sup>20</sup>. Novamente tomando o Direito como exemplo, o processo autopoietico realizado por esse sistema tem como fim realizar a conversão de toda a comunicação realizada em normas. Ou seja, o Direito é um sistema que se comunica pela linguagem normatizada.

<sup>18</sup> CACICEDO, Patrick; **Pena e Funcionalismo: Uma análise crítica da prevenção geral positiva;** 1. ed.; Rio de Janeiro: Revan, 2017, p. 101.

<sup>19</sup> Idem. p. 102-103.

<sup>20</sup> Idem. p. 104-105.

Recapitulando, os sistemas sociais são *autopoiéticos* por natureza. Ao se abrirem cognitivamente, possibilitam o envio e recebimento de informações, o que proporciona o encontro de novos referenciais, mas também aumenta a complexidade interna do sistema. Para que essa complexidade seja reduzida, o processo de *autopoiesis* é realizado, onde todos os dados utilizados são convertidos em uma linguagem própria do sistema, preservando as suas estruturas e gerando uma nova complexidade, que será transmitida para outros sistemas por meio da comunicação.

Nesse ponto encontramos a complementação proveniente do encontro entre a teoria pura do Direito de Kelsen e a teoria dos sistemas luhmanniana. Kelsen desenvolveu um Direito que no momento de sua aplicação não sofre qualquer influência de elementos externos à sua seara, utilizando apenas estruturas de natureza jurídica. Luhmann, por sua vez, se valendo dos conceitos de sistemas e comunicação, observou o Direito como o sistema social responsável por manter a ordem dentro da sociedade<sup>21</sup>, o que faz comunicando-se por uma linguagem própria, estritamente jurídica, a norma, que visa transmitir um sentido natural de sua identidade, como o binômio lícito/ilícito<sup>22</sup>.

A comunicação do Direito com os demais sistemas sociais leva à sua opacidade e difícil operacionalidade, visto a alta complexidade que se fixa. O processo legislativo pode ser colocado neste momento da comunicação, já que vemos inúmeras vezes o legislador buscar a complementação do conhecimento para a criação da norma em outras áreas do saber, e até mesmo em orientações de matizes políticas e até mesmo morais (recordando, conforme Kelsen, é nesse ponto em que deve residir a preocupação em que a norma seja justa), o que eleva a complexidade do sistema. Após o processo de *autopoiesis* do sistema jurídico, o conhecimento adquirido é reorganizado de modo a se expressar na forma de norma.

A norma é considerada por Kelsen como o átomo do Direito, a maneira como a vontade do legislador (e teoricamente, num sistema de democracia representativa, a vontade do povo) se manifesta pela aplicação técnica desta estrutura jurídica pelo juiz. Desse modo, ao decidir uma demanda, o magistrado estaria diante de um direito puro, já limpo pelo processo de organização estrutural do sistema, representado pela norma. O juiz, então, precisará apenas prezar pela forma normativa, o que se dará pela operação realizada sem qualquer juízo de valor ou utilização de outros ramos do saber para fundamentar a sua decisão. O seu julgamento será balizado na orientação definida pela norma, ou seja, estará de acordo com o “*dever ser*” estipulado pela lei, não se destinando ao juiz entender se esta será justa ou não.

Portanto, na relação Kelsen-Luhmann o processo legislativo está inserido no momento em que o sistema jurídico realiza a sua

<sup>21</sup> DA SILVA, Artur Stamford. **Niklas Luhmann: 20 anos do societate da sociedade. O lugar do ao mesmo tempo na teoria do direito.** Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, v. 10, n. 1, p. 27-40, 2018.

<sup>22</sup> CACICEDO, Patrick; **Pena e Funcionalismo...** Op. cit. p. 109.

comunicação com os demais sistemas sociais, enquanto a sua aplicação, o momento operativo, ocorrerá após a *autopoiesis* do sistema, quando o Direito já estiver “purificado”. Essa compreensão conferiu grandes aportes para o pensamento teórico-filosófico de Gunther Jakobs.

### **Expectativas e comunicação normativa: o funcionalismo sistêmico de Jakobs**

Jakobs, assim como Luhmann e Kelsen, colo o Direito como ente responsável pela garantia de estabilidade social, orientando o comportamento dos indivíduos conforme os objetivos traçados para aquela sociedade. Combinando as teses da teoria pura do Direito e da teoria dos sistemas sociais, Jakobs concebeu a sua perspectiva funcional-sistêmica acerca do Direito. Sob este parâmetro, a função do sistema jurídico é a de garantia da ordem social, realizada a partir da comunicação com os demais subsistemas sob os seus próprios referenciais, unicamente jurídicos<sup>23</sup>.

Ao estabelecer através das normas as condutas que sejam socialmente aceitáveis, o Direito arquiteta padrões comportamentais que serão repetidos pelos indivíduos. Por exemplo, pela letra do artigo 121, do Código Penal, há implicitamente presente o mandamento negativo “*não matar*”, o qual orienta o comportamento das pessoas no sentido de não tirar a vida de outrem. A existência de tais imperativos, corroborada pelo seu constante cumprimento, faz nascer na sociedade as expectativas de que a norma e suas orientações serão cumpridas<sup>24</sup>. Ainda de acordo com o exemplo levantado, é a expectativa de que quando saímos na rua ninguém tente nos matar, a crença de que a norma será cumprida.

Dessa forma, Jakobs propõe que a função da norma nada mais é que garantir a *autopoiesis* do sistema jurídico, o que se dá pela manutenção das expectativas que elas mesmas criam. Ou seja, a finalidade do Direito é zelar pela validade da norma<sup>25</sup>. A norma é o bem jurídico-penal, e é ela quem deve ser protegida em primeira instância pelo Direito, sendo os bens jurídicos por ela tutelados meros elementos resguardados mediamente<sup>26</sup>.

O cometimento de um crime consiste na quebra da norma penal. Em uma sociedade que opera de forma adequada, espera-se que os indivíduos acreditem no sistema normativo, e consequentemente o respeitem. Sendo assim, a violação à norma nada mais é que a negação de sua validade pelo agente infrator. Invocando a comunicação

23 KELSEN, Hans; *Teoria pura do direito...* p. 06.

24 DINIZ, Eduardo Saad; *Inimigo e pessoa no direito penal*; São Paulo: LiberArs, 2012, p. 63.

25 Idem. p. 62-63.

26 GUERRERO, Ramiro Anzit; *A base ideológica do Direito Penal do inimigo (Gunter Jakobs): sociedade de risco e seus efeitos no Estado Democrático de Direito*; Revista Esmat, Palmas; Ano 5, nº 5, p. 191-217 – jan/jun 2013, p. 205.

característica dos sistemas sociais, tem-se que o fato delituoso informa à sociedade que a norma violada perdeu sua validade, causando a desestabilização de uma ou algumas estruturas do sistema jurídico.

Nesse sentido, a operação do Direito Penal por meio da aplicação da norma ao agente infrator se trata de uma reação contrafática que se propõe a comunicar à sociedade que a norma outrora violada ainda é válida, reafirmando seu poder de coerção e capacidade sancionadora, o que proporciona a manutenção das expectativas normativas nos demais indivíduos<sup>27</sup>.

A proteção dos bens jurídicos advém dessa operação, visto que uma vez que a norma atua no sentido de reafirmar a sua vigência, as pessoas irão manter o comportamento conforme o ordenamento jurídico, continuando com suas expectativas sobre o comportamento alheio, o qual sempre se esperará estar de acordo com aquilo que seja determinado legalmente. Portanto, a reação contrafática do Direito com relação à conduta ilícita realiza uma comunicação simbólica do sentido da norma aos indivíduos que façam parte daquela sociedade<sup>28</sup>. O objetivo desse procedimento é demonstrar que, apesar de infringida, a norma penal ainda possui validade e está pronta para ser aplicada aos casos concretos. A isso dá-se o nome de prevenção geral positiva<sup>29</sup>.

No desenrolar de relações sociais, estabelece-se aquilo que se chama de dupla contingência, representada pela criação de expectativas sobre as expectativas. Os personagens sociais não possuem expectativas somente no sentido de que seus pares ajam conforme as leis, mas também acreditam que estes possuem expectativas sobre seus próprios comportamentos. Dessa forma, recaem sobre as pessoas um duplo grau de expectativas, um primeiro sobre seu comportamento, e um segundo nível que atinge as suas expectativas (uma espécie de expectativa recíproca)<sup>30</sup>.

O ponto para compreender o funcionalismo sistêmico de Jakobs é que ele estabelece o Direito como sistema destinado a buscar a ordem social pela criação e manutenção de expectativas, o que ocorre pela conservação da validade da norma. A quebra da norma é a quebra de uma expectativa, que consequentemente insere a sociedade em um estado de colapso, retratado pela desestabilização das relações interindividuais e aumento da complexidade<sup>31</sup>. O Direito é responsável pela *autopoiesis* do sistema social, o reorganizando e diminuindo sua complexidade.

Ocorre que para sua correta operação, a teoria funcional-sistêmica de Jakobs estabelece como pressuposto que o duplo grau de expectativas possa ser recuperado pela aplicação contrafática da norma. Assim, se a ocorrência de um crime afeta um dos níveis de expectativas, a imposição

27 DINIZ, Eduardo Saad; **Inimigo e pessoa...** Op. cit., p. 64.

28 Idem. p. 70-71.

29 CACICEDO, Patrick; **Pena e Funcionalismo...**, Op. cit., p. 73.

30 Idem. p. 110.

31 DINIZ, Eduardo Saad; **Inimigo e pessoa...** Op. cit., p. 73-74.

coercitiva da norma tende a recuperar este duplo grau pela comunicação da validade normativa, retomando a estabilidade social. Porém, e se diante do comportamento de um indivíduo ou grupo ocorrer a perda de ambos os níveis de expectativas, de modo a não existir mais qualquer possibilidade de perspectiva sobre sua conduta, principalmente sobre condutas em conformidade com imperativos legais? Seria possível recuperar qualquer das expectativas nesse tipo de situação?

O novo contexto mundial que se desenhou no final do século XX trouxe estes e vários outros questionamentos envolvendo segurança e estabilidade social, bem como quais rumos as relações humanas poderiam tomar, fazendo com que Jakobs levasse sua teoria do Direito às últimas consequências.

### **A nova ordem mundial e segurança**

O século XX foi marcado pela ocorrência de várias guerras e revoluções, as quais modificaram o modo com que as interações humanas aconteciam, bem como alteraram o contexto global. O mundo experimentou o avanço do processo de globalização, as novas tecnologias modificaram consideravelmente as noções de tempo e espaço, diminuindo as distâncias físicas e acelerando as interações, proporcionando grandes mudanças nas estruturas sociais<sup>32</sup>. Da mesma forma, o trabalho do homem passou a ser facilitado e até mesmo substituído pela mecanização das fábricas. O maior intercâmbio entre diferentes povos estabeleceu níveis jamais vistos de intercâmbios de informações e culturas<sup>33</sup>. As bases sólidas do Estado Moderno foram abaladas, assim como as identidades firmadas e enraizadas por anos já não mais possuíam a mesma representação.

Agravando esse cenário de incertezas nos mais diversos setores da vida cotidiana, acontecia também com grande intensidade uma corrida hegemônica, reflexo do conflito mundial que se encerrara em 1945, a Guerra Fria. A disputa entre Estados Unidos e União Soviética pelo controle e influência sobre o maior número de territórios possíveis, sob uma constante ameaça mútua de ataques bélicos, fazia pairar na população mundial um constante sentimento de medo, o temor de que os eventos que se deram no fim da Segunda Guerra Mundial, como os bombardeios que recaíram sobre as cidades de Wurzburg<sup>34</sup>,

32 Ver: GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*/ Anthony Giddens: tradução Álvaro Cabral. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 129-136.

33 BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Tradução, Carlos Alberto Medeiros; Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 127.

34 O bombardeio de Wurzburg foi um ataque realizado no dia 16 de março de 1945 pela Real Força Aérea britânica (REF, pela sigla em inglês), entre 21h20 e 21h37. Mesmo em tão pouco tempo 225 Lancasters e 11 Mosquitos bombardearam a cidade com 289 toneladas de explosivos e 573 toneladas de bombas incendiárias. A cidade que contava com 107 mil habitantes perdeu cerca de 5 mil pessoas durante o bombardeio, além de ter 21 mil moradias destruídas. Tamanha foi a destruição que somente cerca de 6 mil habitantes puderam continuar residindo na cidade após o ataque. Nessa data a Alemanha já se encontrava rendida perante os Aliados e, corroborado a

na Alemanha, e Hiroshima e Nagasaki, no Japão, pudessem se repetir em maior escala.

No ano de 1989, com a queda do Muro de Berlim, deu-se o fim da Paz Armada entre estadunidenses e soviéticos. O fim do bloco soviético simbolizou o início de uma nova ordem mundial, na qual o sistema capitalista se postaria como hegemônico, sem rivais, sob a liderança dos Estados Unidos<sup>35</sup>. Embora a União Soviética não existisse mais, os rastros deixados pela disputa entre comunismo e capitalismo permaneceram, e inúmeros conflitos dela decorrentes perduraram por anos por todo o mundo. Os reflexos desse contexto político e social foram profundos na população, a qual passou a se questionar sobre os rumos que seriam tomados a partir de então. A desestabilização das estruturas da sociedade fazia com que as pessoas se sentissem inseguras, temendo todo e qualquer tipo de coisa que lhes soasse como nova ou diferente<sup>36</sup>. O medo do incomum marca a busca pela ordem que refletiu a década de 1990 em todo o mundo, que se caracterizava pela tentativa de antecipar perigos e assim os evitar, a exemplo da nova modalidade de ataque que ganhava expressividade, o terrorismo.

No fim dos anos 1990, durante um congresso com a temática “desafios da ciência do direito penal frente ao futuro”, Jakobs apresentou ao mundo sua teoria do Direito Penal do Inimigo. Com essa nova forma de pensar, buscava estabelecer um modelo penal que fosse mais duro, atendendo às demandas por segurança que se renovavam.

A gama de informações proporcionada pelo novo mundo globalizado aumentava consideravelmente a complexidade, dificultando a *autopoiesis* do sistema social, e consequentemente minando as expectativas concreta que poderiam ser construídas sobre os demais indivíduos. A missão a qual Jakobs se propôs a concluir quando desenvolveu a sua teoria, foi criar um modelo penal que realizasse a proteção das estruturas e instituições sociais diante do choque cultural que colocava em pane os sistemas estabelecidos.

A ausência de expectativas sobre o comportamento do outro reflete diretamente na proteção conferida ao e pelo sistema normativo, visto que a incerteza sobre quais condutas poderão ser praticadas por um indivíduo ou grupo de indivíduos traz um colapso funcional à

isso, a cidade de Wuzburg não era um polo industrial que poderia alimentar o exército alemão, bem como não servia de refúgio militar. Assim, o ataque infundado que recaiu sobre a cidade foi considerado um mero meio de testar os novos armamentos que haviam sido produzidos, de modo a verificar se os investimentos realizados em arsenal bélico estavam alcançando os objetivos (BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Tradução, Carlos Alberto Medeiros; Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 121-122).

35 Mark Fisher trabalha perfeitamente este momento da história, no qual o modelo neoliberal ocidental, capitaneado por Estados Unidos e Reino Unido, foi colocado como a única alternativa possível para o mundo. Em seu livro O realismo capitalista afirma: “Os anos 1980 foram o período no qual o realismo capitalista se estabeleceu, com muita luta, e criou raízes. Foi a época em que a doutrina de Margaret Thatcher de que ‘não há alternativa’ – um slogan tão sucinto para o realismo capitalista quanto se poderia querer – se transformou em uma profecia autorrealizável brutal” (2020, p. 17).

36 BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido...** Op. cit. p. 128.

norma, que poderá ser constantemente violada ou não conferir a devida segurança social sobre comportamentos que até então eram desconhecidos, e por isso não abordados pelo sistema jurídico<sup>37</sup>.

Dessa forma, Jakobs acabou incrementando a sua vertente funcionalista, estabelecendo uma nova forma de observar o Direito Penal, fundada no medo, ou, tecnicamente falando, na grande complexidade e ausência de expectativas.

### **A filosofia por trás do inimigo e a teoria em si**

Como afirmado anteriormente, as interações sociais criam um duplo grau de expectativas que, mesmo diante de eventual quebra de algum de seus níveis, é mantido pela comunicação simbólica realizada pela ação contrafática da norma penal, mantendo assim a estabilidade das estruturas do sistema jurídico. Ao conceber sua teoria do inimigo, Jakobs leva a quebra de expectativas a níveis extremos, tentando estabelecer um modelo de direito que enfrente uma dupla quebra das expectativas.

A essa dupla quebra de expectativas se dá o nome de perda das *expectativas cognitivas*. As expectativas cognitivas implicam diretamente na noção que o indivíduo possui em relação a realidade na qual está inserido, indo muito além da delinearção do comportamento adequado em sociedade. A frustração desse tipo de expectativa traz ao sujeito a necessidade de se readaptar diante do cenário estabelecido<sup>38</sup>. Assim, um indivíduo que comete um delito isolado, quebrando meras expectativas normativas, terá na aplicação/comunicação da norma penal a correção dos abalos que causou<sup>39</sup>. Porém, ao nos depararmos com uma pessoa ou grupo que venha a violar o sistema normativo reiteradamente, de forma habitual, não há como criar qualquer sorte de expectativas normativas, visto que se estará diante de alguém/conjunto que “abdicou do Direito”. Portanto, na presença de um indivíduo ou grupo que atenda a este perfil não há como expectar qualquer espécie de comportamento, principalmente aqueles que sigam os ditames legais. Toda conduta que praticar será considerada causadora de grande risco ao sistema social<sup>40</sup>.

Dessa forma, o inimigo para Jakobs seria o indivíduo cujo a mera presença represente uma insegurança cognitiva. Assim, torna-se necessária uma abordagem distinta, no intuito de inocuir o delinquente (ou potencial delinquente) para que assim seja garantida a estabilidade das estruturas sociais em meio a uma sociedade de risco<sup>41</sup>.

37 GUERRERO, Ramiro Anzit; *A base ideológica do Direito Penal do inimigo...* Op. cit., p. 196-197.

38 CACICEDO, Patrick; *Pena e Funcionalismo...* Op. cit. p. 111.

39 DINIZ, Eduardo Saad; *Inimigo e pessoa...* Op. cit., p. 75-76.

40 GUERRERO, Ramiro Anzit; *A base ideológica do Direito Penal do inimigo...* Op. cit., p. 198-199.

41 OLAECHEA, URQUIZO; DE SAN MARCOS, Mayor. Derecho penal del enemigo. *Derecho penal del enemigo. El discurso penal de la exclusion, a cura di CANCIO MELIÀ-GÓMEZ-JARA DIÉZ,*

Para a construção de seu inimigo normativo, Jakobs busca na filosofia, mais precisamente no construtualismo iluminista, os critérios pelos quais constrói a sua diferenciação entre inimigo e não-inimigo.

Nas obras de Rousseau e Fichte encontra-se a visão do inimigo como alguém que, no momento em que decide delinquir, larga o contrato social ao qual havia se filiado perante o Estado, o que leva a sua desvinculação em relação ao sistema jurídico, e consequentemente, a perda de seus direitos<sup>42</sup>. Para ambos os autores, possuir direitos é condição indispensável para que alguém possa ser considerado cidadão em uma sociedade. Assim, ao perder os e ser afastado da sociedade, o indivíduo deixa de ser um cidadão, passando a ser visto como inimigo, devendo, portanto, ser combatido<sup>43</sup>.

A problemática em torno dessa visão, é que todo sujeito violador da lei deverá ser considerado inimigo. Sendo assim, em um sistema social guiado unicamente por essa perspectiva não é possível se vislumbrar a restauração de expectativas normativas, uma vez que no momento em que há a quebra da norma, concomitantemente se chega à quebra das expectativas cognitivas.

Em Hobbes há uma forte defesa das instituições estatais, com uma enorme crença na força do Estado e na concentração desse poder nas mãos de um Soberano. Para ele, diferentemente dos anteriores, não era possível para uma pessoa se autocolocar na condição de inimigo. Ao cometer um crime, o delinquente permanece inserido no sistema jurídico da sociedade<sup>44</sup>. Movido pelo seu pensamento institucionalista, Hobbes acredita que a perda da condição de cidadão somente poderia ocorrer caso fosse praticada uma conduta contra as fundações do Estado, ou lesa majestade, causando uma ameaça concreta às estruturas institucionais, uma afronta à soberania do governante<sup>45</sup>.

A penalização desse inimigo hobbesiano não poderia ser vista como um castigo penal, mas sim como um ato de hostilidade do Estado, pois o indivíduo sobre o qual recai a ação hostil não mais está submetido à lei no momento em que há a reação estatal<sup>46</sup>. Realiza-se um verdadeiro extermínio de um foco de ameaça.

Por fim, Kant estabeleceu o inimigo como os grupos de indivíduos que vivem em torno do Estado e não aceitam viver de acordo com sua constituição cidadã. São sujeitos que vivem em estado de natureza, de forma anárquica e se recusando a aceitar a incorporação das

v. 2, 2006.

42 ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1712-1778, *O Contrato Social*. Op. cit., p. 21-22.

43 JAKOBS, Gunther; MELIÁ, Manuel Cancio; *Direito Penal do inimigo: noções e críticas*; org. e trad. André Luís Callegari, Nereu José Giacomolli; 6. ed.; 3. tir.; Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2018. p. 24-25.

44 ZAFFARONI, Eugênio Raúl. *O Inimigo no Direito Penal*. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2007, p. 125.

45 JAKOBS, Gunther; MELIÁ, Manuel Cancio; *Direito Penal do inimigo...*, Op. cit., p. 26.

46 OLAECHEA, URQUIZO; DE SAN MARCOS, Mayor. *Derecho penal del enemigo...* Op. cit.

regras do ordenamento jurídico estatal para sua comunidade<sup>47</sup>. Essa negativa representa um perigo à organização estatal, nascendo daí a legitimidade para impor à força seu aparto jurídico e estatal, e em caso de resistência, proceder a expulsão dos indivíduos daquela região ou realizar seu extermínio<sup>48</sup>.

Tanto em Hobbes quanto em Kant, pode-se verificar duas formas de trato com relação ao indivíduo produtor de risco: uma primeira dentro dos parâmetros legais, punindo o criminoso conforme o sistema normativo ou ofertando o respaldo legal; e uma segunda em que não há obediência aos limites legais, utilizando-se de modo desmedido e atroz, uma política belicista. Mas o cerne da diferença entre ambas reside na atribuição do *status* de pessoa para o indivíduo. Enquanto a primeira, conforme a lei, mantém no indivíduo a identidade de pessoa, a segunda a retira, inserindo assim uma imagem antagônica, de não-pessoa, um não-cidadão ou, ainda, o inimigo.

A substituição do mero binômio lícito/ilícito por pessoa/não-pessoa ou cidadão/não-cidadão, orienta a teoria de Jakobs. A condição de pessoa é adquirida pelos indivíduos que correspondam às expectativas cognitivas, o que se dá quando assumem para si os deveres inerentes à participação na sociedade, e não meramente pelos direitos que adquirem no momento em que a integram. Ou seja, o sujeito assume a condição de pessoa ou cidadão quando passa a transmitir expectativas. Do contrário, deve recair sobre ele ações visando a sua inocuização, uma vez que não transmite segurança social<sup>49</sup>.

Foi com base nesses conhecimentos que Jakobs construiu o seu direito penal do inimigo. Em sua obra, o inimigo seria um indivíduo a princípio sem rosto, definido apenas com base em critérios normativos. Para que alguém se tornasse um inimigo pela acepção de Jakobs, teria que causar, em decorrência de suas ações ou mera condição ontológica, abalo suficiente no sistema social de forma que não pudessem ser criadas expectativas sobre si.

Assim, tem-se o estabelecimento de dois direitos penais distintos: um que se preocupa em penalizar as infrações praticadas por cidadãos, caracterizado por ser um direito penal factual, que julga condutas efetivamente praticadas em tempo pretérito; e outro, o direito penal do inimigo, ou do não-cidadão, que, por sua vez, tem por marca a prospecção, valendo-se de uma suposta periculosidade em potencial do indivíduo. Nesse modelo, há uma presunção de que o sujeito possa vir a cometer ilícitos, e por essa razão deve ser combatido antes que os pratique.

Com isso, Jakobs buscou a *autopoiesis* dos sistemas sociais em um período histórico marcado pelo constante incremento da complexidade informativa. O efeito da globalização sobre a capacidade de

<sup>47</sup> KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua. Um projeto filosófico.** Tradutor: Artur Morão. Colecção: Textos Clássicos de Filosofia. Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão. Design de Capa: António Rodrigues Tomé. Paginação: José Rosa. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008. p. 30-31.

<sup>48</sup> JAKOBS, Gunther; MELIÁ, Manuel Cancio; **Direito Penal do inimigo...,** Op. cit., p. 27.

<sup>49</sup> DINIZ, Eduardo Saad; **Inimigo e pessoa...** Op. cit., p. 141-142.

uma sociedade e seus sistema de se auto organizarem é considerável, visto que a ininterrupta comunicação e renovação tornam as relações humanas mais complexas e dinâmicas, sendo construídas, destruídas e reconstruídas. O processo de mudança visto nesse período pode ser descrito assim como fora aquele ocorrido durante as Revoluções Industriais por Marx e Engels:

Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são finalmente obrigados a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens<sup>50</sup>.

O gradativo aumento da complexidade causa insegurança nas pessoas, que passam a enxergar riscos por todas as partes. Neste cenário em que os indivíduos se tornam mais complexos, aumentando a contingencialidade das relações, tornam-se também grandes fontes de insegurança, cada qual a seu nível. Portanto, no modelo atual de sociedade, onde o grande dinamismo das relações é a regra, o volume de indivíduos que venham a quebrar expectativas cognitivas apenas tende a aumentar.

Com isso, o direito penal do inimigo se torna uma âncora em meio a todo o alvoroço que permeia o mundo globalizado, um meio de garantir a estabilidade ante a dificuldade de adaptação às constantes alterações que geram tanto medo e incerteza. A renovação das relações sociais acontece em todos os campos possíveis, inclusive o do crime. O novo criminoso globalizado, enxergado como um estranho, um estrangeiro, é a fonte de frustração das expectativas cognitivas, pois não atende aos interesses sociais, e por isso acaba sendo o alvo da atuação anti-inimigo<sup>51</sup>.

É nessa insegurança cognitiva, geradora de uma sociedade de risco que Jakobs estabelece o laboratório para sua teoria. Tal abordagem jurídico-penal se destina ao tratamento de criminosos que, ao invés de apenas atentar contra o sistema normativo, acabam fulminando a estabilidade das estruturas sociais. Essa perspectiva de grande instabilidade, que se inicia com a queda do Muro de Berlim, atinge seu ápice com os atentados terroristas de 11 de setembro, fazendo com que grande parte da sociedade passasse a reivindicar uma abordagem diferente com relação a este novo tipo de criminalidade que se instaurava, fundada no terror e em ações imprevisíveis<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> MARX, Karl, 1818-1883. **Manifesto comunista**/ Karl Marx e Friedrich Engels; organização e introdução Osvaldo Coggiola; [tradução do Manifesto Álvaro Pina e Ivana Jinkings]. – 1. ed. revista – São Paulo: Boitempo, 2010. p. 43.

<sup>51</sup> CACICEDO, Patrick; **Pena e Funcionalismo...** Op. cit. p. 133-134.

<sup>52</sup> HABERMAS, Jurgen; **O ocidente dividido: pequenos escritos políticos X**; Tradução Bianca Tavolar. – I ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 25-29.

Jakobs tentou criar um modelo penal antecipador das condutas criminosas, analisando o indivíduo não pelo que ele efetivamente fez, mas sim pelo que pode vir a fazer, sendo considerado inimigo unicamente por um caráter ôntico, ou seja, pela sua pessoa<sup>53</sup>. Valendo-se de elementos técnicos, Jakobs tenta criar um inimigo sem rosto, alguém que somente seria declarado rival da sociedade caso não correspondesse cognitivamente. Porém, a prática desta teoria, guiada pela materialidade das relações sociais, mostra um desdobrar totalmente diferente. O caráter extremamente veloz desse ramo do direito, como leciona Jesús-Maria Sánchez<sup>54</sup>, e o grande expansionismo penal causam preocupação, pois não há como saber até que ponto um Direito Penal tão abrangente pode ser utilizado sem produzir resultados nocivos à sociedade<sup>55</sup>.

O Direito, e a prática jurídica em si, estão atrelados à vida política, funcionando como instrumentos para a manutenção ou imposição de modelos e ordens específicos. Desse modo, o conceito abstrato de inimigo cunhado por Jakobs perde espaço, uma vez que a sua definição ficará sujeita aos interesses de quem possua o poder para tal.

É inimaginável que se desvincule a eleição de inimigos do campo da política ou de qualquer outra influência. O próprio processo legislativo trata-se de um procedimento político, e sendo as normas estatais definidas por um processo político, pode-se compreender que o indivíduo que infrinja tais estruturas e viole as expectativas cognitivas por elas firmadas para a sociedade, estará atentando contra instituições políticas, e consequentemente, irá se tornar um inimigo político<sup>56</sup>.

Seguindo a máxima de Aristóteles de que *o homem é um animal político*, verifica-se que o inimigo sempre possuirá uma máscara previamente colocada que atenderá aos mais diversos interesses, sejam eles determinados pela política, pela religião, pela moral ou, com será analisado a seguir, pelo capital.

53 ZAFFARONI, Eugenio Raul; **O inimigo no Direito Penal**; Op. cit., p. 99-100.

54 Conceitos desenvolvidos pelo professor Jesús-Maria Sánchez, as três velocidades do Direito Penal representam as características e o modo de atuação desse ramo do direito frente a diferentes situações. A primeira velocidade é aplicada contra crimes mais graves, atingindo o infrator com penas privativas de liberdade, respeitando-se prerrogativas processuais e direitos fundamentais; A segunda velocidade aborda crimes de menor potencial lesivo, relativizando e flexibilizando direitos e garantias fundamentais, sendo aplicada quando os crimes não cominem penas privativas de liberdade ou culminem em penas alternativas; A terceira velocidade, por sua vez, visa a rápida punição do infrator e, para isso, afasta quaisquer direitos e garantias que o indivíduo possa ter, antecipando a sua punição antes mesmo que o fato seja praticado, se valendo unicamente da potencial periculosidade do agente, configurando um Direito Penal do autor. A terceira velocidade do Direito Penal se caracteriza pela utilização exacerbada de medidas de segurança e outros meios de inoculação (JAKOBS, Gunther; MELIÁ, Manuel Cancio; **Direito Penal do inimigo...** Op. cit., p. 91-92).

55 CONDE, Francisco Muñoz. **Direito penal do inimigo**. Tradução de Karyna Batista Sposato. Curitiba: Juruá, 2012, p. 21.

56 SCHECAIRA, Sérgio Salomão – **Criminologia** – 6ª ed. rev. r atual. – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2014, p. 284-285.

## **O esvaziamento do político: pensar o inimigo sob a teoria política de Carl Schmitt**

Carl Schmitt foi um importante teórico político e jurista do pensamento contemporâneo, destacando-se de seus pares que à época primavam pelo juspositivismo. Para Schmitt, o ponto central para a compreensão do direito estava na exceção, na possibilidade de que a autoridade detentora do poder de decidir o faça em contrariedade com o estrito cumprimento da norma<sup>57</sup>. Assim, a ordem, e consequentemente o direito, são protegidos pela autoridade do Soberano, o qual, com seu poder de decisão, retoma a estabilidade social por meio do avanço sobre a norma jurídica.

Para compreender melhor como ocorrem as manifestações decisivas na exceção, faz-se necessário entender dois conceitos centrais no pensamento schmittiano: o político e a política. O campo do político se trata de uma concepção abstrata do espaço em que ocorrem todas as relações sociais, sejam elas de cunho econômico, gerenciamento governamental, religiosas etc., tanto na esfera pública quanto na privada. A política, por sua vez, é a capacidade do Estado de gerir tais relações, de mantê-las em conformidade com suas orientações, com seus programas<sup>58</sup>. Ou seja, o campo do político é o palco no qual se desenvolve a atividade política.

Schmitt entende como característica inerente ao político a existência de conflitos de interesses, os quais decorrem da grande quantidade de relações existentes em seu interior. Sendo assim, havendo uma complexidade (para manter o conceito luhmanniano) de informações, as quais constituem diversos interesses, muitos deles conflitantes, o embate entre os indivíduos é inevitável. E é justamente nesse cenário de oposição entre sujeitos que emerge outra noção fundamental para a obra de Schmitt, o binômio amigo/inimigo.

Nesse sentido, a distinção entre amigo e inimigo é intrínseca à vida social e elemento substancial do político. Essa diferenciação possui sua fonte na pluralidade social, a qual, ao contribuir para a complexidade dos sistemas, leva ao entendimento de que somente sociedades com alto nível de homogeneidade estariam isentas da oposição entre inimigos. Ao Estado, ente organizador da vida política e da ordem social, caberá reduzir os níveis de complexidade pela eliminação da pluralidade, tarefa realizada pela gerência política dos conflitos, processo que, caso necessário, será levado às últimas consequências, saindo dos limites estabelecido pela norma e adentrando no espaço da exceção, a qual poderá, caso necessário, levar à destruição ontológica/exterminio do inimigo<sup>59</sup>.

57 MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. – 4. ed. – São Paulo: Atlas, 2014. p. 414.

58 GUERRA, Elizabete Olinda; Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na modernidade; São Paulo, SP: LiberArs, 2013. p. 27-29.

59 ZAFFARONI, Eugenio Raul; *O inimigo no Direito Penal*; Op. cit., p. 136-137.

Portanto, sendo o Estado responsável por administrar os níveis de intensidade dos conflitos, reside nele o poder de estabelecer quando será decretado o estado de exceção. Nesse sentido, entende Schmitt que o melhor modelo político para a gestão esse tipo de gestão social seria aquele que centralizasse nas mãos de um único indivíduo o poder para a tomada de decisão. Assim, a entrada no estado de exceção estaria condicionada ao decisionismo do Soberano, figura que em sua obra sempre possuirá o poder imperativo/coativo do Estado<sup>60</sup>. Sua formação de base católica influenciou consideravelmente na formulação de sua teoria política, assim como nas escolhas por ele realizadas ao longo de sua vida. Nesse sentido ensina o professor Alysson Mascaro:

Sua proposta jusfilosófica, em algum momento e de algum modo, coadunou-se com os objetivos do nazismo. Sua participação no movimento hitleriano, ainda que tortuosa, deu mostras dessa grande afinidade. No entanto, Carl Schmitt busca lastrear suas posições teóricas em uma longa tradição que vai desde Hobbes até os pensadores reacionários do século XIX. Há muito de teologia católica em Schmitt. Sua própria formação religiosa, minoritária num ambiente religioso acentuadamente protestante, dá mostras de sua arraigada inspiração católica. Para Schmitt, tal qual o Papa é a sede da decisão soberana para a Igreja, o Führer protege o direito<sup>61</sup>.

Diante dessa concepção a eleição de inimigos obrigatoriamente passará por uma decisão proferida pelo Soberano. Dessa forma, o inimigo sempre possuirá matiz política, tendo em vista que será definido pelas divergências e disputas apresentadas no campo do político; pela sua oposição em relação ao Soberano em específico, ou ao conjunto que represente. O poder Soberano inclusive possui origem no conflito, uma vez que as relações de poder podem ser reduzidas a imposição de um indivíduo ou coletividade sobre outro indivíduo ou coletividade. Assim, a ideia de disputa que está intimamente atrelada à atividade política exerce também influência direta sobre o conceito de inimigo.

Nesse ponto reside a crítica de Carl Schmitt ao processo de hiper-racionalização, e à tentativa de se estabelecer um método estritamente científico para todas as áreas do saber, como é o caso da teoria pura do direito de Kelsen<sup>62</sup>. Na filosofia schmittiana o entendimento acerca do direito não está limitado às normas jurídicas e seu tecnicismo, mas figura no campo de gravitação do poder, expressando-se pelo decisionismo de seu detentor<sup>63</sup>. A igualdade abstrata que a norma estabelece entre os sujeitos é desempatada pelo poder. Por consequência, para a teoria schmittiana o direito trata-se de um instrumento modificável de

60 DINIZ, Eduardo Saad; *Inimigo e pessoa...* Op. cit., p. 130.

61 MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. Op. cit. p. 414.

62 GUERRA, Elizabete Olinda; *Carl Schmitt e Hannah Arendt...* Op. cit, p. 34.

63 MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. Op. cit. p. 416.

acordo com a conjuntura instaurada, um “direito situacional”, em que o possuidor do poder porá termos à situação decidindo como o direito será aplicado<sup>64</sup>.

Para Schmitt as relações humanas necessariamente ocorrem no campo do político e, portanto, não há como realizar seu esvaziamento, retirando as superestruturas sociais de sua área de abrangência. Assim, tratando-se o Direito de um subsistema (ou superestrutura, para se valer da noção marxista) social, logo, sua forma reflete o modo como se apresenta o grande sistema social do qual faz parte (ou a infraestrutura sobre a qual se erige). Em outras palavras, a forma como o Direito é construído depende da forma como o Estado se manifesta. A configuração do Estado é um processo político, e ela determina e condiciona o processo criador do Direito<sup>65</sup>. Assim sendo, o Estado figura dentro do político, sendo os seus desdobramentos necessariamente relações políticas. É o que o autor afirma ao dizer que “o conceito do Estado pressupõe o conceito do político”<sup>66</sup>.

Embora ao longo dos séculos tenha sido operada uma tentativa de esvaziamento do campo do político, e consequentemente da distinção entre amigo e inimigo, alternando a forma estatal “do teológico para o metafísico, daí para o humanitário-moral, e finalmente para o econômico”<sup>67</sup>, o autor entende que tal exclusão do político no decisionismo seja algo impossível. Portanto, a forma estatal estabelecida com base nas relações que ocorrem no político é o elemento que norteará a separação dos homens em amigos e inimigos, em qualquer nível que ela aconteça.

### **Direito liberal e forma jurídica: a perspectiva de Pachukanis**

Kelsen estabelece como paradigma um Direito reduzido à norma e que se apresenta como um sistema jurídico hierarquizado, com sua expressão máxima no “mundo dos homens” respaldada na constituição, a qual orienta-se por uma suposta norma fundamental, existente no plano metafísico. Schmitt, por sua vez, aponta que a teoria geral do Direito realizada pelos juspositivistas erra em sua constatação, indicando que o real fundamento do Direito não se encontra em sua forma ou em uma razão prática, mas sim nas relações de poder que permeiam o âmbito jurídico enquanto palco de interações humanas, manifestando-se a imposição desse poder pelo ato de comando expresso no decisionismo político-jurídico.

Pachukanis abre outro caminho, aprofundando ainda mais as noções retiradas da obra schmittiana. Teórico marxista, Pachukanis

64 SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. 14.

65 DINIZ, Eduardo Saad; *Inimigo e pessoa...* Op. cit., p. 130.

66 SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 43.

67 Idem. p. 108.

vai além em suas análises acerca da gênese do Direito, inovando inclusive com relação a autores contemporâneos e de mesma orientação, como Stutcka<sup>68</sup>. Para este, o Direito é um “sistema de relações sociais”<sup>69</sup> decorrente da luta de classes, resumindo-se à imposição de um grupo opressor sobre outros grupos oprimidos por meio de mecanismos institucionais, e que a modificação da pirâmide social consequentemente modificaria o Direito em si, reformulando a sociedade em um novo esquema de interesses e domínio<sup>70</sup>. Pachukanis concebe enxergava o Direito como uma superestrutura social enraizada no substrato da sociedade burguesa, qual seja, o modo de produção capitalista, refletindo as suas formas atomizadas e assim constituindo terreno fértil para sua consolidação e reprodução.

Nesse sentido, o Direito é proveniente das formas basilares do modo de produção capitalista: forma-valor e forma-mercadoria. Para seu pleno funcionamento, o capitalismo depende da circulação das mercadorias produzidas, a qual se dá pela troca entre produtos equivalentes. Para que haja equivalência, é necessária a atribuição de um valor à mercadoria. Ou seja, à toda mercadoria é atribuída um valor, para que então possam ser operadas as trocas entre equivalentes<sup>71</sup>. Tanto a produção quanto as trocas são relações sociais, e como tais devem ser garantidas para funcionalidade do modo de produção. Esse respaldo é realizado pelo Direito, moldando assim, conforme Pachukanis, a forma-jurídica.

A valorização<sup>72</sup> das mercadorias e suas incessantes trocas se dão por atos de liberalidade entre os indivíduos, e para tal é necessário que seja garantido, mesmo que a nível de mera formalidade, a igualdade e a liberdade entre as pessoas que realizarão as trocas. Esse é o fundamento de suposição que pinta os sujeitos e as trocas em si<sup>73</sup>. Nesse ponto, o Direito figura como instrumento que define o campo para a realização das trocas e a consequente circulação das mercadorias, estabelecendo, à imagem de seu substrato, suas formas próprias, como a *forma-sujeito de direito*.

A figura do sujeito de direito é o ente responsável por determinar o grau de subjetividade necessário para a fixação da ideia de equidade formal entre os indivíduos, para que então possam negociar livremente

68 MASCARO, Alysson Leandro. **Nos extremos do direito (Schmitt e Pachukanis)**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 57, p. 135-140, 2002. p. 139.

69 STUCKA, Petr Ivanovich. **Direito e luta de classes: teoria geral do direito**. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988. p. 16.

70 NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 45-46.

71 MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 20-22.

72 O processo de valorização se caracteriza pela monetização do valor, uma vez que o dinheiro, no modo de produção e circulação capitalista, torna-se o capital que move todo o sistema. Todas as mercadorias passam a assumir um valor monetizado, não mais bastando-se pela equivalência entre si (MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Trad. por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. Livro I: o processo da circulação do capital, p. 230-231).

73 PACHUKANIS, Evguiéni B., **Teoria Geral do Direito e Marxismo**, tradução Paula Vaz de Almeida; revisão técnica Alysson Leandro Mascaro, Pedro Davoglio. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2017. p. 118-119.

as trocas de mercadorias. Tal liberdade atinge a capacidade do sujeito de dispor e atribuir valor a tudo aquilo que possa ser transformado em mercadoria<sup>74</sup>. Assim, a forma jurídica passa a respaldar essas relações, inclusive permitindo que se opere um nível de abstração de todos os objetos e atividades humanas, como o trabalho em si, com o objetivo de as converter em mercadoria, atribuir um valor que será referenciado monetariamente a e assim possibilitar a sua troca. A alienação do trabalho humano decorrente de sua abstração somente é possível no modelo de produção capitalista e com os mecanismos assegurados pela forma-estatal na sua atuação, a qual ocorre por uma forma político-jurídica própria. Portanto, são as formas valor e mercadoria, norteadas pelo princípio da equivalência nas trocas, que favorecem a quantificação do trabalho abstrato dispensado na produção e a sua compensação para que se opere a sua circulação sob a forma de mercadorias<sup>75</sup>. Esse grande vínculo existente entre as formas basilares do modo de produção capitalista e a forma jurídica que delas emerge, permite entender que o Direito e suas instituições são representações de essência burguesa.

No que tange ao Direito Penal, também é possível verificar a manifestação das formas valor e mercadoria nas relações que dele são provenientes. Nas sociedades primordiais o Direito Penal, não organizado institucionalmente, assume um caráter de vingança, sendo ela uma reação praticada por um particular contra um mal anteriormente sofrido<sup>76</sup>. A desordem e a falta de mediação na execução da vingança proporcionavam insatisfação naqueles sobre quais ela recaía, visto que não havia uma noção de equilíbrio entre o mal causado e a vingança exercida, o que torna esse sistema fonte de repetidas vinganças, resultando em um ciclo sem fim de violência<sup>77</sup>.

Somente quando na história da humanidade a punição passa a expressar a noção de compensação, seja por uma reparação do mal pelo mal, ou pelo pagamento de uma pena pecuniária, mas havendo a orientação por referenciais fixos e definida por um terceiro mediador, é que o Direito Penal passa a expressar o sentido de equivalência<sup>78</sup>. A forma-mercadoria que se manifesta por esse princípio, permite que o comportamento delinquente seja compreendido como uma modalidade *sui generis* de circulação, na qual a relação negocial é estabelecida após a ocorrência do fato criminoso. Essa troca não é iniciada pelo acordo livre de vontades entre as partes, mas sim pela atuação arbitrária de uma delas, funcionando a intervenção estatal, manifestada na forma de punição, como a aplicação equivalente entre o delito e a reparação à vítima<sup>79</sup>. A forma valor é aplicada a essa relação para que se possa

74 MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. Op. cit. p. 39-40.

75 NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito...** Op. cit., p. 57-58.

76 Idem. p. 58-59.

77 PACHUKANIS, Evguiéni B., **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. Op. cit. p. 166-167.

78 Idem. p. 168-169.

79 NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito...** Op. cit., p. 59.

dimensionar o mal sofrido pela vítima e estabelecer o grau da punição imposta, operando-se uma forma específica de troca de mercadorias.

Assim, comprehende-se que para Pachukanis o Direito é uma estrutura de natureza burguesa que se apresenta e se realiza pelas formas atomizadas do modo de produção capitalista, tornando possível a mensuração e atribuição de valor às mercadorias, para que assim possam trocadas em relações orientadas pelo princípio da equivalência<sup>80</sup>. O Direito então torna-se sustentáculo da sociedade capitalista, proporcionando a sua conservação e reprodução, assim como neutralizando elementos históricos que possam derrubá-la.

## O inimigo e a forma jurídica

Pela linha de pensamento pachukaniana, comprehende-se que o Direito é estruturado em conformidade com as formas fundamentais do modo de produção capitalista (valor e mercadoria), criando terreno propício para a sua reprodução. Nesse sentido, é possível entender que a teoria do direito penal do inimigo e o respectivo processo de definição do (não-)sujeito que sofrerá a perseguição também sejam orientados pelas formas basilares do capital? Aprofundando esta noção, pode-se afirmar que além da incidência das formas valor e mercadoria sobre o sujeito durante a penalização, estas também motivem o decisionismo político-jurídico no momento da individualização do inimigo?

Como apresentado no tópico anterior, para Pachukanis, o auge da evolução do Direito Penal ocorreu com a atribuição do princípio da equivalência à resolução dos conflitos por ele abarcados, utilizando-se das formas valor e mercadoria, em uma aplicação *sui generis*, para garantir a justa reparação à vítima ou uma punição proporcional ao mal causado. O crime é compreendido como um negócio jurídico no qual uma das partes impõe arbitrariamente a sua vontade sobre a outra sem qualquer contrapartida, e o Estado, na forma de terceiro interessado, surge como mediador para trazer o devido equilíbrio a essa relação, estabelecendo uma cláusula póstuma ao “contrato” firmado entre as partes, na qual aplica ao indivíduo delinquente uma sanção proporcional ao mal que causou.

A inovação trazida pelo direito penal do inimigo se dá com a modificação de dois elementos constituintes dessa relação negocial penal: a) a parte que toma a iniciativa, impondo a sua vontade a outra; e b) o momento de aplicação da sanção penal, no qual há a equivalência e a circulação da mercadoria. Na concepção de Jakobs, aos indivíduos que não confirmam a devida segurança cognitiva o Estado deve se postar de forma diversa, despersonalizando-os, de modo que não lhes sejam mais conferidos os direitos possuídos pelos cidadãos. Assim, devido a ausência de expectativas cognitivas conferidas por essas pessoas, a

<sup>80</sup> MASCARO, Alysson Leandro; MORFINO, Vittorio. **Althusser e o materialismo aleatório** – Coleção Diálogos/ Alysson Leandro Mascaro; Vittorio Morfino – São Paulo: Editora Contracorrente, 2020. p. 14-17.

força coercitiva do Estado antecipará o exercício do poder penal, inocuizando o indivíduo, como forma de inibir a sua ação e evitar eventuais delitos<sup>81</sup>. Portanto, a neutralização do indivíduo pela aplicação de penas ou medidas de segurança, representa a antecipação da circulação da “mercadoria-sanção penal”, a qual será medida tendo como parâmetro o perfil do sujeito tido como inimigo, que, por não conferir segurança cognitiva, produzirá temor sobre suas potenciais condutas futuras. Será com base nesse perfil de risco e as suas prováveis condutas que a equivalência será mensurada.

O sujeito sobre o qual recai a ação antecipada do Estado é aquele que, por sua própria natureza (caráter ontológico da medida), não corresponde às expectativas cognitivas, ameaçando a própria existência sistema social. O ato de o classificar como inimigo e conferir tratamento diverso, é modo de garantir a suposta proteção do sistema, defendendo-o da instabilidade de segurança que proporciona. Nesse sentido, sendo a forma-jurídica (sistema jurídico) reflexo do modo de produção capitalista, garantindo-lhe a solidez a funcionalidade necessárias à sua reprodução, pode-se concluir que a aplicação prospectiva do direito penal, que age seletivamente sobre determinados indivíduos, sob a justificativa de restabelecimento da estabilidade e segurança cognitiva, é nada mais que uma ferramenta de preservação do sistema social em face a sujeitos que ameacem a sua manutenção. No caso em questão, sendo o sistema jurídico construído à imagem do modo de produção capitalista, será esse sistema social em específico que será mantido pela neutralização daqueles que lhe causem determinados tipos de abalo.

Complementando o raciocínio crítico acerca do direito penal do inimigo, incluem-se as perspectivas schmittianas acerca das motivações para o decisionismo político. Nesse ponto verifica-se que a estruturação de um sistema jurídico que reproduzir e resguardar as bases do modo de produção capitalista, acaba por necessariamente fomentar nos sujeitos interesses de igual sentido. O Direito é uma figura abstrata, representativa de relação sociais que devem ser reproduzidas. Sendo assim, a sua criação depende de atos deliberativos de indivíduos, o que se dá no plano das relações materiais que ocorrem no campo do político. O ato legislativo que cria a norma definidora de padrões comportamentais (a qual protegerá o sistema social) é um ato político que insere no abstrato jurídico os interesses que se pretende materializar nas condutas orientadas pelo comando legal<sup>82</sup>.

De acordo com Schmitt, o campo do político pode ser visto como uma arena de batalha, onde a pluralidade de posicionamentos representa os diversos exércitos que nela se enfrentam. O embate entre posições opostas dá origem ao binômio amigo/inimigo, e ao Estado cabe a gerência desse conflito com o intuito de garantir a ordem social.

81 JAKOBS, Gunther; “Criminalización en el Estado previo a la lesión de um bien jurídico”; em *Estudios de Derecho Penal*. Madri, 1997, reproduzido em *Moderna dogmática penal. Estudios compilados*. México, 2002. p. 64-65.

82 ZAFFARONI, Eugenio Raul; *O inimigo no Direito Penal*; Op. cit., p. 161-163.

Dessa forma, a orientação política do Estado influenciará na forma como será realizada a gerência das relações sociais e contenção do conflito, de modo que aqueles que sejam identificados como aliados sejam considerados amigos e, portanto, mantidos dentro dos limites da proteção normativa, tendo em vista que preservam as expectativas cognitivas, enquanto aqueles que se oponham a ordem estabelecida, definida especificamente pelos interesses políticos predominantes, sejam declarados inimigos, tornando interesse do Estado a sua neutralização ou extermínio.

Nesse sentido, os paradigmas para a definição do inimigo serão os interesses políticos do Estado, sendo aquele o sujeito que não atender às expectativas deste. Ou seja, o inimigo é aquele que não corresponde aos padrões de expectativa cognitiva da sociedade.

A sociedade liberal-burguesa, construída sobre o modo de produção capitalista, estrutura-se a seu reflexo, conservando-o e reproduzindo suas formas básicas. Assim, as formas sociais derivadas do capitalismo, como as formas política e jurídica, servirão como entes perpetuadores do modo de produção, e isso orientará a sua operação<sup>83</sup>. Consequentemente, os padrões comportamentais garantidores de segurança cognitiva serão aqueles que proporcionem a manutenção ou aprimoramento do modo de produção capitalista, sendo que qualquer indivíduo ou grupo que ameace a manutenção do sistema, automaticamente será eleito como inimigo, devendo ser combatido.

Essa forma de enxergar a estruturação do Direito Penal, bem como o processo de criminalização (e a sua levada às últimas consequências, que resulta no direito penal do inimigo), mostra que o campo das relações sociais vai muito além de um mero racionalismo prático, atingindo o plano político e representando interesses específicos. Nesse sentido afirma Alysson Mascaro, ao lecionar acerca do pensamento de Ernst Bloch:

Bloch não enxerga no crime uma nobreza que se contraponha à vilania capitalista. Insiste em apontar no crime fundamentalmente o fracasso do capitalismo, e, por isso, há de considerar que o problema penal é, ainda, um problema econômico-social, mais que propriamente jurídico. Em torno da questão penal forma-se um círculo vicioso que, ao ser tratado apenas pela sua esfera jurídica, não deixa chegar às causas nem à plena solução. A revolução, para Bloch o único instrumento concreto desta resolução do problema penal, é virulentamente atacada pelo capitalismo. O domínio de classe dos meios de produção impede a revolução e a criminaliza<sup>84</sup>.

Portanto, a segurança cognitiva será sempre atrelada aos indivíduos que correspondam às metas definidas para a sociedade, embutidas

83 Idem. p. 161-163.

84 MASCARO, Alysson Leandro. **Utopia e Direito: Ernst Bloch e a Ontologia Jurídica da Utopia** – São Paulo: Quartier Latin, 2008. p. 163.

na consciência coletiva, e que sigam os meios institucionalizados para sua obtenção<sup>85</sup>. Os sujeitos que não almejam os objetivos sociais colocados culturalmente (nesse plano atuam os aparelhos ideológicos)<sup>86</sup> como alvos para qualquer pessoa passam a ser paulatinamente desintegrados do sistema, tornando-se figuras marginalizadas. Aqueles que, por sua vez, insistam em seguir os objetivos sociais, mas que em sua ação não sigam os meios institucionalizados para tal, acabam por vezes praticando crimes.

Há também a possibilidade de que ambas as hipóteses recaiam sobre uma mesma pessoa ou grupo, indicando indivíduos que abdicaram totalmente da ordem social na qual estão imersos<sup>87</sup>. Porém, o ponto nodal é que em qualquer dessas situações, sempre que o abandono das metas/objetivos ou dos meios institucionalizados para seu alcance ocorram de modo a criar obstáculos ao funcionamento do modo de produção capitalista, haverá a rotulação destes personagens como inimigos, levando à sua marginalização, criminalização e, até mesmo, ao seu extermínio, o que será realizado em defesa dos interesses mantenedores da ordem sistêmica/social vigente. Dessa forma, na sociedade capitalista, o inimigo será vestido, dentre as inúmeras roupagens possíveis, com aquelas definidas por esse modo de produção, em decorrência do fato de não corresponder aos padrões juridicamente estabelecidos para a manutenção da ordem social, bem como aos interesses que as criam e que são reproduzidos por indivíduos que possuem o poder político suficiente para determinar quem será taxado como tal<sup>88</sup>.

### **Considerações finais**

O escopo do presente trabalho foi tecer uma análise crítica acerca da teoria do direito penal do inimigo, de autoria do professor Gunther Jakobs, valendo-se das perspectivas obtidas das obras dos teóricos político-jurídicos Carl Schmitt e Evguiéni B. Pachukanis, de orientação não-juspositivista e marxista respectivamente.

Seguidor do positivismo jurídico e influenciado por autores como Hans Kelsen e Niklas Luhmann, Jakobs desenvolveu o seu radicalismo sistêmico considerando que o sistema jurídico, como um fim em si mesmo, seria a sua própria ferramenta de validação diante da quebra de uma norma. Para o autor, na ocorrência do delito as expectativas normativas, consistentes na crença da sociedade no cumprimento estrito da norma, são quebradas, sendo que, a aplicação da legislação penal se colocaria como uma reação contrafática da própria norma no intuito de

<sup>85</sup> MERTON, Robert K.; **Teoría y Estrutura Sociales**; México: FCE, 2004; p. 218.

<sup>86</sup> Ver: ALTHUSSER, Louis. **Ideología e aparelhos ideológicos de Estado**. Título original: *Ideologie et appareils idéologiques d'Etat*. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1970. p. 41-52.

<sup>87</sup> SCHECAIRA, Sérgio Salomão – **Criminologia...** Op. cit., p. 202-203.

<sup>88</sup> POULANTZAS, Nikos. **Poder político e classes sociais**. Nicos Poulantzas; tradução Maria Leonor F. R. Loureiro. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

reafirmar a sua validade e, consequentemente, poder coercitivo. Nesse sentido, a punição do agente infrator figura em caráter secundário subsidiário, uma vez que o principal objetivo nessa situação é reafirmar a validade da norma e restabelecer a ordem no sistema jurídico, tido como o verdadeiro bem jurídico a ser protegido.

Diante das rápidas e consideráveis mudanças pelas quais o mundo passou durante o século XX, em especial em sua segunda metade, muito influenciadas pelo rápido incremento do processo de globalização, as interações entre as diversas sociedades foram intensificadas, levando ao aumento dos conflitos e também da insegurança. Eventos como o terrorismo transnacional passaram a ser mais frequentes, instaurando um cenário de risco e incertezas. Diante disso, no intuito de atender às novas demandas por segurança, Jakobs concebeu uma nova perspectiva para sua teoria funcional-sistêmica, levando-a às últimas consequências, criando assim a teoria do direito penal do inimigo.

O novo modelo desenvolvido por Jakobs visava combater indivíduos que não correspondessem às expectativas cognitivas, não havendo qualquer previsibilidade sobre suas condutas. Esses sujeitos são tidos como fonte de risco ao sistema social, e em decorrência de seu comportamento cognitivamente nocivo, acabam recebendo um tratamento diferenciado por parte do Estado, o qual suprime totalmente seus direitos e garantias em nome da segurança de suas estruturas, fazendo recair sobre eles um Direito Penal prospectivo, que visa a defesa em relação a atos futuros que possam eventualmente acontecer.

Em sua teoria, Jakobs criou um inimigo normativamente constituído, que não corresponde às delimitações do sistema normativo. É justamente nesse ponto que reside a crítica sob a ótica combinada (e também isolada) das teorias pachukaniana e schmittiana. Pachukanis apresenta uma visão inovadora acerca do Direito para sua época, o definindo como uma superestrutura social moldada sob as formas basilares da infraestrutura capitalista: as formas valor e mercadoria. Para Pachukanis, todo o Direito é delineado de modo a proporcionar o devido desenvolvimento e perpetuação do modo de produção capitalista, possibilitando a transformação de tudo em mercadoria e sua consequente circulação, a qual ocorre por meio de trocas equivalentes, todo esse processo respaldado pela forma-subjetividade jurídica, a figura do sujeito de direito.

Nesse sentido, Pachukanis enxerga o Direito Penal como a aplicação das formas capitalistas e do princípio da equivalência, que visa estabelecer um *quantum* de pena adequado para reparação do mal causado pelo criminoso, como uma “mercadorização” da punição. Assim, o sistema penal, e consequentemente um suposto modelo de direito penal baseado na teoria da Jakobs, também seria uma criação reflexa do modo de produção capitalista, sendo, portanto, o perfil do inimigo construído conforme interesses do próprio sistema capitalista.

Pela obra de Schmitt, tem-se que as relações ocorridas no campo do político são caracterizadas pela alta pluralidade de posicionamentos

conflitantes, gerando embates e desordem. Assim, cabe ao Estado gerenciar os conflitos por meio da administração política. O controle dos conflitos ocorre em conformidade com os interesses políticos estatais, buscando-se a neutralização ou destruição daqueles indivíduos que defendam interesses diversos, os quais são considerados inimigos. Logo, a eleição dos inimigos e o seu combate será norteado pelas inclinações políticas do Estado e daqueles que o gerem. Esses interesses também se manifestam na estruturação do próprio Estado, influenciando na criação de todas suas bases institucionais. Dessa forma, o Direito, como superestrutura social responsável por garantir a ordem na sociedade, será erigido conforme as orientações políticas do Estado, o que também definirá o modo como será operado.

Sobre a necessidade de revitalizar os pensamentos de Pachukanis e Schmitt para análise concreta do fenômeno jurídico, Mascaro afirma:

Os mais antípodas dos pensadores do direito do século XX – Pachukanis e Schmitt –, compartilhando de várias críticas exacerbadas ao institucionalismo liberal – ao modelo kelseniano – igualam-se, um no veio conservador e outro no revolucionário, ao papel dado à política, à exceção, para além do direito e da normatividade. Num mundo em que a estabilidade das leis nada parecer ser em face do capitalismo multinacional, do imperialismo e de homens de exceção como George W. Bush, talvez os extremos necessitem ser revisitados, pois parece que é ainda por eles que compreenderemos muito do direito e da política de nossos tempos<sup>89</sup>.

Concluindo, nas sociedades em que as formas capitalistas definem como serão construídas as formas política e jurídica, a escolha dos indivíduos considerados ameaças ao sistema social será sempre canalizada pelos interesses decorrentes do próprio modo de produção capitalista. Ou seja, neste cenário, o inimigo sem rosto, unicamente normativo, criado por Jakobs, na verdade assumirá a face do indivíduo que não corresponda aos anseios da sociedade do capital e daqueles que a determinem.

## **Referências**

**ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado.**  
Título original: *Ideologie et appareils idéologiques d'Etat*. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

**ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco/** Aristóteles; tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza. – São Paulo: Martin Claret, 2015.

**AUSTIN, John. The Providence of Jurisprudence Determined.**  
Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

89 MASCARO, Alysson Leandro. **Nos extremos do direito (Schmitt e Pachukanis)**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 57, p. 135-140, 2002. p. 140.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido.** Tradução, Carlos Alberto Medeiros; Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BOBBIO, Norberto, *O Positivismo Jurídico -Lições de Filosofia do Direito*, compilação de Nello Morra e tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

CACICEDO, Patrick; **Pena e Funcionalismo: Uma análise crítica da prevenção geral positiva;** 1. ed.; Rio de Janeiro: Revan, 2017.

COMTE, Auguste. 1990. **Discurso sobre o espírito positivo.** São Paulo: M. Fontes.

CONDE, Francisco Muñoz. **Direito penal do inimigo.** Tradução de Karyna Batista Sposato. Curitiba: Juruá, 2012.

DA SILVA, Artur Stamford. **Niklas Luhmann: 20 anos do sociedade da sociedade. O lugar do ao mesmo tempo na teoria do direito.** Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, v. 10, n. 1, p. 27-40, 2018.

DINIZ, Eduardo Saad; **Inimigo e pessoa no direito penal;** São Paulo: LiberArs, 2012.

FISHER, Mark, 1968-2017. **Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?/ Mark Fisher;** tradução Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato, Maikel da Silveira; [coordenação Manuela Beloni, Cauê Ameni]. – 1. ed. – São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade/ Anthony Giddens:** tradução Álvaro Cabral. – 2<sup>a</sup> ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUERRA, Elizabete Olinda; **Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na modernidade;** São Paulo, SP: LiberArs, 2013.

GUERRERO, Ramiro Anzit; **A base ideológica do Direito Penal do inimigo (Gunter Jakobs): sociedade de risco e seus efeitos no Estado Democrático de Direito;** Revista Esmat, Palmas; Ano 5, nº 5, p. 191-217 – jan/jun 2013.

HABERMAS, Jurgen; **O ocidente dividido: pequenos escritos políticos X;** Tradução Bianca Tavolar. – I ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2016.

HART, H. L. A. **Positivism and the Separation of Law and Morals.** Harvard Law Review, vol. 71, 1958.

LONDON, Jack. **O povo do abismo: fome e miséria no coração do império britânico: uma reportagem do início do século XX/** Jack London; introdução e revisão da tradução Maria Sílvia Betti; tradução Hélio Guimarães, Flávio Moura. – São Paulo: Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2020.

JAKOBS, Gunther; MELIÁ, Manuel Cancio; **Direito Penal do inimigo: noções e críticas;** org. e trad. André Luís Callegari, Nereu José Giacomolli; 6. ed.; 3. tir.; Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2018.

JAKOBS, Gunther; “**Criminalización en el Estado previo a la lesión de um bien jurídico;**” em *Estudios de Derecho Penal*. Madri, 1997, reproduzido em *Moderna dogmática penal. Estudios compilados*. México, 2002.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua. Um projeto filosófico.** Tradutor: Artur Morão. Colecção: Textos Clássicos de Filosofia. Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão. Design de Capa: António Rodrigues Tomé. Paginação: José Rosa. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008.

KELSEN, Hans. **O que é justiça?** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MASCARO, Alysson Leandro; MORFINO, Vittorio. **Althusser e o materialismo aleatório – Coleção Diálogos/** Alysson Leandro Mascaro; Vittorio Morfino – São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

MASCARO, Alysson Leandro. **Crise e golpe.** – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2018.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política.** São Paulo: Boitempo, 2013.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito.** – 4. ed. – São Paulo: Atlas, 2014.

MASCARO, Alysson Leandro. **Nos extremos do direito (Schmitt e Pachukanis).** Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 57, p. 135-140, 2002.

MASCARO, Alysson Leandro. **Utopia e Direito: Ernst Bloch e a Ontologia Jurídica da Utopia** – São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Trad. por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. Livro I: o processo da circulação do capital.

MARX, Karl, 1818-1883. **Manifesto comunista**/ Karl Marx e Friedrich Engels; organização e introdução Osvaldo Coggliola; [tradução do Manifesto Álvaro Pina e Ivana Jinkings]. – 1. ed. revista – São Paulo: Boitempo, 2010.

MERTON, Robert K.; **Teoria y Estrutura Sociales**; México: FCE, 2004.

NADER, Paulo. **Filosofia do Direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1996.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2008.

OLAECHEA, Urquiza; DE SAN MARCOS, Mayor. Derecho penal del enemigo. **Derecho penal del enemigo. El discurso penal de la exclusión**, a cura di CANCIO MELIÀ-GÓMEZ-JARA DIÈZ, v. 2, 2006.

PACHUKANIS, Evguiéni B., **Teoria Geral do Direito e Marxismo**, tradução Paula Vaz de Almeida; revisão técnica Alysson Leandro Mascaro, Pedro Davoglio. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.

POULANTZAS, Nikos. **Poder político e classes sociais**. Nicos Poulantzas; tradução Maria Leonor F. R. Loureiro. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1712-1778, **O Contrato Social**, Princípios do Direito Político; tradução de Edson Bini – Bauru, SP: EDIPRO, 2<sup>a</sup> ed., 2015.

SANTOS, Jarbas Luiz dos. **Princípio da proporcionalidade: concepção grega de justiça como fundamento filosófico**. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2004.

SCHECAIRA, Sérgio Salomão. **Criminologia** – 6<sup>a</sup> ed. rev. r atual. – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2014.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

STUCKA, Petr Ivanovich. **Direito e luta de classes: teoria geral do direito**. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

WACQUANT, L. J. D. 1996. Positivismo. In: OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T. (orgs.). **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: J. Zahar.

ZAFFARONI, Eugênio Raúl. **O Inimigo no Direito Penal**. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2007, 2<sup>a</sup> edição junho de 2007, 3<sup>a</sup> edição dezembro de 2011, 4<sup>a</sup> reimpressão, outubro de 2016. 224 p.

# **“CRESCEI E MULTIPLICAI-VOS”: OS LIAMES ENTRE A RELIGIOSIDADE CATÓLICA E OS IMPACTOS AMBIENTAIS DA SUPERPOPULAÇÃO NO ANTROPOCENO**

*Emanuela Rodrigues dos Santos<sup>1</sup>*

*Elias Festa Paludo<sup>2</sup>*

## **Resumo**

Os estudos em torno do crescimento demográfico desenvolvem-se concomitantemente aos debates acerca do crescimento econômico, uma vez que os efeitos de um refletem no outro de modo recíproco. Assim, o crescimento econômico e populacional exponencial é uma realidade na grande maioria dos países do mundo. Não obstante os diversos benefícios advindos dessa relação, verifica-se que o progresso econômico a qualquer custo comporta o elevado preço da degradação ambiental, desencadeando na nova era geológica do Antropoceno, na qual o ser humano desempenha um papel de impacto preponderante. Nessa acepção, o presente trabalho visa, com base em análise bibliográfica e exploratória, refletir, como problema de pesquisa, sobre a contribuição e corresponsabilidade da religiosidade cristã-católica para o crescimento

<sup>1</sup> Pós-graduanda em Direito Ambiental pela Faculdade CERS em parceria com o Instituto Por um Planeta Verde, Mestra em Direito e pesquisadora pela Universidade de Caxias do Sul, Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria e Advogada. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0587417403970160>. E-mail: emanuelarod94@gmail.com

<sup>2</sup> Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina, Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina e Professor de Sociologia e Filosofia. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1658784169348934>. E-mail: eliasfpaludo@gmail.com

populacional desordenado e os impactos ambientais dele decorrentes. Constatou-se, portanto, que, em que pese muito já se tenha evoluído nesse quesito, a concepção cristã-católica de sociedade, bem como seus desdobramentos, acaba perpetuando uma percepção antropocêntrica, com demasiada dificuldade em prolongar debates em torno de questões como o desordenado crescimento populacional, entre outros. Desse modo, os ensinamentos perpetrados pela religiosidade no que toca o meio ambiente devem ser reconsiderados, posto que a tutela ambiental depende também dessas concepções.

**Palavras-chave:** Antropocentrismo Cristão. Catolicismo. Crescimento Populacional Desordenado. Superpopulação. Antropoceno.

## **“GROW AND MULTIPLY”: THE LINKS BETWEEN CATHOLIC RELIGIOSITY AND THE ENVIRONMENTAL IMPACTS OF SUPERPOPULATION IN THE ANTHROPOCENE**

### **Abstract**

The studies on demographic growth develop simultaneously with debates about economic growth, since the effects of one reflect on the other in a reciprocal way. Thus, exponential economic and population growth is a reality in the vast majority of countries in the world. Notwithstanding the various benefits arising from this relationship, it appears that economic progress at any cost includes the high price of environmental degradation, triggering the new geological era of the Anthropocene, in which the human being plays a role with a predominant impact. In this sense, the present article aims, based on bibliographic and exploratory analysis, to reflect, as a research problem, on the contribution and co-responsibility of Christian-Catholic religiosity for disorderly population growth and the resulting environmental impacts. It was found, therefore, that, although much has already evolved in this regard, the Christian-Catholic conception of society, as well as its developments, ends up perpetuating an anthropocentric perception, with too much difficulty in prolonging debates around issues such as disorderly population growth, among others. In this way, the teachings perpetrated by religiosity with regard to the environment must be reconsidered, since environmental protection also depends on these conceptions.

**Key-words:** Christian Anthropocentrism. Catholicism. Disordered Population Growth. Overpopulation. Anthropocene.

## **Introdução**

É possível constatar um crescimento econômico a nível global desde o início da Revolução Industrial, em meados do século XVIII. Sincronicamente com o crescimento econômico, a população mundial se multiplicou, principalmente, nas últimas duas décadas, atingindo o montante de quase 8 bilhões de pessoas na atualidade. O resultado dessa relação, que se desenvolve reciprocamente, são inúmeros aspectos positivos para o alcance de melhores condições à dignidade humana, a exemplo da expansão industrial e urbana, o avanço da tecnologia, entre outros.

Contudo, os crescimentos econômico e demográfico, sem desenvolvimento ecológico, representam, ao mesmo tempo, acentuadas ameaças ambientais. Isso porque com a superpopulação, a capacidade de suporte humano no planeta fica prejudicada, ou seja, há mais população na Terra do que o ecossistema é capaz de suportar. Acarretando, entre outros, em escassez de recursos diante das crescentes necessidades sociais e na poluição do meio ambiente a uma escala de velocidade que a natureza não consegue se reciclar.

As mudanças que a espécie humana vem provocando no planeta são tão intensas e sem precedentes que se defende na atualidade o advento de uma nova era geológica, denominada de Antropoceno, na qual os humanos agem como importantes forças alteradoras. O Antropoceno revela que o sistema terrestre não inclui apenas aspectos naturais ou ecológicos, mas que a Terra é um sistema adaptativo e multifacetado, compreendendo aspectos sociais e elementos ecológicos.

Desde suas origens, a demografia, assim como a economia e as demais ciências humanas, foi fortemente marcada pelo antropocentrismo, o qual possui suas raízes mais profundas em concepções ditadas pela religiosidade no trato do homem com o meio ambiente, respaldando a exploração dos recursos naturais. Desse modo, o presente trabalho visa refletir, como problema de pesquisa, acerca da contribuição e corresponsabilidade do Catolicismo para o crescimento populacional desordenado e os impactos ambientais dele decorrentes.

Trata-se de pesquisa bibliográfica e exploratória, a qual será elaborada apoiada em bibliografia física e eletrônica, sobretudo, doutrina especializada, periódicos, artigos científicos e legislação nacional e internacional. Para tanto, o trabalho será dividido em três partes. Na primeira parte, serão abordados os aspectos atinentes ao crescimento econômico e demográfico, com base em dados e teorias qualificadas. Na segunda parte, serão expostos os danos efetivos e potenciais causados pela superpopulação no Antropoceno ao meio ambiente. Por fim, na terceira parte, o debate proposto será enfrentado no que toca a influência da religiosidade cristã-católica para o fortalecimento do antropocentrismo e, consequentemente, ao incentivo da superpopulação.

Importante referir que os conceitos “crescimento populacional” ou “demográfico” versam sobre a taxa de crescimento populacional

calculada a partir da soma entre o crescimento natural e o crescimento migratório; enquanto o conceito “superpopulação” diz respeito ao quantitativo populacional ser superior aos recursos sociais e econômicos existentes para a sua manutenção.

A presente pesquisa é de suma importância, pois em tempos de extrema e notória crise socioambiental, novas discussões e novos entendimentos sobre temas basilares das mais diversas visões de mundo, sendo elas filosofias universalistas ou teologias e saberes tradicionais, urgem a fim de sanar a necessidade de compreensão de tal contexto de crises. Ademais, ao apresentar uma discussão entre a superpopulação no antropoceno e a religiosidade cristã, discute-se também as implicações culturais, morais, religiosas em perspectiva ecológica.

### **Crescimento demográfico e econômico**

Embora flagrantemente desigual, pode-se dizer que desde o início da Revolução Industrial, em meados do século XVIII, é possível verificar um crescimento econômico a nível mundial, o que fez com que historiadores da economia denominassem o período, posterior a 1750, como “a era do crescimento econômico moderno” (SACHS, 2017, p. 30). Conjuntamente com o crescimento econômico, a população global se multiplicou. A população mundial nos anos de 1820 atingiu o marco de 1 bilhão de pessoas no planeta, sendo que esse número subiu para 7 bilhões em 2011 e em 2024 atingirá o montante de 8 bilhões de pessoas:

O fato fundamental é que o crescimento econômico moderno e os aumentos da população mundial têm vindo a ocorrer em simultâneo, embora a relação entre os dois seja complicada. A era do crescimento econômico moderno combina com uma maior produção por pessoa com um rápido crescimento da população mundial. Juntas, estas duas dinâmicas, mais rendimento por pessoa e mais pessoas no planeta, têm implicado um grande aumento da atividade econômica global. Essa relação é evidente quando percebemos que a produção total no mundo, o PMB, é igual à produção *per capita* multiplicada pela população mundial (SACHS, 2017, p. 33).

Historicamente os estudos em torno do tema da demografia têm sua origem e desenvolvimento juntamente com o debate acerca do crescimento econômico. Esse debate foi sintetizado em 1958 no livro de Ansley Coale e Edgar Hoover denominado “*Population growth and economic development in low-income countries*”, cujo objetivo foi demonstrar que o crescimento econômico ocorre de modo sincrônico com a transição demográfica, sendo que a expansão da economia reduz as taxas de mortalidade e fecundidade, e a transição demográfica altera a estrutura etária, aumentando a emancipação social, favorecendo o desenvolvimento (ALVES, p. 70).

Ocorre que a obra chama atenção ao alertar para a possibilidade de uma redução exógena das taxas de mortalidade nos países

de baixa renda, sem a ocorrência da queda das taxas de fecundidade e, consequentemente, sem a modificação endógena do processo de desenvolvimento econômico. Nesses casos, existiria a possibilidade de uma aceleração do crescimento populacional juntamente com um aumento do ônus da dependência demográfica de crianças e jovens, impedindo o desenvolvimento (ALVES, p. 70).

Também Boff (1996, p. 24) expôs os níveis de crescimento demográfico e suas respectivas preocupações ao mencionar que a população mundial está num crescendo assustador, uma vez que a taxa de crescimento no terceiro mundo é da ordem de 3 a 4% ao ano, enquanto a taxa alimentar é de apenas 1,3%.

Em termos mais atuais, *A World Population Prospects* (2019, p. 01) divulgou dados da revisão realizada em 2019 pelo Departamento de Relações Econômicas e Sociais da ONU, sobre o crescimento da população mundial, a qual continua a crescer nas últimas duas décadas. Assim sendo, “de uma estimativa de 7,7 bilhões de pessoas em todo o mundo em 2019, a projeção de variação média indica que a população global poderia crescer para cerca de 8,5 bilhões em 2030, 9,7 bilhões em 2050 e 10,9 bilhões em 2100” (SARLET; FENSTERSEIFER, 2020b, p. 35).

Nesse seguimento, já em 1798 Thomas Robert Malthus (1766-1834) alertou sobre o perigo da superpopulação e do crescimento econômico para o meio ambiente. Isso porque a busca pelo crescimento econômico, a fim de elevar os padrões de vida, faria com que a população aumentasse de modo exponencial na mesma medida da prosperidade e, assim, o abastecimento de alimentos restaria prejudicado: “A população, quando não controlada, cresce numa progressão geométrica, e os meios de subsistência numa progressão aritmética”. Como solução para a mencionada crise de alimentos, pronunciou-se a favor do controle de natalidade (FOLADORI, 2001, p. 111).

Em que pese as polêmicas e controvérsias contidas nas teses de Malthus e o acontecimento previsto por ele, no que diz respeito à falta de alimentação para a humanidade, não ter se consumado, o risco da inversão dos padrões de vida e da degradação ambiental vem ocorrendo. David Ricardo (1772-1823), conhecido como um dos mais importantes economistas clássicos, também desenvolveu sua lei de rendimentos decrescentes, sustentando que o crescimento da produtividade agrícola chegaria a seu limite. Essa escassez de produtos agrícolas levaria a alta dos preços, “com benefícios para as classes dos latifundiários, mas em detrimento dos lucros dos investidores capitalistas e com o consequente estancamento econômico” (FOLADORI, 2001, p. 111).

No século XIX, ano de 1848, o economista John Stuart Mill (1806-1873), questionando o impacto do crescimento populacional e econômico sobre o meio ambiente, defendeu em sua obra *“Principles of political economy”*, o “Estado Estacionário”, isto é, o fim do crescimento econômico quantitativo, visando o estabelecimento de uma relação harmoniosa e qualitativa entre economia, população e meio ambiente. Sua tese vem sendo defendida desde os anos 70 do século XX por vários economistas ecológicos (FOLADORI, 2001, p. 111).

Karl Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895) foram pioneiros ao relacionar as contradições contidas nas classes sociais e o meio ambiente. Todavia, argumentavam que eram as contradições de classes que obrigavam o capital a se expandir, saqueando o mundo. Sendo assim, suas concepções não eram apenas antropocêntricas, como também classistas, o que não os isentou de uma atenção no que toca a preservação ambiental, visto que ambos advertiram, em diversos escritos, acerca da vingança que a natureza infringiria à sociedade humana como resposta à devastação produtiva (FOLADORI, 2001, p. 111).

No final do século XIX, como reação às críticas lançadas por Marx ao capitalismo, a economia sofreu uma mudança na sua dinâmica de interpretação, o que foi chamado de “revolução neoclássica”. Segundo essa nova teoria, representante dos interesses econômicos imperialistas, o mercado, por meio das variações entre oferta e demanda, atingiria o ótimo na alocação social dos recursos. Essa teoria se estende até a atualidade, por meio de políticas de fixação de preços arbitrários aos recursos naturais não monopolizados, para que o mercado possa salvaguardar os seres vivos em extinção e impeça a depredação dos recursos naturais abióticos (FOLADORI, 2001, p. 113).

Hipótese semelhante as mencionadas é estudada por Garret Hardin (1968, p. 1243), em sua obra “A tragédia dos comuns”, ao demonstrar que os indivíduos de uma sociedade agem de acordo com seus próprios interesses, de modo desfavorável aos interesses da comunidade e levando ao esgotamento os recursos tidos como comuns. Alerta, assim, que um mundo de recursos finitos apenas poderá suportar uma população igualmente finita. Dessa forma, os males da superpopulação não serão resolvidos enquanto não houver a renúncia aos privilégios desfrutados, da mesma maneira a solução não será encontrada na área da ciência e da tecnologia, como buscam as grandes potências, pois o resultado será ainda pior.

Cabe ressalvar que a hipótese levantada por Hardin foi criticada por Ostrom (1990, p. 14) ao demonstrar a possibilidade e viabilidade da gestão comum, por meio da confecção de regras coletivas para o uso de um recurso, bem como a dicotomia mercado (privado)-Estado. Dessa maneira, Ostrom listou diversos casos possíveis de gestão comum dos recursos, defendendo que não há um modelo padrão de gestão do comum.

O assunto também foi o principal tema abordado no trabalho realizado em 1972, por um influente grupo de pesquisadores, comissionado pelo Clube de Roma, intitulado “Os limites do crescimento”. O documento evidenciou um futuro sombrio para a humanidade, no qual o crescimento econômico e populacional esgotaria os recursos do planeta e causaria o colapso econômico antes dos anos de 2070. A partir daí os governos, em âmbito global, passaram a dialogar em torno da questão ambiental. Em Estocolmo realiza-se a primeira Conferência da Organização das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Homem, ocasião na qual se proclamou o direito dos seres humanos a um meio ambiente saudável e o dever de protegê-lo e melhorá-lo para as futuras

gerações. Como resultado, criaram-se o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente e a Comissão Mundial para o Meio ambiente e o Desenvolvimento (FOLADORI, 2001, p. 115-116).

Em 1987 o Relatório Brundtland, “*Our common future*”, da Comissão Mundial das Nações Unidas examinou os problemas mais críticos em relação ao desenvolvimento do meio ambiente e indicou propostas de solução. É divulgado o termo “desenvolvimento sustentável” como aquele que responde as necessidades do presente de forma igualitária, mas sem comprometer a possibilidade de sobrevivência e prosperidade das futuras gerações, e se estabelece que a pobreza, a desigualdade e a degradação ambiental não podem ser analisadas de maneira isolada (FOLADORI, 2001, p. 117-118).

Porém, enquanto a comissão realizava a mencionada investigação (1984-1987), o capitalismo mundial mostrava sua incoerência com o desenvolvimento sustentável, percebendo-se que não se pode separar o regime capitalista de produção das questões ambientais e sociais. Em 1992 no Rio de Janeiro ocorreu a Conferência das Nações Unidas sobre meio ambiente e desenvolvimento para elaborar estratégias e medidas com a finalidade de deter e reverter a degradação ambiental, bem como promover o desenvolvimento sustentável. Emitiu-se uma série de declarações, a exemplo da Convenção sobre mudança climática, Convenção sobre a biodiversidade, entre outras (FOLADORI, 2001, p. 118).

No entanto, como bem apontado por Foladori (2001, p. 119) “em que medida essas melhorias que vão, aparentemente, contra a lógica da própria dinâmica capitalista, conseguem ser suficientemente eficazes é algo que somente dentro de algumas décadas poderemos saber”. A afirmação de que os recursos do planeta destoam da crescente economia almejada se confirmam com a superpopulação e superexploração. Não obstante os inúmeros benefícios advindos do crescimento econômico, como o aumento do bem-estar social e, por conseguinte, da expectativa de vida, a expansão da industrialização e da urbanização, o avanço da tecnologia, entre outros, o crescimento econômico e demográfico, sem desenvolvimento ecológico, representam, ao mesmo tempo, acentuadas ameaças ambientais.

A esse respeito, o crescimento econômico deve ser garantido de modo inclusivo, sem deixar milhões de pessoas para trás, ao nível da pobreza e marginalização. É necessário garantir que o crescimento econômico seja ambientalmente sustentável para que o progresso não destrua os sistemas vitais, como a biodiversidade, a produtividade dos solos, o clima seguro e os oceanos produtivos. Desse modo, se o crescimento econômico não for combinado com a inclusão social e a sustentabilidade ambiental, os benefícios econômicos serão de curta duração, acompanhados de instabilidade social e inúmeras catástrofes ambientais (SACHS, 2017, p. 39).

Destarte, no próximo capítulo do presente estudo serão abordados os danos potenciais e efetivos causados pela superpopulação e, por conseguinte, pelo crescimento econômico ao meio ambiente saudável e ecologicamente equilibrado.

## **A era geológica do Antropoceno e os impactos ambientais causados pela superpopulação**

Desde a década de 70 há a consciência na sociedade mundial de que o ser humano afetou a biosfera de forma tão radical ao ponto de colocar em risco a própria existência, evidenciando que a sociedade se encontra em uma crise civilizatória, na qual a racionalidade econômica e tecnológica dominante devem ser questionadas (LEFF, 2006, p. 59). As mudanças que a espécie humana vem provocando no planeta são tão intensas e sem precedentes que alguns pesquisadores vêm defendendo uma nova era geológica, a qual comporta o ser humano como seu maior protagonista.

Trata-se da nova época geológica denominada de Antropoceno, a qual estaria delineando a história natural do planeta, em substituição a atual era do Holoceno, marcando o período no qual a espécie humana, como parte integrante do sistema terrestre, desempenha um papel de impacto preponderante. A Terra estaria deixando a época, relativamente estável e harmoniosa, do Holoceno, e adentrando em um estado instável e cada vez mais impróprio ao sustento da vida, o Antropoceno (KOTZÉ, 2019, p. 01-02). Os humanos agem como importantes forças alteradoras, totalmente integrantes ao sistema terrestre, capaz de modificá-lo de maneira assustadora, como verdadeiros agentes geológicos e não mais como atores sociais que operam exclusivamente dentro de uma esfera social (KOTZÉ, 2019, p. 01-02).

Em 2002 o químico holandês Paul Crutzen publicou seu ensaio *"Geology of mankind"* na revista *Nature*, cujo argumento principal dizia respeito à intensidade e o nível de abrangência alcançado pelas ações antrópicas na ecosfera serem tão elevados ao ponto de serem equiparados a uma força telúrica (CRUTZEN, 2002, p. 23). Essa obra pioneira foi reelaborada por um grupo de 24 pesquisadores e publicada em 2016 com o título *"The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene"*. O artigo divide opiniões entre os próprios pesquisadores acerca do marco inicial da era do Antropoceno, sendo que para alguns teria sido no primeiro ensaio nuclear realizado em 1945 em Los Alamos, Novo México, EUA; e para outros o início teria ocorrido com a Revolução Industrial (WATES; ZALASIEWICZ; SUMMERHAYES, 2016, p. 2622). Já outros cientistas, como Will Steffen (2011, p. 849-853), identificam o período a partir do que se seguiu após o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) até os dias atuais.

É certo que os processos antrópicos tiveram efeitos planetários. No entanto, a chegada do Antropoceno não é unânime entre pesquisadores da área, a exemplo de Donna Haraway (2016, p. 139-140), a qual argumenta que a relevância de nomear de Antropoceno, Plantacionoceno, Capitaloceno entre outros, tem a ver com a escala, a relação taxa/ velocidade, a sincronicidade e a complexidade. A questão primordial que circunda o debate a respeito dos fenômenos sistêmicos, paira em compreender quando as mudanças de grau tornam-se mudanças de

espécie. E quais são os efeitos das pessoas situadas “bioculturalmente, biotecnologicamente, biopoliticamente e historicamente” em relação aos efeitos de arranjos de outras espécies. Nenhuma espécie, nem mesmo a humana, age sozinha. Logo, para ela o Antropoceno é mais um evento-limite do que uma época.

A crise ecológica vivenciada hoje é resultado das “pegadas” deixadas pelo ser humano em sua passagem pelo planeta Terra. Não há dúvidas acerca dessa responsabilidade, acima de tudo, no que diz respeito ao esgotamento e degradação dos recursos naturais e, por conseguinte, pelo comprometimento da qualidade, segurança e equilíbrio ecológicos. Não obstante alguns Estados-Nação (e seus cidadãos) obtenham uma maior parcela de culpa pelo mencionado estado planetário em razão do seu padrão de desenvolvimento, todos os seres humanos são responsáveis pelo colapso planetário e pela força de magnitude global da intervenção humana na Natureza (SARLET; FENSTERSEIFER, 2020b, p. 16-17).

O meio ambiente é tão amplo e de elementos tão interconectados que sua delimitação não é tarefa fácil, inclusive para a literatura. Assim, a partir de uma sistematização de diferentes fontes, como listas dos organismos internacionais, os principais indicadores da crise ecológica são: devastação das matas; contaminação da água; contaminação de costas e mares; sobre-exploração de mantos aquíferos; erosão de solos; desertificação; perda da diversidade agrícola; destruição da camada de ozônio; e aquecimento global do planeta. Ainda, a esses elementos podem ser incluídos a pobreza e a superpopulação (FOLADORI, 2001, p. 102-102).

Nesse mesmo sentido, em 2009 um grupo de cientistas, liderado por Johan Rockström, elaborou a lista dos Limites Planetários, cujo objetivo era propor um novo modelo de gestão para agências governamentais, como condição para o desenvolvimento sustentável. Para isso, dedicaram-se em delinear e quantificar os principais desafios resultantes do impacto da humanidade sobre o ambiente físico. Restaram estabelecidos nove áreas de precaução evidente, quais sejam: as alterações climáticas; a acidificação dos oceanos; a destruição do ozônio estratosférico; os limites dos fluxos biogeoquímicos do ciclo do azoto e do fósforo; o consumo mundial de água doce; as alterações no uso das terras; a perda de biodiversidade; a concentração de aerossóis atmosféricos; e a poluição química (SACHS, 2017, p. 200-210).

Em pelo menos três casos, isto é, com as mudanças climáticas, as interferências nos ciclos globais de fósforo e nitrogênio e o índice de perda de biodiversidade, os cientistas são assertivos em assinalar que as margens de segurança já foram ultrapassados em escala global (SARLET; FENSTERSEIFER, 2020a). Ademais, um dos efeitos do Antropoceno consiste no que a comunidade científica denominou de a “Sexta Extinção em Massa”, fenômeno de dimensões comparáveis às das cinco grandes extinções em massa da biodiversidade da história da Terra, sendo que a última foi a dos dinossauros (KOLBERT, 2015, p. 242).

No ano de 2015 a Organização das Nações Unidas lançou “A agenda 2030”, com a consagração dos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), e 169 metas, para erradicar a pobreza e promover vida digna para todos, dentro dos limites do planeta. Ou seja, uma agenda de sustentabilidade adotada pelos países-membros da ONU para ser cumprida até 2030, como caminho para enfrentar a atual situação. As áreas que necessitam de urgente interferência do desenvolvimento sustentável são delineadas pelos Limites Planetários e, posteriormente, as medidas de ordem normativa a serem adotadas encontram-se referidas no plano da Agenda 2030.

Para Foladori (2001, p. 101-102), não obstante não haja um acordo a respeito da gravidade de tais problemas e da respectiva solução, a maioria das análises e propostas englobam a crise ambiental sob três temáticas principais, as quais são marginais ao processo econômico propriamente dito, sendo elas: a superpopulação e a pobreza; a finitude e depredação dos recursos; e a poluição pelo excesso de resíduos. Os quais podem ser compreendidos sob um denominador comum: os limites físicos externos.

Os limites externos em pauta dizem respeito, em verdade, à capacidade de suporte humano no planeta, posto que há mais população na Terra do que o ecossistema é capaz de suportar. Acarretando, entre outros, em escassez de recursos diante das crescentes necessidades sociais e na poluição do meio ambiente a uma escala de velocidade que a natureza não consegue se reciclar. Trata-se de contradição insuperável entre um mundo de recursos finitos e um crescimento infinito da população e sua produção (FOLADORI, 2001, p. 101-119).

O debate sobre o crescimento populacional está inserido no tema da ecologia desde a sua concepção moderna, inaugurada, no âmbito internacional, pela Conferência de Estocolmo sobre o Meio Ambiente Humano em 1972. No Relatório de Roma do mesmo ano, “Os limites do crescimento”, já restava compreendido que se as atuais tendências de crescimento da população mundial continuassem imutáveis, no que toca à industrialização, à poluição, à produção de alimentos e à diminuição de recursos naturais, os limites do crescimento neste Planeta seriam alcançados algum dia dentro dos próximos cem anos.

No Relatório também restou definido, como uma de suas conclusões, que a Terra não suportaria o crescimento populacional em razão da pressão gerada sobre os recursos naturais e energéticos e ao aumento da poluição. Trata-se de um novo problema trazido pelo processo civilizatório, isto é, a degradação ambiental. Como referido por Sarlet e Fensterseifer (2020b, p. 34), não há Planetas B, C, D etc. para dar vazão à pressão sobre os recursos naturais derivada do crescimento populacional e aumento dos padrões de consumo.

Em 1996 os especialistas William Rees e Mathis Wackernagel, buscando formas de medir as dimensões crescentes das marcas deixadas pelos seres humanos no planeta, desenvolveram a metodologia de contabilidade ambiental que avalia a pressão do consumo das populações humanas sobre os recursos naturais, denominada “Pegada

Ecológica". A Pegada Ecológica é expressada em hectares globais (gha) e permite comparar diferentes padrões de consumo, verificando se estão em conformidade com a capacidade ecológica do planeta, servindo como verdadeira ferramenta de leitura e interpretação da realidade (WWF-BRASIL).

Estima-se que a humanidade utiliza na atualidade cerca de 50% a mais do que possui disponível em recursos naturais, portanto, seria necessário um planeta e meio para sustentar o estilo de vida e, consequentemente, o padrão de consumo. A média mundial da Pegada Ecológica corresponde à 2,7 hectares globais por pessoa, enquanto a biocapacidade disponível para cada ser humano é de apenas 1,8 hectares globais, situação que deixa à população do planeta em grande déficit ecológico, correspondente a 0,9 gha/cap, colocando a biocapacidade planetária em grande risco (WWF-BRASIL).

Os sistemas naturais não comportam a capacidade de suportar a pressão progressiva causada pela superpopulação ao meio ambiente. Quanto mais elevados ficam os níveis dos limites planetários, maior a dificuldade para o exercício das funções mais básicas dos sistemas naturais, sendo que sua extinção é um fim inevitável. Conforme Foladori (2001, p. 136), "hoje em dia, a principal novidade é o caráter planetário da crise ambiental". Já não se trata apenas de crises locais e regionais e, sim, de crises ambientais complexas.

Por fim, no último tópico as questões acerca da influência da religiosidade, sobretudo, cristã-católica para o fortalecimento do antropocentrismo e, consequentemente, ao incentivo da superpopulação será analisada, a fim de elucidar as dimensões propostas pelo estudo.

### **O Antropocentrismo Católico e sua corresponsabilidade para o crescimento populacional desenfreado**

O modo com que o ser humano se relaciona com o meio natural é determinado de acordo com as diferentes concepções e compreensões do mundo, o que Milaré e Coimbra (2004, p. 02) denominaram de cosmovisões. As cosmovisões são inspiradas pelas distintas culturas que surgem, nos diversos locais do globo ao longo da História. Dessa maneira é possível perceber que nos diversos contextos históricos as relações do homem com a natureza são também muito diferentes, além de fundamentalmente complexas.

Ao ser elaborada uma determinada ideologia sobre a natureza, ela inevitavelmente se reproduz, ultrapassando as restrições históricas da sociedade que lhe deram fundamento (NEEDHAM, 1980). Nessa acepção, o Antropocentrismo é compreendido como o pensamento organizacional que faz do homem a referência máxima de valores do universo, condicionando os demais seres à posição de meramente gravitantes do seu entorno por força de um determinismo fatal. O homem se posiciona como superior em oposição à natureza, num esquema que produz relações perversas de dominador *versus* dominado; razão

*versus* matéria; absoluto *versus* relativo; de finalidade última *versus* instrumentalidade banal destituída de valor próprio etc. (COIMBRA; MILARÉ, 2004, p. 03).

Consoante a compreensão de Coelho e Pinto (2016, p. 08), a origem da concepção antropocêntrica é verificada na cultura grega, posto que no período arcaico (séculos VIII – VI a.C.) a base do pensamento era a razão e, por conseguinte, a valorização do humano, a busca por explicações racionais para o mundo e a refutação de tudo o que era espiritual. Diante desse entendimento racionalista de que a razão (*ratio*) é atributo exclusivo do homem, houve a separação total do homem com a natureza, retirando-o do conceito de parte integrante do meio ambiente, e colocando-o como dominador dos seus elementos.

A obra “Jamais Fomos Modernos”, de Latour (1994), apresenta uma crítica à constituição da modernidade deveras pertinente. Não apenas a separação entre sociedade e natureza é falsa, mas também a supressão do Deus é apenas aparente. Enquanto prevalece uma oposição entre natureza e sociedade, segundo o autor, cabe aos homens definirem o que é natureza a reificando, contrariando seu aspecto transcendente. A sociedade que seria produto do ser humano, assume caráter transcendente à sua vontade, novamente contrariada. E por fim, o Deus suprimido que já não ocupa função explicativa da natureza ou sociedade, agora assume o papel transcendente: “o homem moderno podia ser ateu ao mesmo tempo em que permanecia religioso”. Essa dupla “suspensão” se deu a partir da Reforma Protestante, realocando Deus ao foro íntimo sem se “indispor” com os desdobramentos da Modernidade (LATOUR, 1994, p. 39).

O rompimento com a verdade a partir de Deus visto na patrística de Plotino ou mesmo na escolástica, produz um Sujeito independente, antagônico ao Objeto. O próprio criticismo Kantiano revela a superioridade do sujeito sobre o objeto, de forma dominadora, que posteriormente serviu de ontologia ao pensamento social moderno. Isto é, ao recorrer à ontologia das ciências sociais, pode-se encontrar essa razão humana como fator apriorístico da cultura, não apenas como um fator de dominação e expoente do antropocentrismo, mas uma cosmovisão histórica (KANT, 1998). Em Kant, o juízo a priori determina as proposições sintéticas do mundo, e tal concepção ao passar à sociologia, como vemos em Durkheim, comprehende as condições a priori da razão enquanto condições históricas e culturais da concepção e formação do ser social. Ou seja, a razão que determina o ser social – que é por excelência antropocêntrica – é um dos marcadores da modernidade, do advento da atual concepção de mundo.

Essa corrente adquiriu grande força no mundo Ocidental no século XIV, definindo seus pensamentos, influenciando diversas culturas, civilizações e áreas do conhecimento (COELHO; PINTO, 2016, p. 08), inspirando e sendo reforçada pela tradição judaico-cristã. A relação entre o Cristianismo e o antropocentrismo foi denunciada pela primeira vez no século XX com o estudo realizado pelo historiador norte

americano Lynn White Jr., em sua obra intitulada “As raízes históricas da nossa crise ecológica”, publicada em 1967.

Para White, o homem compartilha, em grande medida, a superioridade de Deus sobre a natureza. Em contraste com o paganismo antigo e a maioria das religiões asiáticas, o Cristianismo não só estabeleceu um dualismo entre homem e natureza, como também insistiu que era vontade de Deus que o homem explorasse o meio ambiente para benefício próprio. Nesse seguimento conclui que “o Cristianismo é a religião mais antropocêntrica que o mundo conheceu, especialmente em sua forma ocidental” (WHITE JR., 2007, p. 83).

Pode-se elucidar o mencionado mediante alguns marcos conceituais significativos, a exemplo de Aristóteles, o qual alegava que os minerais servem para a nutrição dos vegetais, os vegetais para os animais e, em conjunto com todos os seres, os animais servem para o ser humano; o que também foi referido por Santo Tomás de Aquino. Desse modo, o homem se encontra no topo de uma pirâmide natural, na qual os demais seres vivos devem servi-lo (COIMBRA; MILARÉ, 2004, p. 04-05).

Dentre os marcos conceituais citados por Coimbra e Milaré (2004, p. 03-05), o mais importante é a Bíblia Sagrada dos cristãos, uma vez que ela comporta passagens que foram interpretadas como axiomas do relacionamento Homem-Natureza, estando na base de sustentação do comportamento prepotente do ser humano sobre os demais seres, reforçada por uma cosmovisão religiosa ou religioso-política. No caso das ideias ocidentais, muitos sustentam que a justificativa da atual crise ecológica tem seus antecedentes em uma cultura decorrente das ideias judaico-cristãs.

Adverte-se que o mandamento bíblico apresentado em Gênesis sobre procriar e multiplicar para submeter a terra, é um dos fatores graves da subjugação humana sobre a natureza (GUDYNAS, 2009, p. 43-44). Dispõe o Livro de Gênesis, capítulo 1, versículos 26-28:

E Deus disse: “façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança. Que eles dominem os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos e toda a terra e também os bichinhos que se remexem sobre a terra”. E Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, macho e fêmea os criou. E Deus os abençoou e disse: “**sejam fecundos, multipliquem-se, encham a terra e a submetam. Dominem os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres que se remexem sobre a terra**” (NOVA BÍBLIA PASTORAL, 2014, p. 23, grifo nosso).

Dessa maneira, diversos são os pesquisadores que entendem que os textos bíblicos embasaram a produção e a manutenção de um sistema de pensamento que favorece o modelo antiecológico de civilização (AGUIAR, 2007, p. 03). Boff (1996, p. 46) destaca que cabe aos cristãos a realização de uma autocritica, no tocante ao seus graus de corresponsabilidade pela crise ecológica atual. Contudo, para ele, assim

como para o Papa Francisco (2015, p. 46), os termos contidos no texto bíblico sobre “dominar” e “submeter” a terra, se referem ao sentido do ser humano como administrador, encarregado de cuidar da natureza, discordando, portanto, dos aspectos antropocêntricos contidos no livro das origens (Gênesis).

Na modernidade não foi esse o entendimento que predominou, posto que as palavras foram assumidas em seus significados literais, isto é, o ser humano como um dominador e escravizador das forças da natureza para o benefício individual e social, além de ter sido criado “à imagem e semelhança de Deus”, conferindo-lhe maior superioridade. A mencionada interpretação legitima, com a “benção de Deus”, o esgotamento dos recursos naturais em prol da satisfação humana. Conclui, Boff (1996, p. 47) que, pior do que esses textos, foram os males perpetrados por certa tradição teológica dominante nos meios eclesiásticos, os quais produziram a suspeita sobre o corpo, o desprezo do mundo, a desconfiança acerca do prazer, da sexualidade e da feminilidade, bem como o anúncio de um Deus desligado do mundo, o que favoreceu a consolidação da entrega do mundo à agressão humana. A própria sociologia enquanto ciência aplicada ao estudo da modernidade, observou a degradação decorrente da modernidade apenas no âmbito da dominação humana, não considerando preocupações ecológicas (GIDDENS, 1991).

O teo-antropocentrismo também marca fortemente as questões relacionadas com a superpopulação no mundo. Isso porque, a mencionada passagem bíblica de Gênesis, ao ordenar que os homens sejam fecundos, cresçam e multipliquem-se enchendo a terra orienta ainda hoje as reações religiosas e conservadoras contra o processo de universalização de métodos contraceptivos modernos, por exemplo (ALVES, p. 67). Nessa toada, após a criação do homem e da mulher, Deus os abençoou, o que significa, conforme Krauss e Kuchler (2007, p. 47), que o Criador deseja que se tenha vida farta, com grande descendência.

Na segunda metade do século XX, em julho de 1968, no mesmo momento em que a pílula anticoncepcional causava polêmica, a Igreja Católica publicou a carta encíclica *“Humanae Vitae”*, a qual aborda questões atinentes ao corpo, à sexualidade e a moral no casamento, proporcionando uma resposta à população católica no que diz respeito ao uso da pílula. Para o enfrentamento do crescimento desenfreado da população, o documento propôs o progresso econômico e social, assim como a justiça social, promovendo a elevação do nível de vida da população (PAULO VI, 1997).

Por meio da encíclica, a Igreja estimula a ciência a buscar alternativas de tornar o método natural do ritmo (tabelinha) mais seguro, apontando o aborto, a esterilização direta, os métodos de barreira, a contracepção e qualquer outro método que impossibilite a procriação, como ilícitos (PEDRO, 2000, p. 127). Entendeu a Igreja que qualquer ato matrimonial deveria permanecer aberto à transmissão da vida, sendo que, apenas por motivos graves e motivados a concepção pode

ser evitada de modo temporário ou não, desde que sejam utilizados os métodos estabelecidos pela Igreja, ou seja, os métodos naturais (do ritmo ou tabelinha; PAULO VI, 1997).

No discurso católico o matrimônio e o amor conjugal possuem a finalidade natural de procriação. Dessa maneira, a fecundidade não é algo meramente biológico, é uma missão profundamente humana e, ao mesmo tempo, divina (GASPAR, 1982, p. 81). A justificativa para a proibição pela Igreja Católica dos métodos artificiais diz respeito ao caminho “amplo e fácil à infidelidade conjugal e à degradação da moralidade”. A prática do ato sexual está definida no espaço do matrimônio, no qual o casal é chamado a colaborar com Deus “na geração e educação de novas vidas” (PAULO VI, 1997).

De modo específico em relação a questão demográfica, em 1961 o Papa João XXIII, por meio de sua encíclica “*Mater et Magistra*”, argumentou que Deus, na sua bondade e soberania, havia espalhado pela natureza recursos inesgotáveis, e concedeu aos homens a capacidade de inventar instrumentos capazes de encontrar bens necessários à vida. Ao reconhecer que alguns países comportam maiores dificuldade que outros, afirmava que as dificuldades não podem ser superadas recorrendo a métodos e meios que são indignos de um ser racional. A solução, portanto, apresentava-se no encontro do progresso econômico e social que respeitasse e fomentasse os genuínos valores humanos (COSTA, 1998, p. 198-200).

Esse é o entendimento que ainda vigora na Igreja Católica, isto é, a proibição do uso, pela população católica, de meios artificiais para evitar a concepção, com a ressalva de alguns casos específicos. No entanto, esse incentivo indireto ao crescimento populacional desordenado pode atingir consequências incomensuráveis.

Em virtude do pensamento afeiçoado pela teologia judaico-cristã foi possível, na modernidade, a associação entre ciência e tecnologia. Dessa maneira, o projeto da tecnociência da pós-modernidade aparece como resultado do sistema de pensamento teológico, cuja afirmação se dá em prol da existência da natureza como de finalidade única de servir ao homem, podendo ser explorada e dominada conforme os interesses exclusivamente humanos, sobrevindo no fim da veneração e cuidado com a natureza, típica da tradição (WHITE JR., 2007, p. 84-85).

O antropocentrismo encontra todos os embasamentos para justificar a noção de progresso ilimitado e a consequente civilização industrial, nas citações bíblicas. Conforme a teologia da criação, o homem deve se reconhecer criatura, no conjunto da criação, vivendo uma experiência de comunhão profunda com os demais seres. Porém, ao mesmo tempo, foi criado como imagem de Deus, sendo, portanto, diferente das outras criaturas, e chamado a assumir o cuidado responsável sobre elas. Todavia, assumiu, ao contrário, o papel de dominador (RUBIO, 1992, p. 13).

Os valores do Cristianismo, no presente estudo do Catolicismo, foram utilizados como justificativa para o avanço do processo moderno

de exploração dos recursos naturais e, por conseguinte, da atual crise socioambiental. Todavia, não se pode concluir, como bem colocado por Osborn (1990), que a principal causa da crise ambiental esteja no âmbito religioso, não obstante, ao mesmo tempo, não seja possível minimizar a corresponsabilidade do Catolicismo na desordem da biosfera, visto que a humanidade, em suas diversas culturas ao longo da história, manipulou o meio ambiente.

Nesse mesmo sentido entende Ost (1997, p. 34-35), ao defender que seria limitativo interpretar os textos bíblicos do livro de Gênesis como conferindo ao homem um poder absoluto sobre a criação, isso porque a Bíblia contém inúmeras outras passagens que incitam à moderação e à responsabilidade consciente no uso dos recursos naturais. Ocorre que não se pode negar que as três grandes religiões do Livro Sagrado tenham contribuído para uma dessacralização decisiva da natureza, pois o seu valor já é reduzido, relativo e subordinado à omnipotência do seu Criador, no momento em que é entendida como criação.

É necessário repensar os papéis das religiões perante o meio ambiente, como também é essencial a realização de uma releitura das escrituras sobre o papel dos seres humanos na criação. Nessa acepção, algumas religiões tem buscado, nos últimos anos, ampliar seus conceitos a fim de abranger a temática da ecologia. A questão ecológica, imersa nos princípios da Educação Ambiental, remete a sociedade para um novo patamar de consciência mundial, enfatizando a importância da terra como um todo, o destino comum entre a natureza e o ser humano e sua interdependência (BOFF, 1996, p. 22).

Desse entendimento, surge a proposta da Educação Ambiental na perspectiva da Ecologia Integral, ou seja, a busca pela ampliação da percepção e da consciência ambiental em prol da transformação da realidade. A proposta está justamente no reconhecimento de que o ser humano, a sociedade e a natureza estão interligados e interdependentes. O que implica na expansão da responsabilidade com o planeta, visto que cada ação individual repercute em todas as formas de vida (MANDOLDO, 2012, p. 14-15).

O Papa Francisco é um dos grandes defensores e estudiosos da temática da Ecologia Integral, que é o principal assunto abordado em sua Encíclica “*Laudato Si’*: sobre o cuidado da casa comum”. Seu entendimento diz respeito à necessidade de uma conversão ecológica global, identificando as raízes éticas e espirituais dos problemas ambientais, encontrando soluções não só na técnica, mas também em uma mudança do ser humano. Do contrário, apenas os sintomas dessa crise serão enfrentados (FRANCISCO, 2015, p. 08). Se o ser humano conseguir entender a ecologia integral sentindo-se intimamente unido a tudo que existe, nascerá de modo espontâneo a sobriedade, consciência e solicitude (FRANCISCO, 2015, p. 11-13).

A emergência da crise socioambiental global exige a superação do antropocentrismo que se apresenta arraigado na cultura Ocidental e segue reafirmando a interpretação da tradição religiosa judaico-cristã

sobre o desígnio humano, como destinatário e dono de todas as criaturas (BOFF, 1996, p. 88). A proteção do meio ambiente depende das concepções do ser humano sobre a relação homem-natureza, principalmente, coletivamente. Nesse sentido, mais tecnologia e mais ciência não são suficientes ao enfrentamento da atual crise ecológica, até que se repense os paradigmas perpetrados pelas religiões (WHITE JR., 2007, p. 86).

### **Considerações finais**

Diante de todo exposto e do problema de pesquisa formulado para o estudo, comprehende-se que o Catolicismo, em que pese muito já se tenha evoluído nesse quesito, diante de obras como a do Papa Francisco, *Laudato Sì*, a respeito da espiritualidade e do cuidado com a casa comum, contribuiu e ainda contribui para o fortalecimento de concepções antropocêntricas sobre a natureza. E, do mesmo modo, incentiva o crescimento desordenado da população ao refutar políticas de controle populacional, bem como não incentivar veemente o respeito e cuidado com os recursos naturais finitos.

O crescimento econômico ocorre de modo sincrônico com a transição demográfica, o que comporta aspectos positivos, como o aumento do bem-estar social, a expansão da industrialização e da urbanização, o avanço da tecnologia etc., mas também reflete em acentuadas ameaças ambientais. Desse modo, é necessário garantir que o crescimento econômico seja ambientalmente sustentável para que o progresso não destrua os sistemas vitais contidos na natureza.

Isso porque as inúmeras devastações ecológicas advindas das ações antrópicas, agravadas pela superpopulação, a exemplo da perda de biodiversidade, da mudança climática e da pandemia causada pelo vírus da Sars-Cov-2, torna ainda mais visíveis as evidências dessa crise socioambiental, corroborando com os debates envolvendo a nova era geológica do Antropoceno. Assim, é evidente a complexidade da discussão, fato que implica em inúmeros limites do esforço pretendido no presente trabalho, mas apresenta um ponto de discussão que parte da visão do ser humano de si mesmo alicerçada na religiosidade cristã.

Diante disso, imprescindível que as religiões, no presente trabalho o Catolicismo, fortaleçam e reelaborem suas bases de amor à natureza, para que possam ser um canal de conscientização, e não mais de destruição ao meio ambiente. Isso porque a proteção ambiental depende das concepções do ser humano sobre a relação homem-natureza, logo os ensinamentos perpetrados pelo Catolicismo devem ser revisados.

### **Referências**

AGUIAR, Leonel A. de. Discurso Biocêntrico: o sagrado na pós-modernidade. *Revista Aulas*, n. 4, 2007. Disponível em: <https://>

[www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20I/4\\_5.pdf](http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20I/4_5.pdf). Acesso em: 12 ago. 2020.

ALVES, José Eustáquio Diniz. **Sustentabilidade ambiental: desenvolvimento com decrescimento?** Biblioteca IBGE. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv94508\\_cap3.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv94508_cap3.pdf). Acesso em: 25 mar. 2021.

BOFF, Leonardo. **A Opção Terra: a solução para a Terra não cai do céu.** Rio de Janeiro: Record, 2009.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma.** São Paulo: Ática, 1996.

COELHO, Danniel F.; PINTO, Luiz Eduardo S. O catolicismo romano e o domínio da natureza como fontes da vulnerabilidade humana. **Anais do V Congresso em Desenvolvimento Social**, 2016. Disponível em: <http://congressods.com.br/quinto/index.php/anais-v/gt-05-vulnerabilidades-e-in-existencia-social-no-espaco-publico>. Acesso em: 11 ago. 2020.

COIMBRA, José de Ávila Aguiar; MILARÉ, Édis. Antropocentrismo x Ecocentrismo na ciência jurídica. **Revista de Direito Ambiental**, v. 9, n. 36. São Paulo: RT, 2004.

COSTA, L. **Documentos de João XXIII.** São Paulo: Paulus, 1998.

CRUTZEN, Paul J. Geology of mankind. **Nature**, v. 415, 2002. Disponível em: <http://www.nature.com/nature/journal/v415/n6867/full/415023a.html>. Acesso em: 26 mar. 2021.

FOLADORI, Guillermo. **Limites do Desenvolvimento Sustentável.** São Paulo: Editora Unicamp, 2001.

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**: sobre o Cuidado da nossa Casa Comum. Carta encíclica do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2015.

GASPAR, Maria do Carmo; GÓES, Arion Orlis Manente. **Amor conjugal e paternidade responsável.** São Paulo: Editora Cidade Nova, 1982.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade.** Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GUDYNAS, Eduardo. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales. In: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (comp.). **Derechos de la Naturaleza: el futuro es ahora.** Ecuador: Abya-Yala, 2009.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica** - pesquisa, jornalismo e arte, I, ano 3, n. 5, 2016. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4374761/mod\\_resource/content/0/HARAWAY\\_Antropoceno\\_capitaloceno\\_plantationoceno\\_chthuluceno\\_Fazendo\\_parentes.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4374761/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_plantationoceno_chthuluceno_Fazendo_parentes.pdf). Acesso em: 27 out. 2021.

HARDIN, Garrett. The tragedy of the commons. **Science**, New Series, v. 162, n. 3859, 1968. Disponível em: <http://science.sciencemag.org/content/162/3859/1243>. Acesso em: 22 mar. 2021.

KANT, Immanuel. **Critique of pure reason**. Cambridge University Press, 1998.

KOLBERT, Elizabeth. **A sexta extinção em massa: uma história não natural**. 1. ed. digital. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

KOTZÉ, Louis J. Earth System Law for the Anthropocene. **Sustainability**, v. 11, n. 23, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/su11236796>. Acesso em: 24 jul. 2020.

KRAUSS, H.; KUCHLER, M. **As Origens: um estudo de Gênesis 1-11**. São Paulo: Paulinas, 2007.

LAGES, José Antonio Correa. Como superar a contradição entre crescimento e cuidado encontrado no livro de Gênesis? **Revista Caminhando** v. 18, n. 2, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v18n2p45-54>. Acesso em: 22 mar. 2021.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. 1<sup>a</sup> Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

LEFF, Enrique. **Epistemología ambiental**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MANDOLDO, Ana. **Educação ambiental na perspectiva da ecologia integral: como educar neste mundo em desequilíbrio?** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

NEEDHAM, John. Historia y valores humanos: una perspectiva china para la ciencia y la tecnología mundiales. In: ROSE, H.; ROSE, S. **La radicalización de la ciencia**. México: Nueva Imagen, 1980.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. **Gênesis: narrativas sobre as origens**. Tradução de Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 2014.

OSBORN, L. **Stewards of creation.** Latimer House, Oxford, 1990.

OST, François. **A natureza à margem da lei:** a ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

OSTROM, Elinor. **Governing the Commons.** The Evolution of Institutions for Collective Action. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PAULO VI. **Carta encíclica Humanae Vitae.** Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

PEDRO, Joana Maria. **Estado, Igreja e contracepção** (1960-1980). In: **Estudos de História** (Faculdade de história, Direito e Serviço Social – UNESP). Franca/SP: Ed. Olho D’Água, 2000.

RUBIO, A. Garcia. Crise ambiental e projeto bíblico de humanização integral. In: RUBIO, A. Garcia *et al.* (Orgs.) **Reflexão cristã sobre o meio ambiente.** São Paulo: Loyola, 1992.

SACHS, Jeffrey D. **A era do desenvolvimento sustentável.** 1. ed. Lisboa: Conjuntura Actual Editora, 2017.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. Antropoceno: Direito Ambiental no limiar do paradigma jurídico ecocêntrico. **GEN Jurídico**, 18 de maio de 2020a. Disponível em: <http://genjuridico.com.br/2020/05/18/antropoceno-paradigma-ecocentrico/>. Acesso em: 26 mar. 2021.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Curso de Direito Ambiental.** Rio de Janeiro: Forense, 2020b.

STEFFEN, Will *et al.* The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions: Mathematical, Physical and Engineering Sciences (Royal Society)*, v. 369 (The Anthropocene: a new epoch of geological time?), n. 1938, 2011.

WHITE JR., Lynn. Raíces históricas de nuestra crisis ecológica. **Revista Ambiente y Desarrollo**, v. 23, n. 1, Santiago de Chile, 2007. Disponível em: <http://latinoamericana.org/2010/info/docs/WhiteRaicesDeLaCrisis.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2020. Este artigo foi originalmente publicado com o título *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, publicado na Revista Science em 1967. Esta tradução foi realizada por José Tomás Ibarra, Francisca Massardo e Ricardo Rozzi.

WATERS, Colin N.; ZALASIEWICZ, Jan.; SUMMERHAYES, Colin. The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from

the Holocene. **Science**, v. 351, n. 6269, 2016. Disponível em: <https://science.sciencemag.org/content/351/6269/aad2622>. Acesso em: 23 mar. 2021.

WWF-BRASIL. **Pegada Ecológica? O que é isso?** Disponível em: [https://www.wwf.org.br/natureza\\_brasileira/especiais/pegada\\_ecologica/o\\_que\\_e\\_pegada\\_ecologica/](https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/especiais/pegada_ecologica/o_que_e_pegada_ecologica/). Acesso em: 25 mar. 2020.

WORLD POPULATION PROSPECTS. Departament of Economic and Social Affairs, 2019. Disponível em: [https://population.un.org/wpp/Publications/Files/WPP2019\\_HIGHLIGHTS.pdf](https://population.un.org/wpp/Publications/Files/WPP2019_HIGHLIGHTS.pdf). Acesso em: 26 mar. 2021.

# FILOSOFIAS EMERGENTES: ANCESTRALIDADES PRESENTES

*Ana María Rivera Fellner<sup>1</sup>*

*Lucas Jara Soares<sup>2</sup>*

*Maria Claudia Gorges<sup>3</sup>*

*Pedro Augusto Pereira Gonçalves<sup>4</sup>*

## Resumo

O presente texto, escrito a oito mãos, é um experimento que resulta da aproximação de algumas das questões com as quais uma parte de nosso grupo de estudos, o “Nosso Mundo Ch’ixi”, tem se ocupado. O texto parte de uma indagação sobre o sentido de “emergência” proposto, em relação à movimentação decolonial, pós-colonial, anticolonial – indígena, em particular, e se concentra em alguns dos conceitos mais caros a alguns/algumas dxs autorxs com xs quais temos lidado mais diretamente, para finalmente apresentar algumas atividades ou práticas relacionadas aos nossos estudos. Como uma obra conjunta, o texto talvez tenha ganho uma forma um tanto quanto sinuosa, a qual optamos por manter, pela própria maneira muito diversa como as questões abordadas nos atravessam.

**Palavras-chave:** Ch’ixi. Emergente. Colonial. Descolonização.

## EMERGING PHILOSOPHIES: PRESENT ANCESTRY

## Abstract

The present text, written in eight hands, results from the approximation of some of the questions with which a part of our study group, “Nosso

<sup>1</sup> Doutora em Tecnologia e Sociedade (PPGTE-UTFPR). E-mail: anmarife@gmail.com

<sup>2</sup> Especialista em Estética e Filosofia da Arte (UFPR) e Mestre em Artes Visuais (USP). E-mail: lucas.jarasoares@gmail.com

<sup>3</sup> Mestre em filosofia (IFCH/UNICAMP). E-mail: mariaclaudiagorges@gmail.com

<sup>4</sup> Mestre e doutorando em Filosofia (PGFilos/UFPR). E-mail: pgon.mt@gmail.com

Mundo Ch'ixi", has been engaged. The text starts from a question about the sense of "emergency", in relation to the decolonial, post-colonial, anti-colonial movement – indigenous, in particular. The text focuses on some of the concepts most dear to some of the authors with whom we have dealt more directly, to finally present some activities or practices related to our studies. As a joint work, the text may have gained a somewhat sinuous form, which we have chosen to maintain, due to the very different way in which the issues addressed pass through us.

**Key-words:** Ch'ixi. Emerging. Colonial. Decolonizer.

*Nossos passos vêm de longe.*  
Jurema Werneck

*Lo que se ha vivido en los años recientes evoca una inversión del tiempo histórico, la insurgencia de un pasado y un futuro, que puede culminar en catástrofe o en renovación.*  
Silvia Rivera Cusicanqui

Partamos de um questionamento: que significa considerar "emergentes", agora, vozes e lutas que estão há anos sendo postas? Propomos esta reflexão a partir da crítica às "palavras mágicas" que a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui<sup>5</sup> realiza. Como Rivera Cusicanqui (2018) coloca, as palavras mágicas costumam surgir em momentos de crise, em momentos de esvaziamento, quando a impaciência por buscar novas palavras para dar conta deste momento resulta nas palavras mágicas. Palavras que mais escondem do que revelam, pois ao nomearem, atuam como práticas recolonizadoras que submetem os desvios ao domínio do *logos*. Falar em filosofias emergentes parece, portanto, incorrer em uma dessas palavras mágicas, as quais podem levar a reproduzir, através do ato de nomear, a violência do apagamento de sociedades que foram brutalmente invadidas por lógicas adversas, mas que insistem em existir. Enfatizamos a ideia de existir e não resistir, pois como nos chama a atenção o cineasta indígena Ivan Molina<sup>6</sup>:

[...] hoje em dia, depois de mais de 500 anos da invasão de Espanha e de Portugal e depois de outros países virem para a América, são mais de 500 anos de resistir e minha pergunta

5 Silvia Rivera Cusicanqui é anarquista, socióloga, educadora e ativista junto aos indígenas na Bolívia. Nasceu em La Paz, Bolívia, em 1949. Foi professora emérita da *Universidad Mayor de San Andrés*, em La Paz. Se reconhece como uma eterna mestra de ofício e artesanato intelectual. Tem uma ampla produção intelectual em diferentes áreas temáticas, em especial sobre o movimento indígena, as lutas campesinas e o movimento de cocaleiros na Bolívia. Suas principais obras são: *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del Campesinado Aymara y Quechwa, Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina, Mito y Desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS e Un mundo ch'ixi es posible* (MEJÍA, 2013).

6 Ivan Molina é um cineasta boliviano da etnia quéchua, formado pela Escola Internacional de Cinema e Televisão (EICTV) de Cuba, realizador independente, professor da *Escuela de Cine y Arte Audiovisuales* de La Paz e ativista no movimento pela luta cocaleira, pela valorização da ancestralidade andina (GALACHE, 2017, p. 57-58).

é se vamos continuar resistindo ou não temos direito a viver também? (MOLINA, In. *Live Mostra CineFlecha Cine Indígena Boliviano*, 2020, 11'40" – 12'16").

Em 2020, diante de uma crise global, permeada por mortes, isolamento, medo, insegurança, desemprego, angústia, percebemos como tem se intensificado o interesse pelas cosmovisões dos povos indígenas, pelo “respiro de uma vida que muitos nunca terão a oportunidade de sentir” (ASCURI, 2021), diante da percepção da destruição de um mundo que já nos foi possível. Uma busca que se realiza de forma tardia e lenta, abrindo-se para a possibilidade da existência de uma constelação de mundos. Esse movimento, no entanto, que parece estar se desdobrando nos últimos anos, com uma intensificação a partir do início da pandemia, não é necessariamente novo. Como Ailton Krenak<sup>7</sup> (2007, p. 163-164) coloca, esse “descobrimento” da cosmovisão indígena se insere dentro do que ele denomina como “eterno retorno do encontro”, um eterno encontrar os povos indígenas, que esquece sempre dos encontros anteriores.

Um exemplo de como podemos incorrer em um apagamento recorrendo às palavras mágicas pode ser observado nas práticas filmicas da Associação Cultural de Realizadores Indígenas (ASCURI), de Mato Grosso do Sul. A ASCURI é composta por integrantes das etnias Guarani, Kaiowá e Terena e foi idealizada em 2008, pelos indígenas Gilmar Galache<sup>8</sup> e Eliel Benites<sup>9</sup>. Em seu caminho, que já soma mais de dez anos, a ASCURI vem realizando oficinas de formação audiovisual, produzindo filmes e adquirindo equipamentos de produção fílmica para as aldeias, bem como buscando através da linguagem cinematográfica desenvolver estratégias de fortalecimento do jeito de ser indígena tradicional (ASCURI, 2019). E aqui é importante destacar que a

- 7 Ailton Krenak é indígena do povo Krenak e um ativista do movimento socioambiental e de defesa dos direitos indígenas. Ele organizou a Aliança dos Povos da Floresta, que reúne comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia e teve um papel importante no Movimento Indígena no período da Constituinte. Atualmente tem desenvolvido um trabalho educativo e ambientalista através de programas de vídeo e televisivo. Além disso, em 2020, ganhou o prêmio Juca Pato como intelectual do ano.
- 8 Gilmar Martins Marcos Galache é um indígena Terena, que viveu grande parte da sua infância na aldeia Lalima, localizada a 45km de Miranda, em Mato Grosso do Sul. Aos 15 anos foi estudar no internato da Fundação Bradesco, em Serra da Bodoquena. Mais tarde seus pais se mudaram para a capital Campo Grande, para que ele continuasse os estudos. Na capital, estudou em um colégio evangélico no centro da cidade. Em 2005, iniciou o curso de Design Gráfico na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e em 2017 concluiu o mestrado profissional em desenvolvimento sustentável pela Universidade de Brasília (UNB; GALACHE, 2017, p. 9-15).
- 9 Eliel Benites, cujo nome de batismo é Kunumi Rendyju, nasceu na Terra Indígena Te’ýikue, antigo Tekoha, de mesmo nome, no município de Caarapó, em Mato Grosso do Sul. Iniciou sua trajetória como professor tradutor, em 1996. Em 1997, começou a lecionar como professor indígena. Formou-se na licenciatura indígena Teko Arandu, na área de ciências da natureza. Em 2014, concluiu o mestrado no Programa de Pós-Graduação e Doutorado da UCDB. É membro do movimento e comissão dos professores indígenas Guarani Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Desde julho de 2013 atua como professor efetivo no Curso da Licenciatura Intercultural Teko Arandu da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). E, em 2017, iniciou o doutorado em Geografia pela UFGD, aprofundando sobre a temática: Territorialidade Guarani Kaiowá (BENITES, 2014, p. 13-33).

utilização da palavra tradicional não incorre na oposição tradicional/moderno. O termo tradicional é aqui incorporado, porque os próprios integrantes da ASCURI o utilizam, no entanto, esse termo na fala deles não é inerte, mas é dinâmico.

Hoje, a ASCURI conta com um canal no *Youtube* onde está disponível a maioria de seus filmes, com uma página no *Facebook*, no *Instagram* e uma página na *web*, além disso, suas produções também estão presentes em plataformas como a Rede CineFlecha e a Visibilidade Indígena.

A ASCURI é um exemplo interessante para refletirmos sobre a noção de emergência pois ela coloca em discussão a presença indígena nas telas, que muitas vezes é pensada como algo novo. No entanto, essa percepção de novo traz o apagamento de todo um processo que resulta nessa presença nas telas. Já que demarcar as telas está em contiguidade com a luta indígena por demarcar territórios, por existir. Além disso, como falar em novo, quando ele é construído pela permanente reatualização do passado como futuro (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 310). Ou como a ASCURI coloca, na publicação que realizou em suas redes sociais, no dia 19 de abril de 2021, no dia da luta indígena: “A memória é o caminho do amanhã para o nosso povo”. Memória que vemos ser atualizada, mediada pelas tecnologias cinematográficas, para recompor os saberes para os mais jovens, saberes estes ligados ao jeito de ser indígena que é permeado pelos saberes dos rezadores, pelas rezas, pelos cantos, alimentos sagrados, ervas medicinais, dentre outros elementos, sem necessariamente excluir, por exemplo, a presença das tecnologias cinematográficas. Ou como Kiki<sup>10</sup>, um dos realizadores da ASCURI, coloca: “[...] a gente tem que levar os dois caminhos, a nossa cultura e o branco (KIKI, In. *Entre algumas outras tecnologias*, 2019, 3'49"- 5'25'), reflexão também presente na fotografia de Eliel Benites (FIG. 1), postada no *Facebook* da ASCURI, no dia 19 de abril de 2019.

<sup>10</sup> Kiki, ou Ademilson Concianza Verga é membro da ASCURI, pertence à etnia Kaiowá, é aprendiz de rezador, atua como fotógrafo e realizador. Kiki foi o primeiro de sua aldeia que teve contato com a fotografia e depois com o cinema. Ele participou do filme *Terra Vermelha* (2008) como ator, mas aprendeu a filmar com a ASCURI. Além disso, em 2018, estudou na Escola de Cinema Darcy Ribeiro (GALACHE, 2017).

**Figura 1.** Foto de Eliel Benites, divulgada no *Facebook* da ASCURI, no dia 19 de abril de 2019, com a seguinte legenda: “Diga algo sobre essa imagem”.



Fonte: *Facebook* da ASCURI, 2021.

Cabe também aqui, a partir da ASCURI e de suas estratégias de existência no enfrentamento à pandemia no ano de 2020, mais uma reflexão sobre a noção de emergentes. Neste período, como Eliel Benites relata, em entrevista ao Brasil de Fato, não se construiu uma política pública para combater o coronavírus no contexto indígena, ações como o estabelecimento de barreiras sanitárias na entrada e saída da aldeia para as cidades foram organizadas por professores indígenas e lideranças, foram iniciativas individuais e localizadas.

Diante deste cenário a ASCURI também se mobilizou para combater a pandemia. Dentre suas estratégias estavam a divulgação de campanhas incentivando a permanência dos indígenas em suas aldeias, bem como ela fomentou o fortalecimento dos saberes Guarani, Kaiowá e Terena, das cosmovisões destes povos, consideradas por eles essenciais para a restauração de um equilíbrio que afasta o coronavírus das aldeias. Nesta perspectiva, vemos a produção da websérie *Nativas*

*Narrativas: Mirando mundos possíveis* (ASCURI, 2020) que tem como proposta trazer as interpretações Terena, Guarani e Kaiowá sobre o coronavírus. Em um dos curtas-metragens que compõe a websérie, o curta-metragem *Ary Vaí* (ASCURI, 2020), que pode ser traduzido como Dias Ruins, vemos, na cena final, um rezador realizando o *jehovasa* (movimento com os braços para afastar os maus espíritos e energias negativas, no caso, a doença da aldeia; FIG. 2) e que após seu canto, finaliza: “Vai, em direção ao brancos! Na direção das cidades, podem ir!” (*Ary Vaí*, ASCURI, 2020, 4'58"-5'2"). A fala deste rezador que pede à doença para que ela volte de onde veio nos faz pensar em inúmeras “doenças”; dentre elas, na doença do nomear, no ato de “dar” nomes, nessas palavras mágicas colonizadoras e recolonizadoras com que os povos indígenas se deparam desde o primeiro encontro, cabendo a elas também o pedido do rezador kaiowá “vai, em direção aos brancos”.

**Figura 2.** Rezador Kaiowá realizando o *jehovasa*



Fonte: *Ary Vaí* (dir. ASCURI, 2020)

O espontaneísmo em matéria do pensamento não existe. Mesmo aquilo que aparentemente brotou, só o fez porque, antes, se faziam presentes condições para tanto. Se estamos aqui, nestas linhas, tecendo reflexões propositivas, estamos vinculadxs às construções, tensionamentos, contribuições e tantas outras formas de engajamento na vida que antes de nós nos conduziram, com uma série de movimentos, ao que desenvolvemos agora. O despertar de proposições críticas, portanto, não é algo que se abate sobre nossas cabeças, mas resultado das trocas entre práticas de estar no mundo.

Diferentemente das essências imutáveis que precisaríamos aceitar a todo custo num regresso desesperado ao passado, mas diante dessa história que se reatualiza a cada inquietação, diante dessa

ancestralidade que se faz presente a todo momento nos alertando sobre os perigos do esquecimento ou das pretensas invenções cheias de slogans, é mandatório nos perguntarmos: por que pensamentos ou vozes que sempre estiveram apagadxs e silenciadxs se tornam emergentes? emergentes para quem? a partir do quê?

Em tempos da triste necessidade da afirmação do óbvio, sabemos que as ciências ditas humanas, especialmente atribuídas tendo seu ponto de partida na Grécia há 2500 anos, formaram as expressões dos pensamentos que por muitos séculos vigorou como única justificação possível para o saber humano. Essa construção se autorreferenciou a todo o tempo, não parando de falar de si mesma para si mesma, arrogando-se como uma unidade ontológica ou, em outras palavras, um jeito único de estar e construir o mundo. Quando confrontada com o seu exterior, rejeitou categoricamente as demais existências e, numa atitude inegavelmente etnocêntrica, mas deliberadamente etnocida (Clastres, 2004), pensou-se universalizável, ou seja, deveria chegar e formatar tudo o que não fosse sua imagem.

Neste breve resumo do expediente colonialista que expropriou saberes da terra, do corpo e do espírito, pilhou tecnologias ancestrais e apropriou conhecimentos e práticas culturais, podemos notar o verdadeiro motor de uma ontologia de homens brancos, supostamente tementes a um deus-juiz de condutas, supostamente monogâmicos e heterossexuais, mas notadamente ocidentais, supremacistas de uma cultura da dominação masculina e, sobretudo, bastiões do progresso humano.

Não é de se espantar que todo o resto, aquelas que sobram, continuam tentando sobreviver ao salvaguardar suas ancestralidades no presente enquanto resistem, como podem, às tentativas, muitas vezes bem sucedidas, da dominação e exploração de suas existências. Nesse ínterim, como táticas de guerrilha, subvertem os desatinos colonialistas ao insistirem em fazer valer suas vozes e cantos, passos e danças, alimentando o corpo-espírito para, todos os dias, resistir mais um pouco antes do fim do mundo iminente cultivado, sem cessar, pelo povo do Uno e indivisível mundo moderno.

Logo, essas estratégias cotidianas parecem, aos olhos mais apressados e empolgados pelos modismos contemporâneos, brotar como algo novo, discurso dos tempos atuais em que há um choque geracional. Aparecem como filosofias emergentes que se cansaram de sofrer passivamente e que, só agora, conseguiram aparecer. Entretanto, essa emergência não é de agora. Nunca houve passividade. O que talvez se entenda por emergente é, e sempre foi (presente, e muitas vezes) insurgente. O que, então, faz com que pareçam emergentes é que, só agora, nos dias atuais, quem sempre esteve enfeitiçado pelas promessas de emancipação faladas pela supremacia da economia da razão, quem sempre foi incapaz de perceber essa insurgência, quem sempre tomou como pessoalizadas e identitárias as estratégias de resistência, quem sempre deu voz aos lugares de fala sem, de fato, prestar atenção às falas dos lugares, quem, numa palavra, sempre esteve do outro

lado, parece ter se tocado que o modo como vivem já colapsou. Mas, desde que este mundo é mundo, as falas da terra, do espírito e da vida estiveram falando. Talvez não encontraram eco, dado o canto sedutor e entorpecente da sereia dos acúmulos e das cifras, das promessas de finalmente o homem se sobrepor à Terra.

Entretanto, como nos lembra Silvia Rivera Cusicanqui, tendo seu espírito se inspirado pela cosmologia aymara, é necessário ter o passado à nossa frente fazendo com que o futuro esteja nos empurrando pelas costas:

La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente – *aka pacha* – y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado – *qhip nayr uñtasis sarnaqpaxañani*. El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadoras del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el *pachakuti*. El mundo al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos (CUSICANQUI, 2010, p. 55).

Nesta seara dos privilégios ilícitos, em que séculos de desmandos são perpetuados em nome de um progresso cego que ruma inevitavelmente aos buracos abertos pela pilharia da terra, só nos resta lembrar e conectarmo-nos com estratégias outras do nosso tempo. Tempo que nos conclama à transformação radical em nome da vida nossa, dos animais não humanos e de todos os seres e entes que nos são planetários.

Mas nesse processo de transformação, são muitas as batalhas que temos que encarar com os diferentes modos coloniais que estão estabelecidos e naturalizados nas diferentes dimensões do ser e da sociedade.

Se a violência que caracteriza o período colonial subsiste, no campo e na cidade, através de políticas higienistas ou de extermínio, com a ação da polícia em comunidades periféricas, ou de garimpos, madeireiras e ruralistas sobre comunidades indígenas, por exemplo, da mesma forma subsiste ‘a diferença colonial’, e o desejo por um ‘mundo onde caibam vários mundos’. Percebe-se não apenas pelo desajuste de muitxs em relação à norma (neoliberal, heteropatriarcal, branca, cis-fundamentalista), como pela história de re-existência e luta dos povos.

Ocorre que essa é uma história até agora em curso; e muitas são as vozes que têm ainda a contribuir com essa construção. Temos em nosso Grupo de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais (ao qual poderíamos acrescentar ainda “Anticoloniais”) escolhido algumas dessas vozes, e temos as escutado com atenção; na medida do possível, temos dialogado com elas e a partir delas. Um desdobramento deste Grupo de Estudos foi o ‘Nosso Mundo Chi’xi’, focado na produção, no pensamento e na prática de Silvia Rivera Cusicanqui.

Seria interessante procurar notar, talvez, por quê essa autora em particular, e não outrx qualquer. Tenho meus palpites. Silvia Rivera

Cusicanqui, socióloga responsável por uma ‘Oficina de Historia Oral Andina’, posiciona-se, com uma certa contundência, junto aos ‘de baixo’. Em diálogo com tradições diversas – inclusive a marxista –, ela reivindica o anarquismo, não poupa críticas à tradição decolonial e pós-colonial mais conhecida ‘no mundo acadêmico’, muito menos à esquerda institucional (particularmente pela tendência à formação de uma vanguarda). Atenta ao movimento popular urbano e campesino boliviano, à diversidade étnica e cultural, e à tradição anarcosindicalista da classe obreira daquele país, ela desenvolve, por fim, junto à Coletivx Ch’ixi, o que talvez possa ser considerado uma ‘teoria da mestiçagem’; ou algo mais do que isso, como veremos.

Ch’ixi é, segundo a autora, como chamavam “em Oruro, Potosí e outras cidades mineiras de população ‘qhichwa hablante’, ao mecânico ou torneiro que se ocupava da manutenção da maquinaria”. É uma expressão equivalente ao Ch’ixi, aymara, que, segundo a autora, ilumina um aspecto crucial do “abigarrado”, que René Zavaleta Mercado utiliza para descrever a sociedade boliviana, e que comprehende diferentes temporalidades políticas e econômicas, como as pedras manchadas, cujas cores diversas, não exatamente misturadas, permitem identificar diferentes épocas geológicas. Mas se para Zavaleta, pensador marxista, tal característica era uma espécie de obstáculo a ser superado, já que é vista como “um bloqueio à ‘quantificação uniforme do poder’, condição que estima imprescindível para o exercício da democracia e à formação de uma sociedade política nacional moderna” (2018, p. 17), em Cusicanqui, esta condição é compreendida em sentido oposto.

O emprego do conceito *Ch’ixi* por Rivera Cusicanqui, realiza-se a partir de um reconhecimento de sua própria condição ‘manchada’, por sua ascendência tanto aymara (povo indígena que vive na Bolívia, Peru, Argentina e Chile) quanto européia, ambas nela presentes, como nas pedras de diferentes cores, sem se mesclarem (MEJÍA, 2013, p. 597). O Chi’ixi revela, nesse sentido, um posicionamento crítico a alguns teóricos que comprehendem as relações de fronteiras enquanto fusão ou hibridismo; e em relação à noção [em muitas partes] dominante de mestiçagem, em geral, compreendida como uma espécie de harmonização que tende ao apagamento dos processos conflituosos, violentos de constituição da mestiçagem, de forma a estabelecer uma lógica identitária de homogeneidade (GONÇALVES, 2019, p. 71).

Assim, se a princípio a hipótese de trabalho sobre mestiçagem presente nos textos de Rivera Cusicanqui correspondia ao que ela chamou de “mestiçagem colonial andina”, que partia da perspectiva de que as identidades “índias” e mestiças são forjadas pelo processo colonial, através da antinomia entre as culturas nativas e a cultura ocidental, que continua moldando os modos de convivência e as estruturas de “*habitus*” vigentes na sociedade (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 66) é, segundo Gonçalves (2019, p. 137), a partir de *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010), que a perspectiva desenvolvida por Rivera Cusicanqui se desdobra em uma proposta de mestiçagem descolonizadora, como uma categoria emancipatória, que implica em

colocar em diálogo a herança européia e “índia”, de onde emerge a própria discussão do conceito em questão (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 69).

Tendo alcance a um só tempo social e subjetivo, servindo assim como um instrumento conceitual para pensar tanto a sociedade quanto o sujeito colonizado, a “epistemología Ch’ixi”, como escreve a autora, revela “o esforço de superar o historicismo e os binarismos da ciência social hegemônica”; ou, como dirá mais adiante, o esforço de “exorcizar o binarismo e com ele a disjunção colonial que nos impede de ser nós mesmxs”:

[...] La idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno, porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar *dentro* de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 83)<sup>11</sup>.

Muitos paralelos poderiam ser feitos a partir deste ponto, apenas – para melhor compreender as implicações de tal crítica ao “Uno”; poderíamos destacar a força e a atualidade de uma movimentação “contra o estado”, como dizia Pierre Clastres; e aproximar nesse sentido a discussão de velhas contendas entre marxistas ortodoxos e a tradição libertária (não apenas anarquista<sup>12</sup>). Não podendo, por ora, desenvolver este ponto, deixamos apenas o indicativo: é óbvio o lugar em que se situa Cusicanqui em relação a este debate – parte do poder de atração que sua figura e suas ideias exercem, se explicam certamente por isso. É amplamente conhecida, aliás, sua posição em relação ao governo Evo Morales e a seu partido MAS (Movimiento al Socialismo), o qual considera ter apenas uma “cara indígena”. Em entrevistas anteriores ao golpe de 2019, são notáveis as críticas feitas pela autora<sup>13</sup>, que faz questão de lembrar casos imensamente controversos, como o da estrada que atravessaria o TIPNIS (Terra Indígena e Parque Nacional Isiboro-Secure) – projeto aprovado pelo governo sem qualquer consulta às comunidades que habitavam, e habitam aquele território.

Ao que parece, o caráter *plurinacional* do estado boliviano não foi, nem é suficiente para impedir que a condição “abigarrada” daquela sociedade fosse, ou seja experimentada com dor e sofrimento, já que,

11 “A ideia é não buscar a tranquilidade do Uno, porque é justamente uma angústia maniqueísta; é necessário trabalhar *dentro* da contradição, fazendo de sua polaridade o espaço de criação de um tecido intermediário (*taypi*), uma trama que não é nem um nem o outro, senão o contrário, é ambos (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 83, tradução nossa).

12 De forma muito geral, tais críticas em torno à tendência de um certo marxismo à centralização, à burocratização e à formação de uma vanguarda ‘iluminada’, distante das bases comunitárias, dos conselhos, das assembleias populares e dos movimentos sociais, são feitas por marxistas libertários, anarquistas, autonomistas, comunalistas, pós-estruturalistas, entre outrxs. Ver, por exemplo, Rosa Luxemburgo, Cornélius Castoriadis, Rudolf Rocker, Maurício Tragtenberg, Noam Chomsky, Foucault, Deleuze, Jacques Rancière, Raúl Zibechi, David Graeber, Miguel Abensour, Murray Bookchin, Silvia Federici, Rita Segato, Eduardo Viveiros de Castro *et al.*

13 Disponível em: <https://desinformemonos.org/hay-que-temer-una-deriva-autoritaria-y-de-monopolio-del-poder-en-el-gobierno-de-evo-morales-en-bolivia-advierte-la-sociologa-silvia-rivera-cusicanqui>.

apesar da retórica masista, a diferença e a pluralidade de fato parecem ainda longe de serem propriamente admitidas.

Neste contexto, o Ch'ixi, assumido como uma 'prática descolonizadora', passa a indicar uma forma de melhor compreender a diversidade constituinte daquela sociedade, com todas as contradições que lhe são próprias<sup>14</sup>. Interessada no "profundo impacto que pode ter um trabalho de história oral na subjetividade dxs investigadorxs", Silvia reivindica, nesse sentido, uma "forma Ch'ixi e barroca de comunitarismo anarco, capaz de construir pontes entre doutrinas e experiências, entre posturas ideológicas e vida cotidiana" (CUSICANQUI, 2016). É um outro sentido de 'modernidade' o que se esboça nessa direção.

É necessário, obviamente, repensar as questões colocadas pela autora em relação ao nosso próprio contexto, pessoal e coletivo. Na Bolívia, como se sabe, a população é majoritariamente indígena, e se por um lado as *cholas*, por exemplo, abundantes, por seus trajes e personalidades revelam já "uma bricolagem de elementos coloniais e modernos, que de indígena conserva apenas o cabelo, as formas de trabalho e o idioma" – o que, como escreve Cusicanqui, "não [é] pouca coisa" – por outro, aqui, a julgar pelo que diz a 'grande mídia', que com raríssimas exceções representa tão somente os costumes e o modo de vida 'do homem branco' (apesar da maior parte de nossa população ser negra), nossa condição abigarrada parece ter sido por muito tempo suplantada. Quase não se acredita que haja no Brasil mais de 270 línguas vivas! Caberia antes de mais nada, por isso, visibilizar tal condição – justamente o que tem feito o movimento indígena, negro, e anticolonial em geral, há anos.

A nossa condição abigarrada, pode ser talvez melhor percebida em seus momentos de maior tensionamento, na presença de missões evangélicas em territórios indígenas; no enfrentamento constante destas comunidades com madeireiros, garimpeiros, ruralistas; na destruição de terreiros; na ação da polícia nas favelas... Será possível pensar os presídios, e o fenômeno do encarceramento em massa, em particular, como um mecanismo necessário à 'suplantação' de nosso próprio potencial *ch'ixi*? De forma mais geral, quero argumentar, essa 'bricolagem de elementos', ou esta 'justaposição de épocas' de que fala Cusicanqui, faz-se sentir também, de um modo ou de outro, na multidão de desajustadxs em relação ao sistema neoliberal-capitalista dominante<sup>15</sup>. Haveria entre estxs comumente chamadxs 'vagabundxs' – como são muitas vezes chamadxs xs próprivxs indígenas, por sinal<sup>16</sup> – uma herança 'ancestro-futurista' a apontar outras formas de vida possíveis?

<sup>14</sup> "nós vivemos a contradição com prazer...nós vivemos a contradição como se a contradição nos desse energia", como dirá numa entrevista: <https://countervortex.org/silvia-rivera-cusicanqui/>

<sup>15</sup> Considere-se, a título de exemplo, casos como o exposto no documentário 'Beiradão Hup Boyoh' (2015), de Jessica Mota e Alice Hiff, sobre a etnia Hupd'äh em São Gabriel da Cachoeira (AM). Ou então, o caso de artesã(o)s-andarilhxs, em "Malucos de BR II" (2015), do coletivo 'Beleza da Margem'; e dxs 'loucxs' que vivem em situação de rua, em "À Margem da Imagem" (2003), de Evaldo Mocarzel. Todos disponíveis no Youtube.

<sup>16</sup> A este respeito, vale considerar o que diz Ailton Krenak em entrevista à revista Cult, em edição de novembro de 2009: "O pensamento vazio dos brancos não consegue conviver com a ideia

Não me parece absurdo, para pensar a população de rua, artesã(o)s/ malucxs de estrada, pessoas que vivem de maneira coletiva ou comunitária no campo, ou nos grandes centros urbanos, em ocupações<sup>17</sup>, ou ainda aquelxs que simplesmente não tem lugar na presente sociedade, e são internadxs em ‘hospícios’, por exemplo, recorrer a uma ‘epistemologia índia’, advinda de um trabalho realizado junto aos povos andinos<sup>18</sup>, quando trata-se de contrapor-se à tentativa de imposição de uma outra epistemologia, muito menos compreensiva, vinda de muito mais longe – e impulsionada estes dias, como sabemos, pela extrema direita, particularmente por sua retórica higienista de ‘pureza’, de natureza claramente nazi-fascista (quando, ironicamente, é relativamente conhecida a relação da matriz epistemológica dominante, Greco-romana, com o Egito africano). A ‘descolonização’ é, de todo modo, tarefa urgente, e como nos lembra Cusicanqui, ela não pode simplesmente permanecer restrita ao campo acadêmico, ou teórico.

É assim que, paralelamente ao ‘Nosso Mundo Ch’ixi’, algumas outras iniciativas de cunho mais experimental, talvez, vem se encaminhando; como a ‘Cooperativa Poética’ e o projeto Bruxa, que surgiram organicamente, a partir de grupos de estudos envolvendo exibições de filmes, leituras e rodas de conversa, em ocupações e espaços autônomos. Orientadxs pela proposta de ‘descolonização’ (do imaginário, do corpo e das instituições), o projeto deu origem a um levantamento/mapeamento, a princípio, de filmes (para ajudar na decisão das próximas exibições), e livros (para orientar nossas próximas leituras e fortalecer as bibliotecas desses espaços); mas também do território, com o intuito de favorecer o reconhecimento de comunidades tradicionais, movimentos sociais, espaços culturais coletivos, assentamentos, unidades de conservação e outros pontos de interesse.

O projeto Bruxa: Cooperativa Poética<sup>19</sup> não tem uma sede fixa, se desenvolve de maneira ‘rizomática’, em contato direto com espaços

de viver à toa no mundo. Acham que o trabalho é a razão da existência deles. Eles escravizaram tanto os outros que agora precisam escravizar a si mesmos. Não podem parar, experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso. O possível mundo que a gente pode compartilhar não tem que ser um inferno, ele pode ser um lugar bom”. Numa crítica mais direcionada, mas num sentido semelhante, Eduardo Viveiros de Castro diz que a esquerda “tem uma incapacidade congênita para pensar todo tipo de gente que não seja o bom operário que vai se transformar em consumidor. Uma incapacidade enorme para entender as populações que se recusaram a entrar no jogo do capitalismo. Quem não entrou no jogo – o índio, o seringueiro, o camponês, o quilombola –, gente que quer viver em paz, que quer ficar na dela, eles não entendem. [...] Eles têm essa concepção de produção, de que viver é produzir – ‘O trabalho é a essência do homem’. O trabalho é a essência do homem porra nenhuma. A atividade talvez seja, mas trabalhar, não” (“O Antropólogo Contra o Estado”. Revista Piauí, ed. 88. 2014).

17 Ver, como exemplo, os documentários ‘Atrás da Porta’ (2010), de Vladimir Seixas; e ‘Universos63’ (2016), de Adriano Caron e Julia Ruiz. Ambos disponíveis no YouTube.

18 A própria Silvia R. Cusicanqui indica uma aproximação possível nesse sentido, quando cita, por exemplo, Hakim Bey, o Colectivo Situaciones, ou Suely Rolnik – que estabelece um extenso diálogo com Deleuze e Guattari (psicanalista), e com o campo da arte.

19 A Cooperativa Poética e o Projeto Bruxa são pensadxs conjuntamente, mas tem cada qual seu enfoque. O primeiro, mais institucional, focado na captação de recursos e aquisição de materiais, e o segundo, mais relativo à constituição de uma rede de estudos em arte e política. Para além da referência mais genérica à figura da bruxa, reivindicada como um símbolo da luta feminista

e iniciativas diversas, procurando aproximar os estudos decoloniais, pós-coloniais e anticoloniais, a partir de princípios comumente reivindicados nesses espaços, como coletividade, autogestão e horizontalidade. Ora tendo uma orientação mais interna, servindo para refletir questões de ordem organizativa, ou pessoal; ora tendo uma orientação mais externa, como uma tentativa de construção de pontes e diálogo – para que não haja, p.ex., tanta oposição em relação a estes espaços e experimentos coletivos, tão frequentemente criticados, grosso modo, pela mentalidade higienista neoliberal dominante. Inúmeras iniciativas vêm se desenvolvendo nesse sentido, no campo ou na cidade (ver p.ex. os espaços ligados à Teia dos Povos). Em geral, a identificação com as ideias de Silvia Rivera Cusicanqui, entre outrxs tantxs autorxs, é imediata; certamente, por alguns dos motivos aqui apontados<sup>20</sup>.

Outra das iniciativas que pensamos e construímos coletiva e colaborativamente para promover processos de descolonização e reconhecer e validar a diversidade do saber e os modos nos quais ela pode surgir e materializar, foi o encontro: *Entre Algumas Outras Tecnologias: O desafio de reafirmar a ancestralidade para transformar a contemporaneidade rumo ao bem viver*, realizado nos dias 6, 7, 8 e 9 de novembro de 2019.

O Encontro teve várias finalidades e uma delas foi reconhecer que o que está “emergindo” não é uma ação espontânea do momento presente, já que o que é assim chamado [de emergente], são experiências já vividas, conhecimentos e tecnologias já fundadas, compartilhadas e divulgadas. Ou seja, devido à arrogância e opressão colonial, elas foram omitidas da história “oficial”, porém elas já existiam, já faziam parte da história, dessa história oculta, mas sempre latente.

O foco central do Encontro foram as Tecnologias, e ao se assumir a premissa de que as tecnologias são patrimônio da humanidade, seguindo Vieira Pinto, assume-se que estas não são exclusividade de certas culturas, que vão muito além do instrumental, do maquinico. Suas dimensões epistemológicas, axiológicas, históricas e socioculturais necessariamente estão imbricadas nos manuseios do alcançável pelos seres humanos no mundo.

Nesse horizonte, a compreensão das tecnologias se faz ampliada e não só permite, como exige o reconhecimento da alteridade no mundo. Postula-se que todos os campos de estudos, devem responder às contribuições das matrizes africanas e indígenas, valorizando conhecimentos ancestrais comumente abstraídos da literatura dita universal,

e antipatriarcal, o projeto faz referência à Casa da Bruxa, ocupação ocorrida na UniRio, que foi demolida nos primeiros dias de 2016, onde uma parte importante do projeto foi gestada; e também às mariposas chamadas ‘bruxas’ – adotadas como símbolo do projeto –, que vez ou outra apareciam por lá, e que, sendo grandes e escuras, são temidas e muitas vezes mortas, como os gatos pretos, por superstição.

<sup>20</sup> A pandemia, infelizmente, deu uma paralisada no projeto, mas ele segue ativo. Em breve serão retomadas as atividades, incluindo a exibição de filmes, o deslocamento de materiais, como livros, e o contato com pesquisadorxs, para a realização de oficinas, rodas de conversa, etc. Acredita-se que o florescimento destes espaços pode favorecer, junto à disseminação de uma cultura de autogestão, o desenvolvimento de uma cultura mais diversa e que melhor compreenda o espírito solidário, coletivo, comunal ou comunitário que a tantxs de nós parece vital. Para ter acesso a alguns dos textos e materiais gerados, acesse: [encurtador.com.br/cpuxQ](http://encurtador.com.br/cpuxQ)

por não corresponderem aos critérios de científicidade estipulados pelo ocidente.

Do mesmo modo, o Encontro também almejou uma compreensão de como, na contemporaneidade, se articulam conhecimentos ancestrais aos ocidentais em fazeres políticos, organizativos e de resistência de comunidades subalternizadas. Outra das premissas cruciais do Encontro foi o respeito à ancestralidade, à liberdade, à solidariedade, à expressividade, à coletividade e à autonomia, pois apenas assim será possível transformar alguns modos de fazer e de pensar em direção a outros, onde imperem formas alternativas de resistência e mobilização, presentes em concepções do bem viver.

Nesse sentido, no encontro se articularam os trabalhos e experiências micropolíticas de diferentes acadêmicos, militantes e comunidades afro e indígenas que buscam integrar, valorizar e retomar os diversos olhares, práticas e conhecimentos que, sobre as tecnologias, têm se construído no decorrer da história.

Quando nos referimos às experiências micropolíticas, nos referimos ao que foi proposto por Rivera Cusicanqui, que diz:

No está a mi alcance pensar lo que es posible hacer a escala macro. Lo único que puedo hacer es llevar a cabo lo que creo, cumplir con lo mío, poner el cuerpo, hacerlo en un entorno de comunidades de afectos, que quizás irradiarán hacia afuera y se conectarán con otras fuerzas e iniciativas, lejos de la competencia y de las estrategias del “éxito” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 73)<sup>21</sup>.

Convidar e aprender de experiências micropolíticas, no Encontro, foi e é aceitar a presença, na cotidianidade, no urbano e no rural, de práticas e conhecimentos que vão além dos modos de fazer dominantes. Escutar a experiência de ASCURI e os trânsitos que elxs estabelecem entre o mundo indígena e o mundo “branco”, através do uso do audiovisual é identificar como eles conseguem construir reflexões visuais Ch'ixi da realidade.

Identificar o papel das tecnologias na Casa de Cultura Tainã<sup>22</sup> e da Rede Mocambos<sup>23</sup> é compreender a importância, de forma concreta,

<sup>21</sup> Tradução: Não está ao meu alcance pensar o que é possível fazer em escala macro. A única coisa que posso fazer é realizar o que acredito, cumprir com a minha parte, colocar o corpo, fazê-lo em um ambiente de comunidades afetivas, que talvez irradiam para fora e se conectem com outras forças e iniciativas, longe da competição e da concorrência. de estratégias de “sucesso” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 73 tradução nossa).

<sup>22</sup> A Casa de Cultura Tainã é um ponto de Cultura com 31 anos de existência. Está localizado na Vila Castelo Branco na cidade de Campinas – SP. É um espaço social e cultural, que tem como missão “possibilitar o acesso à informação, fortalecendo a prática da cidadania e a formação da identidade cultural, visando contribuir para a formação de indivíduos conscientes e atuantes na comunidade”. Tomado de: <http://www.taina.org.br/casa.php> acesso em: 21/04/21.

<sup>23</sup> A Rede Mocambos é uma rede solidária de comunidades, no qual o objetivo principal é compartilhar ideias e oferecer apoio recíproco. Os eixos principais que a Rede enxerga são a identidade cultural, o desenvolvimento local, apropriação tecnológica, inclusão social e identidade cultural. A idéia da Rede nasceu em quilombos, em particular, em um quilombo urbano, a Casa de Cultura Tainã. Tomado de: <http://softwarelivre.org/rede-mocambos> Acesso em: 21/04/21

de como se estabelecem relações entre conhecimentos, saberes e práticas ancestrais e “contemporâneas” para salvaguardar a memória das comunidades indígenas, quilombolas e camponesas e para criar espaços de construção coletiva e colaborativa onde essa diversidade de modos de olhar e perceber a realidade possam se juntar para compartilhar seus modos de ser e estar no mundo e conhecer, usar e dominar outras formas de se relacionar com as tecnologias digitais.

Além de conhecer e aprender das experiências da Tainã e da ASCURI, se fizeram rodas de conversas com acadêmicos e ativistas sobre o papel dos conhecimentos das comunidades indígenas e quilombolas em contextos institucionais formais e não formais.

Também se fizeram mostras de documentários e foram realizadas diversas oficinas onde se apresentaram modos, usos e significados de diferentes objetos simbólicos de comunidades indígenas e quilombolas. A finalidade das oficinas foi gerar espaços de aprender fazendo, isto é, compreender o significado de um objeto a partir da sua construção.

Essa diversidade de ações, atividades e rodas de conversa foram realizadas em diferentes espaços da cidade, como a Cinemateca, o Sindicato de Educadores, a Universidade, uma escola pública periférica, um hostel, e uma aldeia indígena urbana. Isso com a finalidade de reconhecer que o aprender transcende a instituição educativa e que as experiências práticas também são importantes na construção de compreensões da realidade.

Vale a pena mencionar uma última referência, o trabalho que faz o Henrique Cunha Júnior, professor da Universidade Federal do Ceará. O trabalho que o professor tem desenvolvido centra o interesse numa perspectiva crítica de evidenciar como as Tecnologias Africanas têm cumprido um papel na formação do Brasil e como esse papel tem sido omitido dos processos formativos. Cunha Júnior evidencia a atualidade e pertinência dos conhecimentos de matriz africana, não como algo emergente, pelo contrário, como fatores determinantes da consolidação de um país.

Com isso, parece-nos interessante deixar de olhar as práticas e os conhecimentos não oficializados pela instituição como práticas folclóricas ou emergentes e perceber nelas sua atualidade. É uma emergência, uma urgência, uma necessidade, reafirmar e colocar a pertinência delas nos processos de aprendizados, nas nossas cotidianidades, naturalizar a existência delas.

Para finalizar, é importante dizer que não omitir as versões diversas da existência, não colocar a exclusividade em um discurso só é restituir o rol dos diversos atores da sociedade e, assim, destacar a diversidade que nos constitui.

## **Referências**

ARY VAI. Direção: ASCURI, 5 ‘43”, 2020. Disponível em: <<https://redecineflecha.org/mirando-mundos-possiveis/>>. Acesso em: 07 mai. 2021.

ASURI. *Facebook*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/search/top/?q=ASURI>>. Acesso em: 20. jun. 2020.

ASURI. Disponível em: <<https://asuri.org/>>. Acesso em: 02 mai. 2021.

BENITES, Eliel. **OGUATA PYAHU (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'ýikue**. 165 f. Dissertação (Educação), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

CARVALHO, Igor. Com avanço de covid-19 nas aldeias, Guarani-Kaiowá apelam por sobrevivência. **Brasil de Fato**. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/05/28/com-avanco-da-covid-19-nas-aldeias-guarani-kaiowa-apelam-por-sobrevivencia>>. Acesso em: 07 mai. 2021.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: \_\_\_\_\_. **Arqueología da violência**. Pesquisas de Antropología Política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1<sup>a</sup> ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

\_\_\_\_\_. **Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

\_\_\_\_\_. **Comunalidades anarquistas**. Una aproximación testimonial. En E. Restrepo (Presidencia). Éticas y políticas alternativas a la academia. Debate central realizado en el V Congreso de Asociación Latinoamericana de Antropología, Bogotá, Colombia. Disponível em: <http://periodicoellibertario.blogspot.com/2017/07/bolivia-comunalidades-anarquistas-una.html> Acesso em: 26 mai. 2021.

GALACHE, Gilmar. **KOXUNAKOTI ITUKEOVO YOKO KIXOVOKU – Fortalecimento do jeito de ser Terena: o audiovisual com autonomia**. 123 f. Dissertação (Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, 2017.

KRENAK, Ailton. In. **Entrevistas**. COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro, Beco do Azougue, 2007.

MEJÍA, Amiel Ernenek Lara. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexion sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.  
**Revista de Antropología**, São Paulo, USP, v. 56, n. 2, 2013.

MOLINA, Ivan. In. **Live Mostra CineFlecha: Cine Indígena Boliviano.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=44KkHWrehqw>>. Acesso em: 07 mai. 2021.

**NATIVAS NARRATIVAS.** ASCURI. 2020.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo In: **Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux.** Genebra: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <https://books.openedition.org/iheid/6316?lang=en>. Acesso em 24 de abril de 2021.

# MULHERES, PATRIARCADO E ECOFEMINISMO: REFLEXÕES A PARTIR DOS FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL CRÍTICA

*Lisiana Lawson Terra da Silva<sup>1</sup>*  
*André Luis Castro de Freitas<sup>2</sup>*

## Resumo

Este artigo tem como objetivo constituir uma reflexão crítica sobre relações de gênero, teoria do patriarcado, ecofeminismo e os modos de produção e reprodução social da sociedade capitalista, a partir da perspectiva teórica da Educação Ambiental Crítica. Buscamos compreender como a Educação Ambiental enquanto educação emancipadora e transformadora permite o desvelar as opressões, produzindo tanto a crítica social como as formas de pensar um outro mundo possível. Nesse sentido, nosso argumento é que a Educação Ambiental Crítica nos fornece elementos teóricos e epistemológicos para desvelar as relações de opressão de gênero, refinadas na sociedade capitalista.

**Palavras-chave:** Educação Ambiental Crítica; Mulheres; Patriarcado; Ecofeminismo.

<sup>1</sup> Doutoranda em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande – FURG. E-mail: lisianalawson@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Doutor em Educação pela Universidade Federal de Pelotas, Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental – PPGEA – Universidade Federal do Rio Grande – FURG. E-mail: dmtalcf@furg.br

## **WOMEN, PATRIARCHY AND ECOFEMINISM: REFLECTIONS FROM THE FUNDAMENTALS OF CRITICAL ENVIRONMENTAL EDUCATION**

### **Abstract**

This article aims to constitute a critical reflection on gender relations, the theory of patriarchy, ecofeminism and the modes of production and social reproduction of capitalist society, from the theoretical perspective of Critical Environmental Education. We seek to understand how Environmental Education as an emancipatory and transforming education allows the unveiling of oppressions, producing both social criticism and ways of thinking about another possible world. In this sense, our argument is that critical Environmental Education provides us with theoretical and epistemological elements to unveil the relations of gender oppression, refined in capitalist society.

**Keywords:** Critical Environment Education, Women; Patriarchy; Ecofeminism.

### **Introdução**

Este trabalho tem como premissa compreender a Educação Ambiental, a partir da concepção de Reigota (2014), como uma educação política que tem como objetivo analisar as relações políticas, econômicas, sociais e culturais entre os seres humanos, os não humanos e a natureza, desvelando e superando os processos de opressão e dominação que impedem a participação livre, consciente e democrática das pessoas de forma igualitária.

A partir disto optamos por balizar este trabalho em sua vertente crítica a qual Loureiro e Juliana Torres<sup>3</sup> (2014) compreendem “[...] como uma filosofia da educação que busca reorientar as premissas do pensar e do agir humano, na perspectiva de transformação das situações concretas e limitantes de melhores condições de vida dos sujeitos – o que implica mudança cultural e social” (p. 138).

O mundo vive uma crise societária de múltiplas dimensões: econômica, política, social, cultural e ambiental. A crise climática associada às crises do modelo capitalista baseado em uma ideia de desenvolvimento e progresso nos trouxeram a um ponto em que várias formas de vida se tornaram insustentáveis. Nesse sentido compreendemos ser de fundamental importância a discussão que a Educação Ambiental Crítica proporciona não apenas ao campo da educação e do ambientalismo, mas à

<sup>3</sup> Dentro de uma perspectiva de gênero e posicionamento político este trabalho procura dar visibilidade à produção intelectual feminina. Desta forma todas as autoras citadas neste trabalho têm o primeiro nome escrito, uma vez que o sobrenome geralmente é associado à figura do masculino.

sociedade como um todo, percebendo a complexidade das relações entre seres humanos e não humanos, vivos e não vivos, promovendo reflexões e diálogos entre os diversos campos do saber científico e populares.

Além disso, ao assumir um posicionamento ético-político de crítica ao sistema capitalista a Educação Ambiental busca uma educação de caráter emancipatório e transformador que tem suas bases em ideais democráticos e de participação popular. Advém daí sua intrínseca ligação com a Educação Popular, já que busca promover a autonomia dos sujeitos por meio de uma educação problematizadora<sup>4</sup> que vai, muitas vezes, de encontro a uma educação formal, engessada e de cunho cientificista e tecnicista que torna invisíveis os saberes e fazeres populares, assim como as relações de opressão estabelecidas em nossa sociedade. Assim, compreendemos a Educação Ambiental Crítica como aquela que almeja problematizar as correlações dos seres humanos com o mundo e no mundo, refletindo e buscando por intervenções para os problemas e conflitos emergentes destas relações.

A partir dos fundamentos acima, defendemos que a Educação Ambiental situada dentro de uma perspectiva crítica, necessita analisar como as relações de gênero são centrais para pensar sobre as injustiças sociais e ambientais, já que estas produzem desigualdades, relações de poder assimétricas e opressões, dentro de uma cultura pautada no androcentrismo<sup>5</sup>. Dentro dessa perspectiva as mulheres, enquanto grupo subalterno dentro da lógica de dominação patriarcal, estão expostas à vulnerabilidade socioambiental e à pobreza.

Entendemos que fazer a crítica à sociedade capitalista, a partir dos problemas das mulheres pobres, subalternas e vulneráveis é papel da Educação Ambiental Crítica. Assim como analisar a teoria do patriarcado enquanto sistema estruturante o qual situa as mulheres e a natureza em plano subalterno e como dominadas em um mundo construído por e para os homens.

No texto que segue dividimos nossa análise em três pontos principais: o primeiro faz uma análise crítica do sistema capitalista como produtor de grupos oprimidos e subalternos, tencionando e provocando vulnerabilidades, no caso deste trabalho, a vulnerabilidade socioambiental feminina; o segundo agrupa à esta discussão a teoria do patriarcado e a forma através da qual o sistema capitalista expropriou as mulheres do trabalho assalariado, conhecimentos, saberes e redes de convivência, constituindo novas formas de produção e reprodução social capitalista baseadas na divisão sexual; e na terceira parte apresentamos a teoria ecofeminista como uma opção epistemológica para pensar a Educação Ambiental não androcêntrica, assim como pensar um outro mundo possível articulado a partir da valorização das mulheres e da natureza.

<sup>4</sup> Problematizadora como modelo de educação contrário à educação bancária que Paulo Freire analisa na Pedagogia do Oprimido (FREIRE, 2016).

<sup>5</sup> Compreendemos o androcentrismo como uma construção sócio mental que elabora representações do mundo tendo como eixo uma visão masculina. A sociedade androcêntrica estrutura-se a partir de uma valorização dos lugares masculinos, normatizando toda e qualquer relação.

Pensamos ainda que este trabalho no momento social e histórico atual em que a defesa e a garantia de direitos estão sendo questionados irá contribuir para o estudo do campo da Educação Ambiental não androcêntrica e de perspectivas de gênero críticas que levem em consideração a crise socioambiental onde os vulneráveis estão expostos: mulheres e natureza.

### **Educação ambiental a partir de uma perspectiva de gênero: a construção da subalternidade e da vulnerabilidade socioambiental feminina**

A Educação Ambiental Crítica se fundamenta em uma tradição crítica radical da sociedade que pertence desde sua origem a um movimento contra cultural e que na área pedagógica advoga por uma nova forma de educar como crítica à educação formal, assim como, busca a autonomia dos sujeitos como eixo central. Como coloca Isabel Carvalho (2002, p. 86) “[...] o pacifismo, o ecologismo e o movimento feminista são reconhecidamente os herdeiros diretos deste ‘macromovimento’ de seu traço distintivo: a crítica à sociedade dominante e a luta por autonomia e emancipação”. A autora argumenta que os movimentos ecológicos construíram um “[...] ideário emancipatório que poderia ser considerado como fundador da história política do campo ambiental” (p. 86). Deste modo, legitimar a Educação Ambiental enquanto pertencente ao campo ambiental é reconhecer a articulação desta com os movimentos sociais e de contracultura, muito mais do que ao campo institucional da educação formal.

Nesta mesma linha de ideário emancipatório, Loureiro (2003) discute a noção de transformação na educação a partir de dois eixos: um conservador que busca mudanças superficiais sem modificar o *status quo* em que as mudanças comportamentais são de adaptação e não alteram o modelo de sociedade capitalista que o autor chama de “[...] conotação pseudo-transformadora da educação” (p. 38) a qual é hegemônica nos dias de hoje e que trabalha principalmente as questões de reciclagem de lixo, reutilização de materiais, mas sem adentrar na crítica da relação entre produção, consumo e cultura.

O outro eixo denominado pelo autor de revolucionário e emancipatório conduz à crítica radical ao modelo societário contemporâneo, às relações econômicas e às dominações de grupos humanos e não humanos. Este viés de Educação Ambiental procura a transformação integral do ser, pois entende que esta é uma *práxis*<sup>6</sup> social que busca

<sup>6</sup> A *práxis*, categoria de base marxiana, estabelece uma ação transformadora consciente e crítica da realidade, superando a dicotomia teoria e prática. Essa ação desencadeia a construção de um novo modelo conceitual em que o sujeito passa a atuar e interferir sobre o contexto no qual está inserido. “É na *práxis* que o ser humano tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensar” (MARX; ENGELS, 2010, p. 27). Para Sánchez Vázquez (2007): “A relação entre teoria e *práxis* é para Marx teórica e prática; prática, na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que essa relação é consciente” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 109).

a construção de um novo modelo de civilização e sociedade em que a “[...] sustentabilidade da vida e a ética ecológica sejam o seu cerne” (LOUREIRO, 2003, p. 40). Para isso, comprehende a Educação Ambiental Transformadora como aquela que busca compreender, refletir e teorizar sobre a atividade humana mediada pela natureza e que procura ampliar a consciência, através do desenvolvimento de uma capacidade crítica. A relação entre teoria e prática humana é que leva à reflexão e à transformação material e da subjetividade do sujeito. Isto posto, esse viés de Educação Ambiental entende como incompatível ambientalismo e capitalismo.

Dentro desse movimento intelectual crítico, Yeissy Guevara (2020), coloca que a Educação ambiental e o movimento feminista possuem um entrelace epistemológico substancial, quando advogam que a degradação ambiental e a desigualdade de gênero fazem parte do mesmo processo de exploração do trabalho e da natureza o qual estrutura nosso modelo societário atual sustentado em desigualdades, na competição entre indivíduos e no ideário de desenvolvimento, progresso e evolução.

As análises de gênero são fundamentais para desconstruir as relações desiguais naturalizadas e permitem deslocar a lógica das opressões. Elas têm como fundamento pensar sobre as relações sociais entre mulheres e homens os quais constroem culturalmente regras de convívio em uma determinada sociedade e em um determinado período de tempo, isto é, o gênero é uma construção cultural.

Joan Scott (1999) explica que a diferença sexual gera uma organização social de forma relacional, entre o feminino e o masculino, produzindo um saber, ou um modo de ordenar o mundo, a partir do que as diferenças sociais se constroem por meio de disputas políticas, relações de poder, dominação e subordinação. Esta percepção é fundamental para desnaturalizar os papéis sociais femininos e masculinos e desvelar a desigualdade hierárquica de gênero que tem como base o poder masculino.

Partindo dessa ideia de Educação Ambiental Crítica e transformadora a partir de uma perspectiva de gênero pensamos que é necessário o conhecimento das realidades históricas e espaciais específicas de cada grupo humano envolvidos em processos de opressões. Dessa forma, refletir e agir a partir da situação de grupos em vulnerabilidade socioambiental é partir da situação da maioria e democratizar o acesso à informação fazendo com que diversos setores da sociedade participem das práxis ambientalistas. Nas palavras de Loureiro (2003, p. 51):

Por estado de vulnerabilidade socioambiental, entendemos a situação de grupos específicos que se encontram: (1) em maior grau de dependência direta dos recursos naturais para produzir, trabalhar e melhorar as condições objetivas de vida; (2) excluídos do acesso aos bens públicos socialmente produzidos, e (3) ausentes de participação legítima em processos decisórios no que se refere à definição de políticas públicas que interferem na qualidade do ambiente em que se vive.

A vulnerabilidade socioambiental se constitui, assim, por fatores que podem estar interligados de diversas maneiras e dimensões gerando com isso grupos mais suscetíveis aos riscos sociais e ambientais. Os grupos mais sensíveis aos riscos são aqueles que, em primeiro lugar, vivem na parte do mundo onde o capitalismo tem sua face mais brutal de exploração e expropriação de direitos, isto é, nas partes colonizadas pelas potências imperialistas do chamado terceiro mundo. São nesses países que as grandes indústrias migram em busca de mão de obra barata e onde deixam seu passivo ambiental gerando desigualdades internacionais. Esses países, bem como o Brasil, são exemplos caracterizados por uma desigualdade social extrema. Em segundo lugar, tendo o baixo nível socioeconômico como um desencadeador, digamos assim, como a base da desigualdade, podemos incorporar outros fatores como a baixa escolaridade, famílias numerosas e as chefiadas por mulheres como características desses grupos mais sensíveis aos riscos e que, com isso, possuem extrema dificuldade em acessar direitos fundamentais configurando assim a vulnerabilidade socioambiental.

Além disso, o acirramento dos conflitos sociais baseados nas desigualdades e discriminações de gênero, inerentes à um sistema social patriarcal e associado com a baixa renda implica em situação de risco extremo, fazendo pensar que as mulheres pobres são um grupo mais suscetível aos riscos sociais e ambientais.

Desta maneira, as mulheres constituem um grupo vulnerável e subalterno inserido em uma sociedade capitalista com base na família patriarcal, uma vez que esta mantém a desigualdade entre os gêneros para que se tenha um corpo de trabalhadores sempre de prontidão e em número suficiente para que os salários sejam cada vez menores. A reprodução humana desse sistema é função da mulher, por um lado, como a grande procriadora e cuidadora desse grupo de trabalhadores e, por outro lado, ela mesma enquanto inserida no trabalho produtivo de forma precarização em trabalhos temporários, de meio turno ou desvalorizados.

A subalternidade não é necessariamente um reflexo da ideologia de uma classe dominante, mas sim da hegemonia, isto é, ela é uma expressão sociocultural e não apenas uma expressão de classe. Nesse sentido, a cultura subalterna pressupõe a ideia de uma relação entre subordinação, resistência e autonomia a uma cultura hegemônica que, por sua vez, pertence a uma visão de mundo de uma classe dominante.

As concepções culturalistas, ou pós-modernas da subalternidade, em se insere a filósofa Gayatri Spivak (2010), discutem a subalternidade mais deslocada da noção de classe, dando maior ênfase à questão cultural. Ela faz uma crítica ao sujeito subalterno gramsciano<sup>7</sup> que teria uma visão essencialista e que comporia uma categoria monolítica e irreduzível, para ela o sujeito subalterno seria essencialmente heterogêneo,

<sup>7</sup> Para Gramsci (1978) as classes subalternas não possuem uma consciência pura, e sim, uma não-consciência que é reflexo deformado da filosofia elaborada pelas classes dirigentes. Utilizam críticamente os elementos que o ambiente cultural impõe, reproduzindo a sua submissão, tanto em nível ideológico, como também político.

mas junto a isso afirma que o termo não poderia ser aplicado a qualquer sujeito marginalizado socialmente, mas sim àqueles aos quais Gramsci teria definido com o grupo excluído, o proletariado, que por não possuir condições de representação política, não têm voz. Para Gayatri Spivak (2010) são subalternas “[...] as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estado social dominante” (p. 14). Esse estado social dominante priva esses grupos do conhecimento de sua própria situação e do processo histórico que a gerou.

A partir dessas considerações, é reconhecido que a subalternidade desde Gramsci até Gayatri Spivak percorre um caminho construído a partir de interpretações possíveis das relações existentes entre classe e cultura dentro de um sistema capitalista de mercado. As formas de compreensão da hegemonia e dominação de um grupo e a submissão, resistência ou autonomia de outros revelam diferentes enfoques, mas que tem em última análise o mesmo objetivo: a visibilidade de grupos antes excluídos da história.

Essas análises nos levam a pensar sobre como a Educação Ambiental deve discutir sobre as desigualdades e discriminações de gênero, a partir de uma teoria crítica. Como coloca Alicia Puleo (2018) é necessário que a Educação Ambiental se abra a novas formas interpretativas que privilegiam as perspectivas de gênero, uma vez que há, no mundo inteiro, mulheres que são afetadas por dois tipos de desigualdades: desigualdade no acesso aos recursos e desigualdade no reconhecimento social. As duas questões são constituintes da subalternidade e da vulnerabilidade socioambiental feminina. Para a autora são as mulheres as primeiras afetadas pelas contaminações ambientais e pelas catástrofes naturais. Por isso ela coloca que tanto o feminismo quanto o ecologismo nos permitem um olhar diferenciado sobre as práticas cotidianas de sujeitos antes denominados de inferiores e diferentes.

A Educação Ambiental Crítica prevê em sua ação um conjunto de valores, que justamente lutam contra as formas de dominação da sociedade capitalista por meio de uma nova ética que busca o “[...] respeito a todas as formas de vida, quando estimulam a igualdade e o respeito às diferenças, étnicas, culturais e sexuais” (REIGOTA, 2014, p. 16). Junto a isso procura diminuir o distanciamento entre humanos e natureza, desconstruindo a noção antropocêntrica e, em seu lugar, construindo uma nova relação entre sociedade e natureza.

### **Crítica à sociedade capitalista e patriarcal: a produção e a reprodução social**

Para Nancy Fraser e Rahel Jaeggi (2020), as múltiplas crises do sistema capitalista associadas à essa nova fase que o sistema enfrenta, de financeirização da vida, ocasionou uma mudança de foco nos estudos sociais, passando de análises sobre a globalização, desigualdades

e degradação do ambiente para questionar conceitos bases do sistema: trabalho, propriedade, mercado, produção, reprodução e etc. Nesse sentido, nas últimas décadas surgiram trabalhos que analisam os conceitos acima a partir de sua intrínseca ligação com a teoria do patriarcado.

Seguindo com Nancy Fraser e Rahel Jaeggi (2020) o capitalismo possui três pontos básicos que o caracterizam e o estruturam como um sistema social, econômico e político. A primeira seria a propriedade privada dos meios de produção a qual divide a sociedade em duas classes distintas, os proprietários e os produtores. A segunda característica seria o mercado livre, dentro de uma ideia de mercantilização do trabalho e até mesmo da vida social. Já a terceira seria a acumulação de capital tendo como foco o lucro e não as necessidades básicas dos indivíduos.

A acumulação se dá por meio da exploração do trabalho dos proletários a qual é legitimada pelo contrato de trabalho e que pressupõe uma troca justa com a condução desses sujeitos à categoria de cidadãos que participam na sociedade pelo desempenho de seu trabalho. Mas, existe outra forma de acumulação mais brutal que é a expropriação, por meio da qual a violência é aberta e não possui requintes, nem pretensão de civilidade ou igualdade, pois ela parte da ideia de que existem sujeitos ou grupos que são inferiores, isto é, ela está assentada na ideia da desigualdade e da injustiça social. Para Sílvia Federici (2017) historicamente, a expropriação capitalista se deu, principalmente, a partir de dois movimentos, os cercamentos de terra na Europa e a consequente expulsão do campesinato para as fábricas e trabalho assalariado e os processos de colonização e implementação de um sistema escravista mundo afora.

Nesse sentido, o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado podem ser compreendidos como o tripé em que estão muito bem assentadas as relações sociais, econômicas e políticas da sociedade ocidental.

De acordo com Gerda Lerner (2019) o patriarcado é um sistema que existe a milênios, mas que foi utilizado pelo sistema capitalista como base para a exploração do trabalho reprodutivo que é aquele que reproduz socialmente a estrutura capitalista por meio de formas de cuidar, prover, alimentar, gerar e criar novos seres humanos e futuros trabalhadores para o sistema e o qual é feito majoritariamente pelas mulheres. Para ela esse sistema funciona porque as próprias mulheres o sustentam por meio de uma doutrinação de gênero assentada na carência educacional, no desconhecimento de sua própria história, na divisão entre mulheres respeitáveis e desviantes a partir da sexualidade, restrições, coações e discriminação no acesso ao poder econômico e político. Todas essas questões, de formas e dimensões variadas, transformaram metade da humanidade em subordinadas (mulheres) e a outra metade em dominadores (homens). Constituindo assim a base da sociedade androcêntrica.

Retomando Silvia Federici (2017), esta considera que desde a criação e desenvolvimento do capitalismo se instituiu uma guerra contra as mulheres e suas formas de convivência, sabedoria popular e redes de

apoio. Em sua obra a autora analisa como a caça às bruxas e a formação da sociedade ocidental deu origem à uma nova ordem patriarcal a qual tem como base uma nova divisão sexual do trabalho que foi construída social e historicamente. Com o afastamento das mulheres do trabalho assalariado na transição do feudalismo para o capitalismo e a consequente subordinação aos homens, essa nova ordem patriarcal dividiu o trabalho em produtivo e reprodutivo, ficando este último a cargo das mulheres colocando seus corpos como “[...] máquinas de produção de novos trabalhadores” (p. 26). Isto é, as mulheres ficaram relegadas à casa, mas agora de forma subalterna, ao que a autora denomina de “escravidão doméstica feminina” (FEDERICI, 2017, p. 122). Nesse sentido, as mulheres foram acantonadas no mundo do privado e da família, ficaram mais dependentes dos homens para sobreviver e, com isso, refletindo em uma sociedade desigual e injusta socialmente, provocando e tencionando vulnerabilidades e, no limite, jogando grande parte das mulheres na pobreza.

Podemos compreender a questão da pobreza da mulher como um problema ambiental, já que devido a este modelo societário capitalista e patriarcal há um agravamento da situação social, uma vez que este se articula a partir da exploração da natureza enquanto fonte de recursos para o capital e das mulheres, enquanto força de trabalho reprodutivo invisível do capital. As mulheres são a grande maioria dos pobres do mundo<sup>8</sup>, elas estão no centro de uma crise socioambiental. Elas vivem em áreas de risco, em casas sujeitas a inundações e desmoronamentos, sem saneamento, não tendo acesso à uma alimentação balanceada e à saúde e, ainda, estão sujeitas a violências de gênero e raça, com altas taxas de feminicídio. Em relação ao emprego são elas que ocupam a maioria dos postos de trabalho precários. Assim, as mulheres são um grupo humano que vivenciam alto nível de injustiça social e ambiental.

Perceber como o patriarcado, associado ao capitalismo, produz e reproduz a opressão feminina requer um deslocamento da lógica androcêntrica. Esse deslocamento parte do desvelamento da construção sócio histórica das relações de gênero e reflexão de como essas relações impactam a vida das pessoas tanto mulheres quanto homens.

Neste ponto podemos citar Íris Marion Young (2005) que faz uma crítica à histórica divisão entre o mundo feminino da casa, do trabalho doméstico e das atividades de preservação e imanência<sup>9</sup> e o mundo masculino do público, das atividades de transcendência<sup>10</sup> e da construção da vida. Ela vai elaborar a tese de que o trabalho doméstico não é destituído de valor, ao contrário, ele é ambivalente, no sentido de que o trabalho doméstico não é apenas atividades de repetição e preservação,

8 Segundo o conceito de Feminização da Pobreza cunhado por Pearce (1978).

9 Para Young (2005) as atividades de imanência são as atividades do lar, que são um eterno presente no sentido que são repetitivas e que, portanto, não produzem subjetividades não permitindo ao sujeito a construção da autonomia.

10 Para Youg (2005) as atividades de transcendência são aquelas em que os sujeitos realizam atividades de construção, projetando o futuro e deliberando, construindo autonomia, estas se dão na esfera pública da vida, principalmente no trabalho.

ele é composto, ao mesmo tempo, por outras atividades de significação e ressignificação da vida, como organização de objetos familiares, as histórias de família e as dinâmicas de relações entre as pessoas que habitam a casa. Tudo isso forma uma base para uma compreensão de mundo, para a construção dos sujeitos, ou seja, forma subjetividades, permitindo aos sujeitos realizarem atividades de transcendência, isto é, projetar o futuro e construir autonomia. A autora está discutindo uma questão que é central no feminismo, de que as atividades da casa e da ordem do privado têm uma dimensão política. Dentro disso, percebemos a esfera da vida privada, a casa, o lar e as relações de opressão aí estabelecidas como o lugar em que, ao mesmo tempo que o patriarcado afia suas garras, as mulheres formam redes de resistência a partir de atividades que podem ressignificar social e historicamente essas relações desiguais.

Uma leitura social de gênero permite entrever as brechas que os espaços relegados ao feminino abrem na ordem patriarcal, a partir das articulações e luta das mulheres, marcadamente os movimentos feministas e os ecologistas.

### **Ecofeminismo como fundamento para uma Educação Ambiental Crítica e uma nova sociedade**

Uma nova relação entre humanos e natureza pode ser mediada pelas mulheres segundo o Ecofeminismo. Esta corrente teórica surge em 1974, como afirma Celina Mendoza (2019), por meio do encontro da teoria feminista e dos interesses da ecologia. Do feminismo toma a ideia de que o gênero é construído social e culturalmente e que nesta construção há uma separação de papéis sociais onde os homens tomam a primazia produzindo um sistema de opressão das mulheres fundamentado na dominação masculina, o patriarcado, assim estabelecendo hegemonicamente, uma visão de mundo, comportamento e pensamento, o androcentrismo. Da ecologia profunda toma a proposta de proteger a natureza por meio de uma mudança cultural e busca um modo de vida alternativo ao atual que priorize uma cultura pró-vida. Isto é, busca a construção de uma sociedade não androcêntrica e não capitalista onde haja maior igualdade e justiça social e com isso, mais respeito a todos os seres vivos, humanos e não humanos. Para o ecofeminismo a opressão das mulheres, está intrinsecamente ligada à dominação da natureza e a consequente destruição do planeta, pois fazem parte do mesmo sistema de dominação constituído pelo patriarcado e que uma não será revertida sem a outra.

Além disso, Celina Mendonza (2019) marca que na América-latina esta teoria encontra terreno fértil na filosofia e na Teologia da Libertação<sup>11</sup>, uma vez que o movimento feminista latino americano já tem tradicionalmente uma vinculação com estas correntes teóricas e

<sup>11</sup> Corrente filosófica-teológica cristã nascida na América-latina pautada em um trabalho com os pobres e vulneráveis.

se articula a partir da práxis libertadora e emancipadora dos pobres e grupos subalternos.

Dentro do ecofeminismo há uma variedade de correntes teóricas pautadas a partir de variadas perspectivas epistemológicas, portanto, é mais correto falarmos sobre ecofeminismos no plural. Assim, percebemos a necessidade de colocar este trabalho como pertencente à uma corrente crítica e contra hegemônica.

Dentro desta perspectiva de ecofeminismo crítico, Vandana Shiva (2004) conduz sua análise no sentido de oferecer um olhar interpretativo alternativo, contra hegemônico, que compreende a pobreza, por exemplo, de forma contrária à cultura dominante moderna e ocidental a qual rotula como pobres todos aqueles sujeitos que não se enquadram dentro da lógica de desenvolvimento capitalista, do progresso e que vivem a partir de práticas tradicionais e sustentáveis. Em sua maioria mulheres campesinas.

O modelo de desenvolvimento capitalista coloca esses sujeitos à margem de uma ideia de progresso e, ao mesmo tempo, destrói estilos de vida que reconhecem seres humanos e natureza como pertencentes a um mesmo ecossistema. Tudo isso produz a verdadeira pobreza, isto é, a miséria, pois essas pessoas, uma vez deslocadas de seus modos de vida não conseguem mais suprir as necessidades básicas de subsistência material como a produção de alimentos e a construção de moradas. Isto porque dentro da lógica de progresso se valorizam as grandes lavouras de monocultura, que tomam para si os recursos naturais como água e terra e se desvaloriza as pequenas produções familiares que são deixadas à míngua e em que as mulheres desempenham papel essencial. Segundo Vandana Shiva (2004<sup>12</sup>):

[...] a destruição das tecnologias tradicionais, que respeitam a ecologia, que geralmente criam e empregam as mulheres, junto com a destruição de sua base material, é o que geralmente se atribui a “feminização” da pobreza em sociedades que tenham tido que suportar os custos da destruição de recursos (p. 3)<sup>13</sup>.

Nesse sentido, a autora coloca como alternativa a recuperação de princípios femininos como a vinculação com a terra, a empatia, o cuidado, a construção de sistemas de apoio mútuo que possam romper com o sistema patriarcal e transformar a ideia de progresso, crescimento e produtividade vinculando-as à produção da vida, sendo dessa forma um projeto político, ecológico e feminista.

Também Daniela Rosendo e Ilze Zirbel (2019) deslocam uma visão de mundo capitalista e patriarcal ao refletir sobre o conceito de vulnerabilidade. As autoras dizem que vulneráveis todos somos de

<sup>12</sup> Todas as traduções deste trabalho são dos autores.

<sup>13</sup> No original: “[...] la destrucción de las tecnologías tradicionales, respetuosas de la ecología, que suelen crear y emplear las mujeres, junto con la destrucción de su base material, es a lo que generalmente se atribuye la “feminización” de la pobreza en sociedades que han tenido que soportar los costes de la destrucción de recursos”.

formas e dimensões variadas, pois esta é uma categoria geral, abrangente e fundamental dos seres vivos, dentro de uma lógica de interdependência da vida. O argumento delas é que esta categoria foi construída a partir de uma aversão à ideia de vulnerabilidade, pautada em relações de dominação, as quais desvalorizam marcadores sociais responsáveis pelas discriminações de classe, raça e gênero, entre outros, uma vez que o ideal seria o sujeito não-vulnerável. Portanto, a norma seria a busca pela invulnerabilidade, onde as relações de interdependência seriam ignoradas. A proposta das autoras não é ignorar as vulnerabilidades, mas sim promover uma ampliação da categoria rompendo com a dominação antropocêntrica que percebe esse conceito sempre de forma negativa. Para isso seria necessária uma nova concepção de justiça que inclua a empatia e junto a isso, associar a ideia de singularidade. Dentro dessa ideia, a vulnerabilidade tanto pode gerar sofrimentos e opressões quanto também é capaz de gerar empatia, redes solidárias, linguagens e sociabilidades, pois compreender-se vulnerável, significa compreender que somos interdependentes de outros seres e da natureza.

Refletir sobre as relações de dominação implícitas na construção da categoria vulnerabilidade é, muitas vezes, ininteligível dentro da lógica capitalista e patriarcal. Para isso é necessária outra chave interpretativa, outra visão de mundo.

Uma sociedade que não esteja mais baseada na ideia de desenvolvimento e progresso tendo como base uma visão economicista e de acumulação de riqueza é o propõe Maria Mies (2014) a partir de sua *Perspectiva de Subsistência*. Em consonância com as outras autoras citadas ela reflete que a sociedade capitalista enfrenta uma crise atrás da outra e que, portanto, este modelo societário não é mais viável, ou sustentável. Para ela é preciso que as pessoas deixem de acreditar que o dinheiro e a acumulação, isto é a riqueza, como propósito de vida, irá resolver os problemas atuais e que devem construir um novo objetivo para a sociedade.

Ela nos mostra que a palavra economia vem do grego *oikonomia* e quer dizer gerencia da casa. Essa palavra em sua origem não tinha nada a ver com acumulação de riqueza, mas sim com satisfação de necessidades dos membros da casa, ou seja, a lógica de produção estava baseada no uso e não na acumulação. É a partir dessa perspectiva que ela constrói a sua ideia de subsistência, dentro de uma lógica na qual os humanos vivem em uma casa comum, o planeta Terra.

Nessa mesma linha, Sílvia Federici (2017) diz que o conhecimento feminino pré-capitalista de uma economia voltada para a subsistência na qual havia uma unidade entre trabalho produtivo e reprodutivo onde era típica a produção para o uso, como dito acima, foi desaparecendo. Em seu lugar foram surgindo novas relações de produção e reprodução divididas sexualmente. Importante historicizar esses processos, pois desnaturaliza a separação entre essas duas esferas e mostra ser possível pensar em sociedades alternativas, que se articulem a partir de lógicas e modos de vida não exploratórios, opressivos e desiguais.

Também, Alicia Puleo (2018) nos acrescenta que em meio à crise ambiental e social é necessária a construção de outro mundo que não esteja baseado na opressão e na exploração. Isto significa modificar o modo de desenvolvimento androcêntrico por outro que possua empatia em relação à natureza e faça uma análise crítica das relações de poder. Para ela é necessário valorizar o desenvolvimento em conjunto da razão e da emoção com a universalização de virtudes e atitudes tradicionalmente femininas reivindicando a crítica ante a discriminação das mulheres. Assim, “[...] adotar uma perspectiva ecofeminista igualitária implica em não se fazer política ambiental às custas das mulheres, isto é, favorecendo os papéis tradicionais”<sup>14</sup> (p. 19), mas sim incentivar a sustentabilidade da vida e inovar em relação à divisão sexual do trabalho.

Desse modo, percebemos que as autoras citadas neste trabalho trabalham a partir de perspectivas teóricas ecofeministas diferentes, mas todas elas pautadas em uma crítica radical do sistema capitalista e patriarcal, advogando que não há como romper com a dominação das mulheres e da natureza por dentro do sistema. Isto é, é preciso pensar a partir de outras categorias que desloquem a lógica antropocêntrica, androcêntrica e patriarcal, e isso passa por práticas que valorizem a luta das mulheres associada a uma visão de mundo alargada e de interdependência entre todos os seres e a natureza.

Em nosso ponto de vista, estas perspectivas ecofeministas se inscrevem dentro de uma Educação Ambiental Crítica e não androcêntrica, a qual necessita refletir criticamente sobre a subalternidade e a vulnerabilidade socioambiental feminina, discutindo pontos como a valorização dos espaços de convívio feminino, o cuidado com os seres humanos e os não humanos e as práticas e olhares que as mulheres desenvolvem em relação à natureza.

### **Considerações finais**

Este trabalho procurou refletir criticamente sobre como podemos pensar a Educação Ambiental Crítica a partir de uma perspectiva de gênero. Foi nossa intenção articular a produção científica atual pautada em uma crítica radical ao sistema capitalista e patriarcal, a qual busca desvelar a exploração e expropriação das mulheres e da natureza, mostrando como a construção social e histórica de gênero, dentro do sistema capitalista, gerou opressões entrecruzadas, relações de poder assimétricas e desigualdades de dimensões variadas. Esse processo tem como base a transformação da natureza em recurso material a serviço do capital e das mulheres em sujeitos subalternos, que desenvolvem um trabalho invisível a serviço da reprodução social do sistema.

Para isso, buscamos discutir conceitos como subalternidade, vulnerabilidade socioambiental e pobreza, os quais são produzidos e reproduzidos a partir das opressões gradas pelo sistema e que constituem a teoria do patriarcado.

<sup>14</sup> No original: “Adoptar una perspectiva ecofeminista igualitaria implica que no se puede hacer política ambiental a costa de las mujeres, es decir, favoreciendo los papeles tradicionales”.

Pensar sobre como nossa sociedade se articula a partir dessas explorações e opressões produzindo pobreza, vulnerabilidades e sofrimento é o compromisso da Educação Ambiental Crítica, enquanto educação política que luta contra processos de dominação e voltada para a emancipação e transformação dos sujeitos oprimidos a partir de uma educação problematizadora e contra hegemônica.

Nesse sentido, entendemos que o ecofeminismo estabelece uma relação dialógica com a Educação Ambiental Crítica ao vincular-se a correntes teóricas de crítica radical da sociedade capitalista e patriarcal. Ele nos fornece elementos teóricos e epistemológicos para deslocarmos, a partir de uma leitura de gênero, categorias e conceitos centrais da sociedade ocidental elaborando concepções contra hegemônicas de pobreza e vulnerabilidade, entre outras.

Por esse motivo, pensamos que o ecofeminismo contribui para uma Educação Ambiental Crítica e não androcêntrica, o qual busca lutar contra as injustiças sociais e ambientais, pelas quais as mulheres são as mais afetadas e, com isso, procura construir novas formas de convivência entre seres vivos, não vivos e natureza, assim como, um novo modelo de civilização onde a vida seja sustentável.

## **Referências**

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. O “ambiental” como valor substantivo: uma reflexão sobre a identidade da EA. In: SAUVÉ, Lucie; ORELLANA, Isabel; SATO, Michèle. **Textos escolhidos em Educação Ambiental:** de uma América à outra. Montreal: Publications ERE-UQAM, 2002.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate:** uma conversa na teoria crítica. São Paulo: Boitempo, 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** 60. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura.** 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GUEVARA, Yeissy Graciela Sarmiento. **El hilo de Ariadna:** por una Educación Ambiental con perspectiva de género que visibilize a la juventud de las comunidades rurales, La Primavera e El Líbano en el noroeste de Perú. 2020. 86 f. Dissertação (Mestrado)-Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Instituto de Educação, Universidade Federal do Rio Grande - FURG, Rio Grande, 2020. Disponível em: <https://ppgea.furg.br/>

dissertacoes-e-teses/56-publicacoes-de-2020/585-dissertacao-yeissy-graciela-sarmiento-guevara.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado:** história da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. Premissas teóricas para uma educação ambiental transformadora. **Ambiente e Educação:** Revista de Educação Ambiental, Rio Grande, v. 8, n. 1, p. 37-57, jan. 2003. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/ambeduc/article/view/897/355>. Acesso em: 04 mar. 2018.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo; TORRES, Juliana Rezende (Org.). **Educação Ambiental:** dialogando com Paulo Freire. São Paulo: Cortez, 2014. Edição Kindle.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MENDOZA, Celina Lértora. **Ecofeminismo latinoamericano.** Disponível em: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=387>. Acesso em: 01 maio 2019.

MIES, Maria. **Patriarchy and Accumulation on a World Scale:** women in the international division of labour. London: Zedbooks, 2014. Edição Kindle.

PEARCE, Diane. The feminization of poverty: women, work and welfare. **The Urban and Social Change Review**, Boston, v. 11, n. 12, p. 28-36, 1978.

PULEO, Alicia Helda. **Ecofeminismo:** para otro mundo posible. Madrid: Cátedra, 2018.

REIGOTA, Marcos. **O que é Educação Ambiental.** São Paulo: Brasiliense, 2014.

ROSENDO, Daniela; Ilze ZIRBEL. Dominação e sofrimento: Um olhar ecofeminista animalista a partir da vulnerabilidade. In: ROSENDO, Daniela *et al.* (org.). **Ecofeminismos:** fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019. Edição Kindle.

SANCHÉZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da práxis.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCOTT, Joan Wallach. **Gender and the Politics of History.** New York: Columbia University Press, 1999.

SHIVA, Vandana. La mirada del ecofeminismo. **Polis**: revista latinoamericana, Santiago - Chile, v. 9, p. 1-10, 2004. Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/7270>. Acesso em: 10 nov. 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

YOUNG, Iris Marion. **On female body experience**: “throwing like a girl” and other essays. New York: Oxford University Press, 2005.

# **RUPTURA, DEMARCAÇÃO E POLÍTICA: O OUTRO COMO O LIMITE IRRACIONAL DA CIÊNCIA OCIDENTAL**

*Jonathas Ribeiro de Almeida<sup>1</sup>*  
*Lucas Lipka Pedron<sup>2</sup>*

## **Resumo**

O presente trabalho desenvolve uma crítica ao modelo epistêmico europeu, nas suas pretensões universais e hegemônicas, partindo da problemática que se apresenta a partir da construção do pensamento científico ocidental na redução do mundo, da natureza e do humano aos caracteres comprehensíveis pela razão. Tal processo reductionista da razão estabelece dois problemas que abordamos em nosso texto; por um lado, através negação e silenciamento de outros modelos epistemológicos, a razão europeia ocidental busca afirmar-se como modo único de conhecimento; por outro, na realização do projeto racional ocidental, a razão é instrumentalizada nos fins propostos da dominação econômica da sociedade. Para perfazer tal crítica, partiremos da concepção de ciência de Gastón Bachelard, e nos dirigiremos a crítica lukasciana à razão instrumental burguesa; a partir da necessidade da irracionalidade, tal qual colocada na crítica lukasciana, nos voltamos ao pensamento de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers para uma análise da destruição do outro no modelo epistemológico único, universal e hegemônico da ciência ocidental. Por fim, faremos uma contraposição entre os conceitos de ruptura, de Bachelard, e de demarcação de Stengers, averiguando os limites da alteridade e diversidade no modelo epistemológico ocidental.

- <sup>1</sup> Bacharel e Licenciado em Filosofia (UFPR); e Gestão Pública (UFPR). SEJUF-PR. E-mail: jhondeal@gmail.com
- <sup>2</sup> Bacharel e Licenciado em Filosofia (UFPR); Mestre em Filosofia (UFPR-CAPES/DS). Doutorando em Filosofia (UFPR-CAPES/DS) e-mail: llpedron1212@gmail.com

**Palavras-chave:** Filosofia da Ciência, irracionalismo, racionalidade, demarcação, ruptura

## **RUPTURE, DEMARCTION AND POLITICS: THE OTHER AS THE IRRATIONAL LIMIT OF WESTERN SCIENCE**

### **Abstract**

The present work develops a critique of the European epistemic model, in its universal and hegemonic pretensions, starting from the problematic that it presents from the construction of Western scientific thought in the reduction of the world, nature and human beings to characters understandable by reason. Such a reductionist process of reason to two problems that we address in our text; on the one hand, through the denial and silencing of other epistemological models, Western European reason seeks to assert itself as the only way of knowing; on the other hand, in the realization of the Western rational project, reason is instrumentalized in the proposed ends of the economic domination of society. For this critique, we will start from the conception of science of Gastón Bachelard, and will address the Lukastian critique to the bourgeois instrumental reason; from the need of the irrationality, as placed in Lukascian criticism, we turn to the thought of Ilya Prigogine and Isabelle Stengers for an analysis of the destruction of the other in the unique, universal and hegemonic epistemological model of Western science. Finally, we will make a contrast between Bachelard's concepts of rupture and Stengers' demarcation, investigating the limits of otherness and diversity in the Western epistemological model.

**Keywords:** Philosophy of Science, irrationalism, rationality, demarcation, rupture

### **O problema da razão universal**

O período histórico em que vivemos é marcado por disputas de narrativas, conceitos, referências. Época em que o negacionismo, pautado pela desinformação sistêmica ou pela informação seletiva com fins de desinformação, vêm criando obstáculos à própria racionalidade. Mas onde imaginamos encontrar uma irracionalidade na construção de conceitos absurdos, tais como no *terraplanismo* e no movimento anti-vacina, na realidade não há nada de irracional. O negacionismo não se trata de uma virada epistemológica para a afirmação dos elementos das coisas que escapam (ou se colocam como limite) para o cálculo da razão. O irracional é o limite intransponível da racionalidade; não se trata nesses movimentos de lidar com esse limite, mas antes, consolidar

narrativas forjadas em uma (pseudo) racionalidade, que opera com os mesmos pressupostos da epistemologia da razão europeia/ocidental, pois também silencia outros discursos e epistemologias.

Junto a mecanismos tecnológicos de desinformação em massa, forma-se um aparato ideológico de alienação e subversão da realidade, que passa a ser negada em seus elementos mais evidentes. O negacionismo do presente, constituído nas bases da racionalidade moderna (para antecipar a crítica lukasciana), tornou-se o grande inimigo da episteme hegemônica. Combater este negacionismo e obscurantismo passa por compreender que são necessárias novas formulações epistemológicas que contemplem saberes múltiplos em detrimento a uma ciência única – a epistemologia da razão ocidental eurocentrada, concebida sempre como universal, homogênea e objetiva (um monstro devorador de epistemologias outras). O problema que apontamos, então, se coloca a partir do silenciamento e negação dos conhecimentos de povos autóctones na produção científica (ou, quando reconhecidos, deslocados da ontologia própria de tais povos), por um lado; e a partir da negação dessa ciência construída como conhecimento universal, nas bases da sua própria racionalidade homogeneizadora, que também silencia essas outras epistemologias, por outro. E acrescentamos: por mais que não se possa afirmar que a ciência é um todo homogêneo, o ponto de análise é que o seu projeto, como projeto de racionalização do mundo, de redução do mundo aos caracteres da razão, é. E é esse projeto de homogeneização, que apaga a presença do outro (ou, mais precisamente aqui, de outras epistemologias) do mundo que se aponta como objeto de nossa crítica.

No entanto, uma coisa se faz mister nesse processo; tal crítica a racionalidade científica deve ser demarcada para nos afastarmos justamente do negacionismo e obscurantismo. Nossa intento não é negar a ciência, sua importância e relevância; mas antes mostrar esses elementos da ciência a partir dos seus limites, e do diálogo não hierárquico com outros modos de conhecimento. Assim, partimos da investigação sobre o método racional e a epistemologia que constituem o paradigma científico vigente; eles têm sua demarcação territorial inicialmente na Europa, a partir do século XVI, estendendo-se através das grandes navegações a todos os continentes, até sua completa hegemonia global – como modo de produção e legitimação de conhecimentos. A revolução científica do século XVI apresenta características nítidas, como uma hierarquização dos conhecimentos, a criação de métodos científicos-racionais, que posteriormente estabelecerá uma ligação estreita com os interesses econômicos dominantes (mais uma vez antecipando a crítica lukasciana)<sup>3</sup>. O aparecimento e a consolidação dessa ciência,

3 Muito embora Lukács criticará tal ponto a partir da Razão como elemento intrínseco do que chama de forma mercadoria, trata-se, em um primeiro nível, da constatação de Engels e Marx em *Ideologia Alemã* (1845-1846) de que a filosofia (e a ciência) não se desenvolvem logicamente independentes das condições materiais dos humanos que as criam e desenvolvem: "A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida

juntamente com a revolução industrial que a seguiu, levaram a uma mudança indelével no mundo, criando uma relação indissociável e crescente entre o homem e o desenvolvimento científico, em contraponto à dominação da natureza. A mudança foi tão grande em relação a toda a história anterior da humanidade que é válido afirmar que as revoluções científica e industrial constituem um dos processos históricos mais importantes da humanidade. Este fenômeno tem tamanha amplitude que diferencia profundamente a época contemporânea de todas as épocas anteriores. Paralelamente, as formas de dominação social e econômica cresceram e são hoje muito mais fortes e universais do que foram no passado.

Para perfazer o caminho que até o ponto nevrálgico da crítica, começamos pelas análises das perspectivas conceituais sobre a produção do conhecimento científico e sobre o desenvolvimento do método ao longo da modernidade. Estabeleceremos o diálogo entre autores cujo arcabouço teórico-conceitual não é pré-estabelecido em seu texto; mas cujo elementos de diálogo se contrapõe a partir da exposição dos objetos de suas pesquisas: a ciência (enquanto método e epistemologia) e os conhecimentos científicos (sua produção, legitimidade e validade).

Elencamos como referencial de análise teórica sobre o conceito de ciência Gaston Bachelard (1978) e suas análises sobre o desenvolvimento da ciência moderna, seus obstáculos e rupturas epistemológicas para estabelecer o que estamos chamando de ciência, método científico, epistemologia. No entanto, na análise bachelardiana estabelecemos um limite para pensar o desenvolvimento da filosofia da ciência: ela carece do substrato histórico-material que mostra o desenvolvimento da ciência em relação às necessidades da sociedade. E para perfazer a relação entre ciência e sociedade, pensando o desenvolvimento da epistemologia europeia/occidental a partir das relações sociais, políticas e econômicas do território europeu, veremos as críticas de Georg Lukács (2012, 2015) à racionalidade burguesa, e como tal princípio de ordenamento do mundo opera em conjunto com um projeto econômico-político: a

real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-94). E ainda, como comentará Raymond Williams (2011) "o domínio da atividade econômica sobre todas as demais formas da atividade humana, o domínio de seus valores sobre todos os outros valores, recebia uma explicação histórica precisa: a de que esse domínio, essa deformação, era a característica da sociedade capitalista, e que, na organização do capitalismo moderno, esse domínio – como se pode observar – estava aumentando, de modo que a reificação, essa falsa objetividade, estava penetrando inteiramente em todos os outros tipos de vida e de consciência" (WILLIAMS, 2011, p. 29). E ao penetrar outros tipos de vida e consciência, e toda manifestação vital subjacente a esses modos de vida, a forma mercadoria os reorganiza a sua imagem e semelhança. Esse princípio reorganizador da forma mercadoria que Lukács chamará de razão, a possibilidade de cálculo de tudo e de todos.

Muito embora Marx, Engels, Lukács e Williams pensaram nas questões da religião, do direito, da filosofia e da cultura, a ciência, como epistemologia, como modo de produção e disseminação de conhecimentos humano, também tem o mesmo início, na atividade material real, e passa pelas mesmas transformações. Nesse sentido, cabe adiantar, que a divisão da ciência por áreas e especificidades, por mais que necessária internamente para demarcar objetos e nuances metodológicas, já é parte do problema apontado por Lukács: a racionalização e parcialização dos elementos constitutivos da vida humana.

ciência, para o autor, é o desenvolvimento da dominação ideológica-hegemônica da sociedade, segundo os princípios de ordenamento do mundo que o sistema econômico exige. A crítica lukacsiana não tem como alvo Bachelard; no entanto, seu alvo são princípios epistemológicos e a racionalidade que Bachelard descreve no desenvolvimento da sua análise. A essa racionalidade burguesa (europeia, ocidental) Lukács contraporá os elementos irracionais da vida, que se colocam como o limite da razão, dos sistemas filosóficos, da ciência; e é a maneira como a razão (e os demais) lidam com esse limite irracional, pelo processo de aniquilação e absorção, que nos permite pensar formas de ruptura com o elemento homogeneizador da razão.

Em concomitante a crítica lukasciana, analisaremos as críticas desenvolvidas por Isabelle Stengers (2002, 2017) sobre o conceito científico, seu método e seu caráter hegemônico. A autora nos fornece os conceitos para pensar a dimensão abarcada pelo conceito científico do que é ou não é Ciência, sua delimitação epistemológica e territorial e, portanto, suas divergências. Num estágio final, retomamos o conceito de ruptura de Bachelard, sob a luz do conceito de demarcação de Stengers, para mostrar as insuficiências e o caráter elitista de uma conceituação epistemológica hierárquica, avançando para pensar como é possível o diálogo a outros modos de conhecimentos, como são possíveis epistemologias outras.

*“É preciso forçar a natureza a ir tão longe quanto o nosso espírito” (BACHELARD, 1978, p. 21)*

No percurso da história hegemônica da ciência, diferentes lentes foram utilizadas para compreender a natureza e construir conhecimentos. Esta construção se estabeleceu de forma peculiar nos diferentes contextos históricos e comunidades científicas de cada época, sendo caracterizada por métodos distintos de se fazer ciência, os quais se tornaram valiosas formas de legitimação da produção do conhecimento.

A Idade Moderna, em sua racionalidade própria, trouxe a ideia de uma ciência fundamentada por método<sup>4</sup>. E os métodos científicos foram formas bem-sucedidas no *telos* da modernidade, em que o homem pôde superar seus limites e transformar a sua relação com a natureza. A extinção de doenças e o controle de epidemias, a conquista do espaço (tanto do novo mundo, quanto do sideral), a decodificação genética, dentre outras tantas inovações produzidas, têm seus fundamentos na produção de conhecimentos científicos, que, por sua vez, foram desenvolvidas a partir da concepção fundamentada no método racional.

Pensando a complexa e enredada história do desenvolvimento do método racional científico, Gaston Bachelard, procura desenvolver nas obras *Filosofia do Novo Espírito Científico* (1934) e *A Filosofia do Não* (1940),

<sup>4</sup> Conjunto de regras para a obtenção do conhecimento durante a investigação científica; pelas etapas seguidas se cria um padrão no desenvolvimento da pesquisa; formulação teórica para o fenômeno observado; a teoria científica é fiável quando a correta aplicação do método pode ser repetida indefinidamente conferindo confiabilidade aos resultados.

as questões referentes à filosofia da ciência presentes na metodologia e na metafísica no pensamento de Newton até Dirac, e tantos outros filósofos e cientistas; sua história da ciência é a história da constituição da ciência moderna. Para Bachelard, os cientistas não procuram esclarecer seus problemas a partir da reflexão metafísica, mas de uma reflexão que é própria da ciência, de sua própria metodologia para o estabelecimento de uma base mais “particularmente rica de conhecimentos bem adquiridos, de conhecimentos bem articulados” (BACHELARD, 1978, p. 9). Deste modo, os fenômenos explicados pela racionalidade não negam a finalidade científica, não se tornam menos fenômenos, mas fenômenos mais ricos porque são também aferidos pela razão. Dessa necessidade de comprovação empírica, os cientistas desconsideram uma reflexão metafísica que esteja além do domínio empírico.

Bachelard começa sua argumentação contrapondo duas grandes linhas, a empirista de Bacon e a racionalista de Descartes. Critica o método cartesiano por considerá-lo não conclusivo, em termos de método científico. Entre os dois, a escolha é por Bacon, porém não como solução, mas caminho para um método científico mais racional. Este momento antecede aquele em que serão determinados limites entre Filosofia e Ciência. Entre Bacon e Descartes têm-se as direções distintas, mas não os limites, somente estabelecidos a partir de Newton. Isto posto, haverá de voltar-se à relação sujeito/objeto através de todo um trabalho que envolve o acréscimo do filtro psicanalítico ao inconsciente<sup>5</sup>, a vigilância racional em relação à consciência. Deste modo, almeja identificar tanto o método, como o perfil daquele que exerce a atividade científica, fundamentado no estudo da relação entre sujeito e objeto: de que o ato de vigilância se refere ao sujeito para buscar identificar o objeto num quadro de menor interferência possível.

Retomando, então, a argumentação bachelardiana, ele vê em como um dos maiores exemplos de um método racional é o desenvolvido por Isaac Newton (1642-1727), que ao publicar o seu livro *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), foi responsável pela grande síntese mecanicista. Este livro tornou-se numa espécie de Bíblia da ciência moderna. Em sua obra, Newton completou o que restava por fazer aos seus antecessores e unificou as descobertas anteriores sob uma única teoria que serviria de explicação a todos os fenômenos físicos, quer ocorressem na Terra ou nos céus. Sua teoria, que tem como princípio fundamental a lei da gravitação universal, explicaria todos os fenômenos naturais dos quais poderiam – recorrendo do cálculo matemático ao cálculo infinitesimal –, deste princípio, ser derivados.

O sistema filosófico, para Bachelard, tem sua eficácia na faculdade do conhecimento pelo plano espiritual. Ele se movimenta desta forma; e perder esta faculdade é como perder certa identidade que lhe é própria. Esta “finalidade íntima” (BACHELARD, 1978, p. 7), de

5 As análises psicanalíticas de Bachelard não serão objetos deste trabalho, pois fogem do escopo pretendido, na medida em que buscamos identificar o caráter demarcacionista e territorial na disputa do conceito científico.

conseguir transcender a experiência quando procura o essencial e universal, é o que dá sentido a um sistema filosófico; acima de tudo, porque o filósofo é aquele que toma consciência da unidade do pensamento. É nesta síntese que o filósofo coloca o problema geral do conhecimento: “O filósofo pede apenas à ciência exemplos para provar a atividade harmoniosa das funções espirituais, mas pensa ter sem a ciência, antes da ciência, o poder de analisar esta atividade harmoniosa” (BACHELARD, 1978, p. 9).

Segundo Bachelard, se pretendemos misturar ciência e filosofia – os experimentos científicos com as reflexões filosóficas – precisamos aplicar uma “filosofia necessariamente finalista e fechada a um pensamento científico aberto” (BACHELARD, 1976, p. 8). Quando o filósofo se propõe a fazer uma “filosofia da ciência”, pensa em limitar-se unicamente aos princípios das ciências. Por um lado, ele precisa transcender a experiência para contemplar esses princípios, almejando articular o princípio das ciências com o princípio de um pensamento puro, preocupando-se com os temas mais gerais. Ele busca manter a sua reflexão do mundo empírico, sempre pronto a relativizar, transformar hipóteses em suposições e axiomas metafísicos em verdades práticas. Por outro lado, a ciência, empírica e factual, recolhe-se a um aspecto mais particular, limita-se a permanecer em seu mundo empírico.

Em contrapartida, vale ressaltar que os métodos e concepções científicas que permearam a filosofia da ciência, apesar de provocarem mudanças no *ethos científico*, muitas vezes criam barreiras e rupturas que geram obstáculos epistemológicos. O objetivo de Bachelard está associado à temática da obra que busca identificar os obstáculos ao conhecimento científico. Porém, não se limita à especulação e reflexão, ele busca concentrar-se na transição do período que ele chama de pré-científico para o científico. Tentando, assim, delimitar num plano mais geral e com a maior precisão possível as fronteiras entre a filosofia e ciência; o que, por seu lado, implicará a delimitação da relação sujeito e objeto, essencial para construção do conhecimento ocidental. De modo que, ao final, o autor pretende reunir os elementos gerais de uma doutrina do conhecimento do objeto (BACHELARD, 1978, p. 293).

### **A racionalização dos pormenores da vida, segundo Georg Lukács**

Várias concepções se formaram ao longo da história da ciência sobre o processo de construção de conhecimentos, isto é, de modelos epistemológicos e métodos de pesquisa. Nesse percurso, apesar de a Ciência receber influências filosóficas que datam desde a Antiguidade, é a partir do século XVI, em um período regido por acontecimentos como a ruptura hegemônica religiosa e a quebra do modelo geocêntrico, que

se instalaram os valores filosóficos<sup>6</sup> que por mais tempo influenciaram a produção de conhecimento científico. Nesse período histórico (séculos XVI – XVIII) com a queda da ordem feudal representada pelo fim do Absolutismo, há a emergência e consolidação de uma nova ordem social, cujo projeto é se tornar universal: a sociedade capitalista. Diante desse novo cenário histórico, a ciência marcada por valores como a quantificação e os testes empíricos, recebe uma forma de legitimação de verdades.

A classe burguesa em ascensão inicia um processo de valorização da ciência, outorgando-lhe a incumbência de construir novas formas de compreensão e dominação da natureza<sup>7</sup>. Essa relação intrínseca entre o desenvolvimento da razão e o desenvolvimento capitalista é descrita por Lukács em *Reificação e Consciência do Proletariado* (LUKÁCS, 2012, p. 193-411), ensaio de *História e Consciência de Classe* (1923). Para Lukács, o desenvolvimento da *forma mercadoria* é o desenvolvimento da sociedade moderna; isto ocorre pois, pela pretensão universal e universalizante, a forma mercadoria (ou mercantil) precisa remodelar a sociedade a sua imagem e semelhança. A ideia central de Lukács é que pela necessidade de domínio econômico, a forma mercantil precisa reestruturar toda a sociedade a sua imagem: a imagem de uma racionalidade precisa e exata. Tal domínio social transforma a razão em puro cálculo, e racionaliza toda a vida para que se torne “calculável”<sup>8</sup>.

6 Universalização, parcialização, calculabilidade, falsa-objetividade, tal como apontado ao longo do desenvolvimento do ensaio *Reificação e Consciência do Proletariado* de Lukács (2012) e que desenvolveremos na sequência.

7 Interessante aqui acompanhar a história do conceito de natureza, tal como exposto por Raymond Williams em seu ensaio *Ideias sobre a natureza* (2011, p. 89-114). Williams mostra como o conceito de natureza muda ao longo do desenvolvimento das forças produtivas, na literatura, na filosofia e no ideário das classes dominantes e dominadas. Em particular, a partir do século XIX, a natureza passa a significar algo distinto do humano: “A natureza estava onde a indústria não estava, e então, naquele sentido real mas limitado, tinha muito pouco a dizer sobre os procedimentos na natureza que estavam ocorrendo alhures. [...] veio o sentido da natureza como refúgio, refúgio do homem; o lugar da cura, do conforto, do recolhimento. À medida que a exploração da natureza continuava em ampla escala, e sobretudo nos novos processos extractivos e industriais, as pessoas que conseguiam maior lucro voltaram-se (e foram bastante engenhoas) para uma natureza ainda virgem, para terras compradas e refúgios rurais. Desde então, passou a existir essa ambiguidade na defesa do que é chamado de natureza e das ideias associadas de conservação, em seu sentido fraco, e de reserva natural. [...] Estabelecidos em posições de pder no próprio processo que cria a desordem, eles trocam as suas roupas nos finais de semana ou quando podem ir ao campo; participam de apelos e campanhas para manter verde e intocado um último pedaço da Inglaterra; e voltam-se espiritualmente refeitos para investir na fumaça e na destruição. [...] Quando a natureza é separada das atividades humanas, ela deixa mesmo de ser natureza, em qualquer sentido pleno e efetivo” (WILLIAMS, 2011, p. 107-108). Interessante notar como tal incumbência inevitavelmente se transforma em formas de consumo e destruição da natureza, pois, afinal, como elencado em Bachelard, trata-se de levar a natureza até o espírito do homem ocidental, em seu telos niilista, como apontado por Lévi-Strauss nos parágrafos finais de *Tristes Trópicos* (1996). Frente a constatação da falência do projeto da modernidade, e da emergência do Antropoceno como nova era geológica, ele questiona: “De que serve agir se o pensamento que guia a ação conduz à descoberta da ausência de sentido?” (LÉVI-STRAUSS, Claude, 1996, p. 390-391). A crise da razão ocidental se apresenta, nas linhas de Lévi-Strauss, a ciência, a filosofia, a tecnologia não podem dar uma resposta satisfatória, visto que, conforme constatado, conduzem ao vazio.

8 Max Weber foi certamente uma influência marcante para Lukács; mais do que intelectual, sua relação de amizade era extremamente próxima, como mostra Mészáros em *O conceito de*

É a racionalização, a parcialização, a atomização da vida em seus pormenores, que reconfigura as manifestações vitais. A racionalização se estende sobre todas as manifestações da vida em sociedade: a política, a cultura, a religião, a própria forma de conhecer o mundo. Ela opera com a seguinte ordem: reduzir tudo ao mero cálculo previsível; tudo é reduzido à possibilidade de cálculo. O que não é redutível, aquilo que não é calculável, aquilo que a razão não consegue dar conta, isso é destruído, esquecido, eliminado. Tudo é reduzido à razão, e o irracional é sistematicamente abolido das diversas esferas da vida.

A razão se torna uma forma, externa e estranha, e opera como princípio de alienação dos sujeitos. E como forma, a razão é, para a sociedade em geral, o princípio sem o qual a forma mercantil não se estabelece como forma universal. A universalização da forma mercantil advém da razão como forma universal. A pretensão universal das ciências não é senão a realização da razão como mediador último da verdade; verdade forjada, em última instância, com as cinzas dos vencidos na luta de classes, para a construção de um padrão universal de conformação da vida humana e não humana. Uma forma universal que condiciona e espelha tudo a si mesma, a partir do princípio de ordenação racional do mundo: a mercadoria.

Ao pensar a ciência como mercadoria, tende-se a focar na ideia de venda e financiamento das pesquisas; mas em Lukács o problema é mais contundente: não se trata do processo de venda de mercadorias, mas do de produção. Pensar na mercantilização da ciência, é colocar como alvo da crítica também a maneira como se faz, produz, constrói ciência. Lukács coloca a questão epistemológica necessária para uma crítica da racionalidade moderna, e ela não pode ser lida ou respondida superficialmente; não se trata de pensar o conhecimento como um objeto vendido e produzido com um dado custo, visando um dado lucro; mas como a racionalidade científica é imbuída e construída a partir das necessidades de controle, desenvolvimento e progresso das classes econômica e socialmente dominantes.

Quando Lukács aponta que a ciência é construída à imagem e semelhança da forma mercantil, ele denota não o conhecimento como sendo um objeto posto em troca no mercado, que a racionalidade de

*dialética* em Lukács (2013). Tal relação seria menos íntima a partir de meados da década de 1910, após a publicação de *Teoria do Romance* em 1916, e a transição de Lukács do anticapitalismo romântico para o materialismo histórico. Mesmo assim, cabe ressaltar que tal transição não é uma ruptura, mas antes uma descontinuidade continuada (dialética): "A identificação de Lukács com o marxismo significou uma mudança qualitativa em seu desenvolvimento. No entanto, ela não aconteceu da noite para o dia; não poderia ser descrita com as categorias de 'ruptura radical' e 'radicalmente nova', contra as quais Lukács, em sua defesa da dialética, travou uma batalha durante toda a sua vida. Ao contrário, as raízes dessa mudança devem ser buscadas muito antes, em sua síntese dialética na juventude e nas tensões internas desta" (MÉSZÁROS, 2013, p. 34). Assim, por mais que a transição para a teoria marxista tenha afastado Lukács intelectual e pessoalmente de Weber, as marcas dessa relação não podem ser negadas ou desprezadas. E o conceito de racionalização weberiano é uma dessas marcas no pensamento lukasciano. No entanto, para o desenvolvimento de nossa leitura, ele escapa ao escopo de como abordamos o conceito aqui. Para a influência do conceito de racionalização na leitura weberiana de Marx, ver Caridá (2011); com relação ao conceito de racionalidade e racionalização no interior da obra weberiana, os desdobramentos negativos e positivos de tais conceitos, ver Sell (2012).

uma tal produção de conhecimento (e aqui acrescentamos) burguesa/europeia é construída a partir dos mesmos princípios ontológicos ordenadores do mundo burguês: universalização, parcialização, calculabilidade. Tudo isso ornado da pecha de conhecimento objetivo. Mas a universalidade do conhecimento objetivo não passa de uma corrupção da totalidade só possível nas relações do objeto como singular; mas sendo um conhecimento específico, demarcado pela metodologia epistemológica da especialidade, tal universalidade já se apresenta um universal-parcial. E tudo isso é possível pela racionalização de todo elemento e manifestação vital da sociedade. E essa racionalização é não uma razão que conhece; é uma razão instrumentalizada para pensar a realidade a partir da mais minuciosa possibilidade de cálculo.

Sem precisar avançar na leitura lukasciana de Hegel, em sua dialética universal-particular-singular<sup>9</sup>, apenas é importante denotar que a epistemologia, tal qual se constrói no método científico moderno, europeu, burguês (nos basta aqui a definição de Bachelard), é um constructo da mesma necessidade de dominação da forma mercantil sobre a vida. Seus efeitos na ciência são os mesmos de que em toda outra manifestação vital do ser social: a totalidade racional, constituída da conjunção da irracionalidade dos particulares-singulares que a compõe, é perdida, para a imagem de uma soma arbitrária de processos parciais completamente calculados e racionalizados – as especialidades científicas.

A totalidade desses processos (dos conhecimentos, no caso aqui examinado) se torna irracional; pois esses conhecimentos se anulam, na constituição do mesmo cálculo que os produz. A ciência, então, se torna como qualquer outra mercadoria: fruto de um processo reificado, cujos princípios são alienados, e cujos objetos finais são tão estranhos aos sujeitos de conhecimento, tal qual o produto de uma fábrica o é para os trabalhadores que o produziram.

Mas, para além disso, dessa *forma de racionalização* dos processos da vida, advém formas complementares de objetividade e subjetividade. A forma mercantil determina as formas de objetividade e subjetividade da vida em sociedade. Lukács pensa a relação sujeito-objeto como uma relação dialética em constante transformação, sem nenhuma possível estabilização, nem uma separação nítida entre o que seja cada par da dualidade. Em suas respostas às críticas de Rudas e Deborin, elabora essa necessidade da compreensão do movimento dialético da história e das formas de objetividade e subjetividade em Reboquismo e Dialética. Acusado de subjetivismo, ele necessita definir tal relação para além de uma relação constante e imutável: é necessário introduzir a dialética na relação sujeito-objeto para que o marxismo não se transforme “em sociologia burguesa, com suas leis formais supra-históricas, que exclui toda ‘atividade humana’” (LUKÁCS, 2015, p. 36). Ele aponta que:

9 Para o desenvolvimento da dialética universal-particular-singular na leitura da obra de Lukács e da ontologia do trabalho, ver PASQUALINI (2020), PASQUALINI & MARTINS (2015) e LIPKA PEDRON, 2018, p. 50-51.

[...] para Deborin não existe *luta de classes*. “A sociedade luta contra a natureza” e ponto! O que se desenrola no interior da sociedade é mera aparência, subjetivismo. Por essa razão, para ele – de modo muito coerente –, sujeito = indivíduo e objeto = natureza, ou sujeito – sociedade e objeto – natureza. Deborin não toma conhecimento de que *no interior* da sociedade se desenrola um processo histórico que modifica a relação entre sujeito e objeto (LUKÁCS, 2015, p. 35).

A relação entre sujeito e objeto se modifica historicamente porque sujeito e objeto não são categorias fixas que determinam a existência dos seres no mundo, mas formas que eles e o próprio mundo assumem historicamente. São formas que se co-determinam constantemente e se constituem nessa co-determinação:

Rudas e Deborin permanecem aqui, em parte, do ponto de vista vulgar da vida cotidiana e de sua ciência: eles separam sujeito e objeto de modo rígido e mecânico; consideram como objeto da ciência apenas aquilo que está livre de qualquer participação do sujeito e protestam num tom de extrema indignação científica quando se atribui ao momento subjetivo na história um *papel ativo e positivo*.

[...] quer superestime, quer subestime “o momento subjetivo”, ele sempre o separameticulosamente do momento “objetivo” e toma o cuidado de não considerar os dois momentos em sua *interação dialética* (LUKÁCS, 2015, p. 35-37).

E essa interação dialética é constante. Nunca é possível separar tão cirurgicamente o sujeito do objeto, e vice-versa. Não é possível compreender as formas de objetividade sem, concomitantemente, compreender a sua relação com a forma correspondente de subjetividade; muito menos compreender esta sem aquela. Justamente porque não é possível que formas de subjetividade se engendrem (ou sejam engendradas) no mundo sem modificar formas de objetividade; e mais, sem desenvolver formas de objetividade que modificarão a própria forma de subjetividade que a modifica. Ideologicamente, essa é a aspiração de Bachelard, mesmo que inconsciente: o apelo a esta objetividade é a forma como a subjetividade hegemônica se estabelece como o padrão factual do mundo. É o sujeito ocidental, se alçando a nível de sujeito universal, para estabelecer os padrões de ordenamento da sociedade. Uma luta de classes, vestida, ornada e armada de progresso intelectual da humanidade.

Sujeito e objeto são, então, formas que surgem no interior da sociedade, se modificam na sua interação dialética e no decorrer do processo histórico que as cria e as destrói. Compreender sujeito e objeto como formas fixas, é compreender todo o desenvolvimento da história e da sociedade como a mera transformação dos conteúdos determinados por essas formas. E a forma específica que assim se fixa é sempre fixada conforme a valoração ideológica produzida pela consciência reificada

de uma classe que domina a sociedade economicamente. Essas formas fixas se colocam como o fim a qual toda a humanidade aspira, uma vez realizada essas formas, a história chegaria ao fim e a humanidade se realizaria enquanto um ser singular. Ou, para usar uma linguagem bachelardiana, uma passagem do animismo para o ultra racionalismo.

No entanto, a história não é o desenvolver perene de formas fixas, cujos conteúdos se moldam até alcançarem sua forma final. Ela é uma batalha sangrenta e constante para a efetivação dessas formas:

[...] ela é, antes, justamente a história dessas formas, sua transformação como formas da reunião dos homens em sociedade, como formas que, iniciadas a partir de relações econômicas objetivas, dominam todas as relações dos homens entre si (e assim também as relações dos homens consigo mesmo, com a natureza, etc.) (LUKÁCS, 2012, p. 135).

Sob tal configuração, o mundo ocidental e sua racionalidade se apresentam como a totalidade de todos os mundos existentes, e o melhor possível. Mas essa é uma falsa totalidade: uma soma de operações parciais e arbitrárias, que não compõem uma imagem singular, pois cada parte se torna independente da totalidade da sociedade. Esse mundo, então, se apresenta racional em seus pormenores, em suas funções parciais, mas incalculável em sua manifestação enquanto um singular – enquanto imagem de totalidade é irracional. E é justamente essa imagem de totalidade que deve ser perdida, para que a forma mercantil, segundo princípio racional, possa se assumir como forma universal de todo ser social.

A racionalização extrema, a previsibilidade, o cálculo, a contabilidade de cada ato e acontecimento é possibilitada pela divisão e atomização de todos os processos sociais em sistemas parciais fechados. A relação entre os sistemas parciais é contingente; sua unidade é o resultado da junção arbitrária de processos que se voltam uns contra os outros. A unidade do sistema racional totalizante, resultante da estrutura social imposta pelo racionalismo, nada mais é do que a supra ordenação e subordinação desses sistemas parciais; de tal forma que o princípio de racionalização, de sistematização do mundo, deve conter em si todas as consequências e desenvolvimentos possíveis do sistema – tudo é suscitado, previsto, calculado a partir do princípio racionalizante.

Esse método racional de controle social é presente desde a fundação das ciências modernas: trata-se da coordenação (supra-ordenação e subordinação) de toda a vida, em todas as suas manifestações, de modo a extinguir do convívio social aquele conteúdo irracional do conceito de humano. Constrói-se a humanidade pela desumanização e extermínio do outro; de tudo aquilo que é outro. A estrutura resultante do processo de produção capitalista efetiva este estranho paradoxo, onde: todo fenômeno social particular está limitado pelas necessidades das leis que o dominam isoladamente; mas na singularização destes fenômenos, estas mesmas leis demonstram-se tão contraditórias a ponto de se anularem.

## **Irracionalidade e não-ciência, demarcando o outro da racionalidade ocidental**

Lukács aponta a relação entre a dominação econômico-política e o desenvolvimento da racionalidade moderna, e como, a partir, dessa relação, constrói-se um *ethos* de negação do outro (seu ser, seu saber, seu modo próprio e único de viver). O progresso científico *desenvolve-se* silenciando outras formas de conhecimento, produzidas por outros modos de existência. O progresso científico é a expressão epistemológica do progresso econômico nesse sentido. Mas o próprio conceito de progresso se apresenta deturpado pela racionalidade ocidental europeia. O progresso é apresentado como fato objetivo, um desenvolvimento da humanidade, na flecha indelével rumo à civilização e globalização. É, no entanto, um juízo de valor enrustido; essa racionalidade aponta a si mesma como “a forma” do mundo, a imagem a qual tudo deve se conformar; e neste movimento, tudo aquilo que é outro é visto como adversário da razão, ou como um estado primitivo dessa racionalidade. Inevitavelmente o destino do que é outro é ser superado, seja pela sua aniquilação, seja pelo seu desenvolvimento para a forma civilizada da razão. Com o adendo de que este dito progresso tem como única finalidade buscar soluções para problemas que ele mesmo criou: doenças, aquecimento global etc.<sup>10</sup>

Em oposição à perspectiva do projeto da ciência moderna, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1991) propõem um modo de entender essa produção sem legitimá-la nos direitos da razão sobre o plano dos fenômenos ou aplicação de métodos racionais sobre objetos. As garantias da racionalidade científica são questionadas em sua suposta autoridade: “A ciência, que descreve as transformações da energia sob o signo da equivalência, deve, contudo, admitir que só a diferença pode ser produtora de efeitos, que sejam por sua vez diferenças” (PRIGOGINE;

10 Durante o episódio 3 da décima temporada de Os Simpsons, intitulado “Bart uma mãe”, há um diálogo final que exemplifica bem a disposição da ciência para criar soluções para problemas que ela mesma cria. Ao final do episódio Bart é condecorado por introduzir uma espécie de lagartos que servem como predadores para os pombos da cidade, considerados uma praga pela população. No entanto, Lisa questiona sobre a necessidade de se livrar de uma praga, introduzindo uma nova, ao que o diretor lhe apresenta uma sequência de introdução de novos problemas como soluções para cada nova praga: “Skinner: Bom, eu estava errado. Os lagartos foram uma bênção./ Lisa: Mas aí não tem alguma falta de visão? O que vai acontecer quando formos suplantados pelos lagartos?/ Skinner: Não tem problema. Nós simplesmente soltamos onda após onda de cobras chinesas. Elas vão acabar com os lagartos./ Lisa: Mas as cobras não são piores ainda?/ Skinner: É, mas estamos prontos pra isso. Já aprontamos uma espécie fabulosa de gorilas que adoram carne de serpente./ Lisa: Mas aí os gorilas vão predominar./ Skinner: Não, essa é a melhor parte. Quando o inverno chegar os gorilas simplesmente congelam até morrer” (Excerto retirado do episódio dublado, roteiro original em língua inglesa: “Skinner: Well, I was wrong. The lizards are a godsend./ Lisa: But isn’t that a bit short-sighted? What happens when we’re overrun by lizards?/ Skinner: No problem. We simply release wave after wave of Chinese needle snakes. They’ll wipe out the lizards./ Lisa: But aren’t the snakes even worse?/ Skinner: Yes, but we’re prepared for that. We’ve lined up a fabulous type of gorilla that thrives on snake meat./ Lisa: But then we’re stuck with gorillas!/ Skinner: No, that’s the beautiful part. When wintertime rolls around, the gorillas simply freeze to death”). COHEN, David S. *Bart, the Mother*. Disponível em: <<http://www.simpsonsarchive.com/episodes/5F22.txt>>. Acesso em 18 jan. 2021.

STENGERS, 1991, p. 90). Para Stengers, conhecer implica formar redes, vínculos, humanos e não-humanos, alianças múltiplas e heterogêneas. Trata-se mais de uma instabilidade no conhecer do que de garantias previamente oferecidas.

Essa convicção de que a natureza não é um sistema ordenado, mas a eterna expansão duma força produtora de efeitos antagonicos, postos frente a frente numa luta pela supremacia e dominação, tem por certo, ressonâncias e raízes filosóficas; não é, porém, interdito escutar igualmente o ruído das máquinas, não dos aparelhos de laboratório, mas das máquinas industriais que, em menos de um século, haviam produzido efeitos sem comparação com as máquinas simples, movidas a água, vento e força animal ou humana, que inspiraram a ciência clássica (PRIGOGINE e STENGERS, 1991, p. 90).

Deste modo, a produção do conhecimento científico é *forjada* na relação de conquista, dominação e extermínio de outros povos e formas de conhecimento, tal qual o projeto da razão universal enunciado por Lukács, e como é acentuado por Federici:

[...] nos ajuda a entender que no século XVI já existia na Europa uma classe dominante implicada em termos práticos, políticos e ideológicos na formação de um proletariado mundial – e que, portanto, elaborava seus modelos de dominação de acordo com o conhecimento que continuamente adquiria em outras partes do mundo (FEDERICI, 2017, p. 410).

Neste sentido, a científicidade é remetida à inteligibilidade de sua prática, não sendo mais legitimada pela referência a princípios e métodos a priori, ou seja, o discurso científico é utilizado como mecanismo de controle, dominação, extermínio e apropriação. Demonstrando seu caráter hegemônico e colonizador. No que diz respeito às investigações científicas, Stengers (2002) apresenta-nos uma perspectiva que não pode ser confundida com o enfoque epistemológico. A epistemologia consiste num certo modo de entender as ciências cuja referência é a sua fatualidade empírica, sua positividade. O foco de atenção é dirigido ao caráter autóctone dos princípios em que se constrói uma ciência e ao caráter singular de sua montagem teórica.

Enquanto, em uma observação reflexiva, as ciências são tomadas como exemplo de uma razão homogênea e abstrata, no estilo epistemológico o que está em jogo é a maneira singular pela qual uma ciência constrói seus princípios, suas regras, sua racionalidade. Neste sentido, pode-se dizer que só há epistemologia positivista, ou que só há epistemologia a partir do positivismo (entendendo-se este termo num sentido genérico, como a decisão radical de só reconhecer pertinência nas proposições da ciência empírica positiva). A epistemologia assim entendida é sempre demarcacionista, isto é, distingue radical e normativamente ciência e não ciência, o que resulta numa caracterização da primeira como um domínio autônomo e singular.

E é neste sentido que, para Bachelard (1978), a epistemologia se constitui em torno do não, da ruptura. De modo que a razão científica se desenvolve negando a opinião, rompendo com a inércia dos hábitos daquilo que ela categoriza como não ciência. Neste escopo se enquadram os conhecimentos tradicionais de comunidades autóctones. O termo ruptura epistemológica tem a função estratégica de estabelecer uma distinção entre a ciência e o que a precede. Assim, é produzido um domínio conceitual independente, autônomo em relação ao que é negado. Em um enfoque desse tipo, uma ciência se funda a partir do *não* que diz aos saberes da opinião e é esse não que, em si, dá à ciência o seu valor, o seu *privilégio*. Neste sentido, o conceito é o juiz. É ele quem permite demarcar a fronteira entre o que lhe é próprio e os campos da opinião das demais práticas. A epistemologia, ao descartar do discurso científico tudo o que é da ordem da opinião, da ideologia, do senso comum, dos saberes outros, inviabiliza qualquer tipo de contra-argumentação às suas demarcações, já que tais contra-argumentações são consideradas pela racionalidade científica do resto da atividade científica – o irracional lukacsiano.

Na obra *A Formação do Espírito Científico*, Bachelard (1978) estabelece os obstáculos epistemológicos, e a necessidade de superá-los dialeticamente para o desenvolvimento e evolução científica. As noções e conceitos científicos (por exemplo, os conceitos de átomo, de massa, de energia) não são adquiridos de uma vez por todas, pois elas estão em constante ruptura consigo mesmas. Essas noções e conceitos sofrem transformações violentas, de tal modo que a do átomo do século XX, por exemplo, embora compartilhe da mesma designação anteriormente empregada, já nada tem em comum com as concepções de átomos anteriores; ela nasce como a negação dessas concepções.

Em *A Filosofia do Não*, Bachelard (1978) apresenta a análise da evolução de noções fundamentais da física, como a de massa e energia, e da química, como a de substância. Ora, essas rupturas, segundo Bachelard, obedecem a certas etapas metafísicas. Elas são categorizadas em um espectro hierárquico metafísico, seguindo uma ordem do desenvolvimento positivo da razão. Parte do animismo para o realismo ingênuo (junção de animismo e de realismo), para o empirismo (junção de realismo e de positivismo, no qual importa a balança e a medida), posteriormente para o racionalismo clássico (mecânica de Newton; fórmulas matemáticas), para o racionalismo complexo (física da relatividade de Einstein; relatividade do espaço-tempo) e chegando ao racionalismo dialético ou ultra-racionalismo (mecânica de Dirac; conceito de massa negativa). Nesse sentido, uma leitura epistemológica da atividade científica, quando tenta formalizar e mesmo corrigir os critérios a partir dos quais se pode obter uma definição formal do que faz uma ciência ser ciência, supõe uma referência a um poder de julgar mais lúcido, mais coerente, mais racional: uma indução transcendente (BACHELARD, 1978, p. 269). A racionalidade do conceito justifica e legitima a prática.

Em contraponto ao pensamento bachelardiano, Stengers (2002) não fala da ciência em nome de qualquer princípio a priori, o que está em jogo é analisar como uma prática produz uma certa racionalidade. Neste sentido, ela pretende estabelecer uma leitura política das práticas científicas, e isso significa dizer que a distinção entre ciência e não ciência não é tomada como ponto de partida – como axioma. A autora pretende criar um espaço problemático onde a construção da diferença entre ciência e não ciência pode ser seguida, acompanhada no âmbito mesmo da prática. Não há de saída uma concepção prévia acerca do que é uma ciência; o ponto de partida é sempre simétrico, isto é, coloca num mesmo plano ciência e não-ciência, sendo o problema então mostrar como se constrói tal distinção.

A definição da “ciência” nunca é neutra, já que, desde que a ciência dita moderna existe, o título de ciência confere àquele que se diz “cientista” direitos e deveres. Toda definição, aqui, exclui e inclui, justifica ou questiona, cria ou proíbe um modelo. Deste ponto de vista, as estratégias de definição por ruptura ou por procura de um critério de demarcação distinguem-se de maneira muito interessante. A “ruptura” procede estabelecendo um contraste entre “antes” e “depois” que desqualifica o “antes”. A busca de um critério de demarcação procura qualificar positivamente os pretendentes legítimos ao título de ciência (STENGERS, 2002, p. 35).

Há, neste sentido, uma dimensão política inerente, constitutiva à atividade científica. A disputa pela demarcação territorial da definição do conceito de ciência, é uma disputa antropológica, na qual, nos critérios estabelecidos por Bachelard (1978), de ruptura e obstáculos epistemológicos, demonstram o caráter xenófobo e estritamente antrópico do modo de produção da ciência ocidental, e, por conseguinte, da filosofia que busca justificá-la. O sentido político a que se refere este modo de ser das ciências, refere-se a toda a rede que a compõem, à sua prática, e, de que forma se estabelece esta prática, com tudo que ela comporta de inventivo e contingente, como se constrói tanto o objeto a ser conhecido quanto o seu modo de inteligibilidade.

A perspectiva de Stengers (2017) acerca da ciência tem seu enfoque epistemológico amparado pelo projeto que constitui a modernidade, e que consiste em práticas de purificação que criam zonas ontológicas distintas: aquela dos humanos<sup>11</sup> e a dos não-humanos, de tal modo que o problema da modernidade é produzir, através de uma racionalidade dada, certa inteligibilidade do real. No entanto, tal tarefa se vê permanentemente abalada e interrogada pela emergência de objetos não redutíveis inteiramente ao domínio do sujeito nem ao domínio dos objetos. A dialética da eterna transformação da relação sujeito-objeto, e do movimento das coisas entre estas duas formas, impossibilita

<sup>11</sup> Sendo também problemática a noção de uma zona ontológica universal e homogênea que comporte a diversidade humana. Tal pressuposto parte sempre da determinação e definição de uma essência humana, que, a partir do projeto da modernidade, sempre foi o homem branco europeu.

sua racionalização; e quando o irracional é irredutível à razão, antes de ser compreendido como limite do sistema, é compreendido como obstáculo, a ser superado pela eliminação – como elaborado na crítica lukacsiana. E esses limites irracionais são encontrados nas misturas indissociáveis de natureza e cultura, quase-objetos, quase-sujeitos. Não é possível purificar nessa aliança o que é essencialmente humano, subjetivo, ou essencialmente objetivo: permanecerá num eterno bailado das formas, um misto indissociável entre sujeito e objeto, sobrepondo-se um ao outro, sem nunca deixarem se definir unicamente em um dos polos deste escopo.

Dito de outro modo, há um híbrido, um misto indissociável entre sujeito e objeto. A emergência de tais híbridos, ao contrário de ser uma exceção, um resíduo, é tudo o que há. Todo embate da modernidade consiste em tentar fazer com que os híbridos sejam reduzidos a uma das duas zonas ontológicas que lhes são constitutivas. Afirmar que tudo o que há são quase-objetos, quase-sujeitos significa questionar o projeto da modernidade.

Stengers (2002) ainda aponta o caráter *antropológico* daquilo que Bachelard (1978) chama de *não-ciência*, evidenciando o racismo epistemológico da filosofia da ciência ocidental:

Por que traço, nessa perspectiva, se reconhece uma definição positivista da ciência? Pelo fato de que esta age, antes de mais nada, pela desqualificação da “não ciência” a qual sucede. Essa desqualificação, para Gaston Bachelard, está associada à noção de “opinião” que “pensa mal”, “não pensa”, “traduz necessidades em conhecimento”. A ciência constitui-se, portanto, sempre “contra” o obstáculo constituído pela opinião, um obstáculo que Bachelard definiu como um dado quase antropológico. A luta da ciência contra a opinião torna-se, nos momentos mais líricos, o confronto entre os “interesses da vida” (aos quais a opinião está sujeita) e os “interesses do espírito” (vetores da ciência; STENGERS, 2002, p. 36).

Neste sentido, não é possível purificar nesta aliança um dado essencialmente humano, subjetivo (*interesses da vida*) e outro essencialmente objetivo (*interesses do espírito*). E apontar os interesses do espírito como um estágio epistemológico hierarquicamente superior ao do interesse da vida somente aponta o caráter colonizador de um tal conceito de ciência. E aqui, demarcando uma última vez o caráter elitista que uma conceituação epistemológica hierárquica possui, e sempre busca esconder atrás de uma aparência de objetividade – alcançando seu próprio espírito (sujeito) como padrão do mundo –, lembramos da quarta tese sobre o conceito de História de Walter Benjamin:

A luta de classes, que um historiador formado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas duras e materiais, sem as quais não podem existir as requintadas e as espirituais. E, apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de

classes de modo diverso da ideia dos despojos que cabem ao vencedor depois do saque. [...] Elas porão permanentemente em causa todas as vitórias que algum dia couberam às classes dominantes (BENJAMIN, 2013, p. 11).

## **Diálogos possíveis**

Pensar a relação antropológica da ciência, é pensar a indissociabilidade entre um povo, seu conhecimento e sua linguagem; em suma, é pensar o conhecimento na sua relação direta com a materialidade da vida, mesmo em sua expressão metafísica, da comunidade. Se usássemos uma linguagem lukasciana, seria compreender que vida e modo de vida são sinônimos; uma ontologia é, antes de um discurso universal do ser, um discurso sobre as multiplicidades de seres (humanos e não-humanos). Isto é, não existe uma ontologia; existem ontologias, intrínsecas às condições materiais de existência de um povo (sua história, sua cultura, seu território). Mas retomando os conceitos que usamos até aqui, trata-se de pensar a produção e sistematização de conhecimentos como um processo determinante para a identidade de cada povo, etnia, cultura.

Cabe ressaltar que povo aqui necessita ser pensado a partir de ontologias inclusivas, e não exclusivas<sup>12</sup>. Não se trata de estabelecer as fronteiras do território, os limites da nação; nesse sentido povo sempre será um projeto de dominação e exclusão. Aqui pensamos a partir de uma outra necessidade: tais povos são perspectivas ontológicas que podem ou não estar em contato com outras, mas para afirmarem-se não podem suprimir o outro. O outro é considerado como o limite irracional do eu (ou da consciência de si); esse limite irracional foi entendido comumente pela epistemologia europeia como um limite a ser ultrapassado: organizado e sistematizado, ele é ou absorvido, ou extirpado. Aqui falamos de ontologias que lidam com esse limite irracional de maneira não predatória<sup>13</sup>.

E aqui chamamos atenção para dois perigos conceituais. O primeiro: pensar a ciência como padrão epistemológico é aceitar uma hierarquia, desencadeada pelo próprio método científico, entre o

<sup>12</sup> Agradecemos a leitura crítica de Douglas William Langer, que nos apontou como uma não consideração dessa questão poderia servir para justificar ontologias fascistas e conceitos racistas e xenófobos de povo e comunidade.

<sup>13</sup> Sobre esse sentido de irracional desenvolvido no texto, cabe ressaltar porque não consideramos o negacionismo e o obscurantismo da ciência como irracional. Eles não se colocam como limite não apropriável da razão; antes, utilizam de métodos (pseudo) científicos para justificar suas crenças e ações. Eles espelham a racionalidade e a epistemologia das ciências; buscam construir uma narrativa amparada em observações empíricas e no método racional. E aqui está nosso ponto: o negacionismo dentro dos limites da razão, de maneira que busca utilizar da razão (como possibilidade de cálculo) para apresentar seus argumentos e hipóteses. Citam artigos científicos (mal interpretados por malícia ou ignorância), constroem experimentos (que no caso de dois terraplanistas, inclusive os provou errados (CLARK, 2018), buscando aquela demarcação de legitimidade para suas crenças. O negacionismo, o obscurantismo e as hipóteses pseudo científicas não são iracionais; são degenerações dos princípios de racionalidade que utilizam para legitimar suas crenças, hipóteses e ações.

conhecimento científico e todo o resto. Saberes tradicionais são ficção, animismo, folclore, mito; são conhecimentos menores de – por consequência (ou antes, em consequência de serem) – seres menores. O segundo: pensar outros conhecimentos pela métrica da ciência ocidental. Seja numa tradutibilidade desses conhecimentos para uma linguagem ocidental, seja pela abstração do sujeito de conhecimento, para pensar uma relação metafísica entre os conhecimentos tradicionais e os conhecimentos científicos, ou mesmo entre diferentes tradições, etnias, culturas, histórias.

Este segundo apresenta uma perspectiva de trabalho oposta a uma decolonialidade do saber, porque se trata ainda de descaracterizar de um povo sua cultura, descolar os saberes de um povo da sua forma de construir e sistematizar esses saberes. O lastro material desses saberes são as relações sociais nas quais são engendrados e nas quais estão enredados e encarnados. Retirá-los de seu contexto de produção e uso é abstraí-los; e essa abstração serve tão somente ao método científico, que busca sempre na imagem dos objetos universais a instância mediadora de todo conhecimento (e aqui objeto determinado, nem mesmo a coisa em si).

É uma falha em perceber que o perspectivismo não se trata de pontos de vista, de vários discursos sobre a mesma coisa. Uma perspectiva é tão única nas suas relações sociais, territoriais, naturais (em suma, materiais), que até mesmo as coisas de que fala, são coisas únicas para si, por possuírem toda uma teia de conexões com as necessidades materiais (sociais, físicas, espirituais) da vida em comunidade. São mundos diversos, inconciliáveis em suas perspectivas; mas mundos que podem conversar, resguardadas as demarcações epistemológicas e ontológicas que os caracterizam. São diálogos que pressupõe horizontalidade e uma não hierarquia. Mas o encontro que a História nos mostra até hoje é outro; é o encontro do ocidente Leviatã com seus mundos a devorar. E aqui nossa ressalva quanto a abstrair os povos dos seus saberes tradicionais: é uma maneira de destruir seus mundos, na complexa teia de relações extra humanas e extra mundanas que estabelecem para a construção, sistematização e transmissão desses saberes.

Não há como não apontar neste método uma continuidade dos mitos fundacionais da racionalidade científica positivista da intelectualidade brasileira do século XX. Essa miscigenação abstrata-metafísica é o novo encontro das três raças, que promove uma abordagem ainda colonial e racista no encontro com outras formas de vida, de organização política, de construção epistemológica, de formação cultural. É preciso que os diálogos sejam estabelecidos, sem destruir, suprimir ou subsumir os interlocutores ou descharacterizar suas culturas, ou ainda torná-los objeto de apreciação. E compreender que qualquer modelo/padrão único, homogêneo e hegemônico epistemológico/antropológico é um apelo à racionalidade ocidental, que percebe o mundo a partir do caráter da natureza una e universal, forma universal de todo ser, que deve ser reformado e adequado aos seus padrões e exigências.

## **Referências**

BACHELARD, G. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço.** Tradução: Tradução: Joaquim José Moura Ramos *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BENJAMIN, W. **O anjo da história.** Tradução: João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CARIDÁ, A. C. Racionalização e fetichismo no marxismo weberiano. **Em Tese**, v. 8, n. 2, p. 1-18, 27 abr. 2012.

CLARK, D. J. **A Terra É Plana**Netflix, 2018. Disponível em: <<https://www.netflix.com/br/title/81015076?source=35>>.

JOHNS HOPKINS UNIVERSITY. **Coronavirus COVID-19 global cases by Johns Hopkins CSSE.** Disponível em: <<https://gisanddata.maps.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/bda7594740fd40299423467b48e9ecf6>>. Acesso em: 17 jan. 2021.

LEVI, P. **É isto um homem.** Tradução: Luigi Dei Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LÉVI-STAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista.** Tradução: Rodnei Nascimento. 2. ed. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

LUKÁCS, G. **Reboquismo e dialética: Uma resposta aos críticos de História e consciência de classe.** Tradução: Nélio Schneider; Tradução: Michael Löwy; Tradução: Nicolas Tertulian. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas.** Tradução: Rubens Enderle; Tradução: Nélio Schneider; Tradução: Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. **O conceito de dialética em Lukács.** Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

PASQUALINI, J. C. **DIALÉTICA SINGULAR-PARTICULAR-UNIVERSAL E SUA EXPRESSÃO NA PEDAGOGIA HISTÓRICO-CRÍTICA: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES. Simbio-Logias**

**Revista Eletrônica de Educação Filosofia e Nutrição**, v. 12, n. 17, p. 01-16, 2020.

PASQUALINI, J. C.; MARTINS, L. M. DIALÉTICA SINGULAR-PARTICULAR-UNIVERSAL: IMPLICAÇÕES DO MÉTODO MATERIALISTA DIALÉTICO PARA A PSICOLOGIA. **Psicologia & Sociedade**, v. 27, n. 2, p. 362-371, ago. 2015.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **Entre o tempo e a eternidade**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Tradução: Miguel Faria; Tradução: Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: UNB, 1997.

SELL, C. E. Racionalidade e racionalização em Max Weber. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 79, p. 153-172, jun. 2012.

STENGERS, I. **A invenção das ciências modernas**. Tradução: Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

STENGERS, I. **Reativar o animismo**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.

WILLIAMS, R. **Cultura e materialismo**. Tradução: André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

# **SOFIA OU DA EDUCAÇÃO FEMININA: CIDADANIA FEMININA NA OBRA EMÍLIO, DE J.-J. ROUSSEAU**

*Veronica Calado<sup>1</sup>*  
*Geraldo Balduino Horn<sup>2</sup>*

## **RESUMO**

O objetivo do presente ensaio consiste na realização de análise comparativa entre os aspectos relativos aos projetos pedagógicos propostos pelo filósofo J.-J. Rousseau aos homens e às mulheres na obra Emílio, ou da educação, com o intuito de responder ao seguinte questionamento: em que medida Sofia, personagem idealizada por Rousseau como companheira de seu aluno fictício, pode ser considerada um sujeito político (cidadã)? Qual a intenção do projeto político-pedagógico que orienta sua educação? Ao contrário da educação masculina, de viés fortemente emancipador, é possível observar que os princípios orientadores da formação de Sofia limitam-se a reforçar estereótipos de fragilidade e dependência, os quais confinam e, em alguma medida, confortam as mulheres modernas ao estado de subjugação. Submetidas a um modelo educacional rígido, as mulheres são, desde a mais tenra idade, doutrinadas a agradar e a obedecer. A existência de projetos educacionais tão distintos fornece elementos para a discussão acerca da extensão dos ideais revolucionários modernos, em especial os de liberdade e igualdade, e suas implicações no que diz respeito ao reconhecimento da inferioridade social atribuída à mulher na sociedade do século XVIII. Esta pesquisa foi desenvolvida à luz do método qualitativo, partindo de aporte teórico centrado nas obras de Rousseau e de seus comentadores.

<sup>1</sup> Licenciada em Filosofia (UFPR, 2021). Mestra em Direito Empresarial e Cidadania (UNICURITIBA, 2017) e mestrandona linha de pesquisa Ética e Filosofia Política (UFPR, 2021). Professora de Filosofia no Ensino Médio. E-mail: veronica.calado@ufpr.com

<sup>2</sup> Doutor em Educação pela FEUSP. Professor do Setor de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE da UFPR. Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre o Ensino de Filosofia (NESEF/UFPR). E-mail: gbalduino.ufpr@gmail.com

**Palavras-chave:** Educação; Mulheres; Desigualdade de gênero; Emílio, ou da educação; J.-J. Rousseau.

### **ABSTRACT**

The purpose of this essay is to make a comparative analysis between aspects related to the pedagogical projects proposed by the philosopher J.-J. Rousseau, to men and women, in the work *Emile, or On Education*, to answer the following question: To what extent can Sofia, the character idealized by Rousseau as the partner of her fictional student, be considered a political subject (citizen)? What is the intention of the political-pedagogical project that guides her education? Unlike male education, with a strong emancipatory bias, it is possible to observe that the guiding principles of Sofia's education are limited to reinforcing stereotypes of fragility and dependence, which confine and, to some extent, comfort modern women to a state of subjugation. Submitted to a rigid educational model, women are, from an early age, indoctrinated to please and obey. The existence of such different educational projects provides elements for the discussion about the extension of modern revolutionary ideals, especially those of freedom and equality, and their implications regarding the recognition of the social inferiority attributed to women in 18<sup>th</sup> century society.

**Keywords:** Education; Women; Gender inequality; *Emile, or Education*; J.-J. Rousseau.

### **Introdução**

A obra *Emílio ou da educação*, escrita por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), legitima-se como um verdadeiro clássico da produção literário-filosófica ocidental. Dotada de universalidade e atemporalidade, favorece múltiplas possibilidades de aproximação em relação ao tema central, pautado na antítese fundamental entre a natureza e a sociedade (cf. DALBOSCO, 2011). Publicado em maio de 1762 em forma de romance pedagógico, *Emílio* [...] oferece ao leitor o que pode ser considerado um diagnóstico sobre o pensamento do século XVIII. Na obra, Rousseau assume a tese de que a causa de nossa degeneração seja decorrente do processo civilizador. A vida do homem selvagem, na medida em que mais próxima de seus aspectos naturais, seria mais feliz e perfeita.

Tomando a infância como fase mais próxima de tal condição natural, seu projeto político-pedagógico enfatiza, entre os livros I e IV, a importância da compreensão deste período como momento especial da aprendizagem humana. Deste modo, busca o autor apresentar, através das etapas do desenvolvimento do personagem Emílio, vias alternativas capazes de permitir com que a criança se torne um bom homem, ou seja, que esta não venha a ser corrompida durante o seu processo de maturação e aprendizagem das habilidades necessárias para a vida

em sociedade. Apresentando princípios para que a criança não perca sua benignidade, impõe ao educador o dever de cuidado para que o desenvolvimento humano ocorra em caráter progressivo, de modo a valorizar as potencialidades naturais inerentes a cada uma das fases da vida (infância, juventude e maturidade).

Tomando a vida de um jovem, do sexo masculino, desde seu nascimento até a vida adulta como roteiro para a escrita da obra em comento, Rousseau afirma o ideal de liberdade, a partir do favorecimento da máxima realização das potencialidades humanas. A educação de Emílio começa com atividades que visam ao aperfeiçoamento de seus sentidos (Livros I, II e III). Nesse estágio de formação, para além de acessar ao mundo por intermédio da experiência, deverá o mesmo ser libertado da tirania das opiniões e das frivolidades do mundo moderno, de modo a tornar-se um jovem livre e autossuficiente. Na sequência, com o amadurecimento do personagem, são explorados os elementos relacionados a educação sentimental (livro IV), pois a aproximação da idade núbil, segundo o autor, marcaria o segundo nascimento do homem - o qual sendo relacionado ao sexo impõe a ampliação dos círculos de convivência social dos indivíduos.

A partir desse marco evolutivo, o indivíduo – que até então vivia apenas para si – passa a desejar também a convivência com o sexo oposto. “O desabrochar do interesse amoroso” seria segundo o pensador “o primeiro fator que torna necessária a vida em sociedade” (RODRIGUES, 2016, p. 80), na medida que impulsiona o indivíduo rumo ao casamento e constituição familiar. Nesse sentido, o livro V, capítulo final do romance, elenca as características necessárias para a companheira ideal do jovem Emílio, na medida em que a mulher representa um importante fundamento na construção da cidadania masculina, ao dotá-lo da motivação necessária para o ingresso na vida em comunidade. Ocorre que, apesar do esforço do autor pela adoção de critérios pedagógicos pautados na noção de natureza humana, observa-se severa disparidade de metodologias, bem como de sugestões de conteúdos no que diz respeito à educação feminina. Determinando o que as mulheres podem (ou não) aprender e o modo como podem fazê-lo, Rousseau apresenta na figura de Sofia um diagnóstico acerca do pensamento oitocentista europeu sobre o papel desempenhado pelas mulheres na sociedade.

Tomando por recorte teórico questões relacionadas ao estudo de gênero, este ensaio tem como objetivo reconstruir criticamente as diferentes propostas pedagógico-educacionais apresentadas por Rousseau, para questionar o papel desempenhado pela mulher dentro do contexto social pautado pelos ideais revolucionários de liberdade e igualdade. Assim, questiona-se: *em que medida o modelo de educação proposto às mulheres permite com que estas possam desfrutar, em condições de liberdade e igualdade, da cidadania de que os homens dispõem?*

O método de pesquisa adotado para a elaboração do presente foi o qualitativo, a partir de aporte bibliográfico centrado na obra *Emílio ou da Educação*, escrita por Jean-Jacques Rousseau.

## **Aspectos gerais da educação**

Tomando a infância como período de fundamental importância para a compreensão da formação do homem, Rousseau apresenta em quatro capítulos – livros I a IV de *Emílio* [...] – a fundação de um projeto político-pedagógico cujo objetivo consiste em assegurar a manutenção da benignidade, considerada natural, dentro do contexto de assimilação do projeto civilizatório moderno.

Com o objetivo de compreender os aspectos educacionais propostos destacaremos, a seguir, alguns dos elementos caracterizadores do percurso formativo indicado ao jovem Emílio.

### **Educação natural e busca pela autonomia do indivíduo**

Rousseau considerava as artes, a ciência e as letras, em geral, os piores inimigos da moral. Para ele, tais artifícios despertariam nos seres humanos uma série de necessidades, que ao invés de contribuir para a sua libertação, torná-los-ia cativos de um modelo de vida pautado no orgulho e na frivolidade. Em resposta ao questionamento se “porventura as artes e ciências conferiram benefícios à humanidade”, respondeu, em síntese, que “tudo o que distingue o homem civilizado do bárbaro ignorante é mau” (cf. RUSSEL, 2015, p. 246).

Crê o autor que haveria uma supervalorização do talento em detrimento das virtudes naturais, nesse sentido afirma em uma passagem do *Discurso sobre as ciências e as artes*:

De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade introduzida pelos homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas consequências. Não se pergunta mais se o homem tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. [...] Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum para as belas ações (ROUSSEAU, 1978a, p. 348).

A dialética entre o estado de natureza e a corrupção social foi retomado e, posteriormente, desenvolvida em outros ensaios ao longo da vida do autor.

Em *Discurso sobre a desigualdade*, publicado no ano de 1754, afirmou que “[...] a bondade que convinha ao estado puro de natureza não era mais a que convinha na sociedade nascente” (ROUSSEAU, 1978b, p. 264). Por sua vez, em *Do contrato social* (abril de 1762) são apresentados os princípios políticos compreendidos como indispensáveis para a instituição de uma normatividade, um *dever ser* jurídico-moral, desejável dentro do contexto de um estado sociopolítico (cf. DALBOSCO, 2011, p. 28).

*Emílio* [...], também publicado no ano de 1762, pretendia ser um elo, uma espécie de termo conclusivo, de seu projeto

político-educacional. Nesta obra, portanto, repousam os temas políticos anteriormente abordados à luz da convicção do transformador atribuído à educação. A tese filosófica original apresentada consiste em “tomar a infância como chave de compreensão do homem e da sociedade” (DALBOSCO, 2011, p. 28), na medida em que observa esta fase do desenvolvimento como sendo a mais próxima do estado de natureza. Em consequência disso, decorre a observação de que crianças só possam ser adequadamente educadas dentro de seu próprio contexto evolutivo.

Vale dizer, para Rousseau, um dos graves erros da educação tradicional de seu tempo consistia na projeção do mundo adulto sobre os estágios iniciais da formação humana. A anterioridade da criança em relação aos adultos não seria apenas cronológica, mas sim biológico-cognitiva (cf. DALBOSCO, 2011). Assim sendo, diante da incapacidade de compreensão da complexidade das instituições sociais tradicionalmente ensinadas, seria a corrupção de sua natureza um aspecto inevitável.

A proposta educacional rousseauiana, por sua vez, voltada para a autonomia e para a liberdade, toma o modelo *natural* da formação humana como paradigma, por compreender que seria a sensibilidade, e não a razão, o aspecto fundante da moralidade. A proposta da *educação natural* seria capaz de preparar o homem para a socialidade, sem que as interações sociais pudessem corrompê-lo e degenerar-lhe a essência.

O conceito de natureza é apresentado pelo autor, já no livro I de *Emílio* [...], como toda forma de sensibilidade que o indivíduo possui anteriormente ao desenvolvimento de suas capacidades cognitivas. Nesse sentido, seria por intermédio da experimentação (*empiria*) que a criança poderia, associando ideias, formar um entendimento preliminar sobre o mundo externo, bem como desenvolver suas primeiras opiniões.

A preocupação de Rousseau em relação ao procedimento educativo neta fase inicial guarda relação, portanto, com o desenvolvimento daquilo que denominou *educação doméstica*. O desenvolvimento das potencialidades humanas inerentes a essa fase, retiradas a partir da observação de uma pedagogia natural (Cf. ROUSSEAU, 1999, p. 14-15), permitiriam com que a criança pudesse sentir antes de pensar. Para tanto, propõe uma série de exercícios, de caráter contemplativo e prático, os quais visam especialmente ao fortalecimento do corpo e, consequentemente, o refinamento dos sentidos antes de ingressar aspectos educacionais mais complexos (cf. DALBOSCO, 2011).

## **Desenvolvimento do corpo: saúde e funcionalidade**

A base natural da pedagogia rousseauiana deveria respeitar a constatação de que caminho do desenvolvimento humano é, em si mesmo, uma atividade perigosa. Por esta razão, afirma a necessidade de que a criança seja submetida, desde a mais tenra idade a um ambiente em que, não sendo exposta ao risco de morte, permitam com que possa

se desenvolver em liberdade do ponto de vista físico. Considerando *bem-educado* aquele que consegue enfrentar as dificuldades e os perigos da vida, reconhece a importância da prática de exercícios e atividades recreativas ao ar livre, especialmente nos anos iniciais da infância.

Para Rousseau, as crianças, tanto quanto possível, devem ser deixadas em liberdade, pois somente assim poderão ser instruídas na ciência considerada mais importante, qual seja: aquela relacionada aos deveres do homem. Vale dizer, “permitir à criança viver a alegria de sua infância e respeitar a autenticidade de seu sorriso é educar-se a respeitar a si mesmo e abrir-se às incertezas do que há de vir” (DAL-BOSCO, 2011, p. 30) – ou seja, significa educar para a liberdade, além de contribuir positivamente para a formação de um corpo saudável e forte.

As máximas da educação dos anos iniciais de Emílio por isso poderiam ser sintetizados nos seguintes elementos: (i) necessidade de facultar às crianças o emprego de todas as suas forças; (ii) tutores não devem ceder às fantasias e aos desejos desarrazoados da infância, de forma que todo auxílio concedido seja pautado apenas pelo critério da utilidade; (iii) através do estudo da linguagem e dos sinais de seus comportamentos poderia o instrutor discernir, com facilidade, o que é dito como resultado da natureza humana e o que decorre de mera opinião (ou seja, aquilo que é artificialmente desenvolvido), sendo seu dever coibir a segunda forma de manifestação para evitar a degeneração da criança (cf. ROUSSEAU, 1999).

Por intermédio de treinamento balizado por tais princípios, a criança aprenderia a exigir mais de si, esperando, cada vez menos, dos outros. Deste modo, defende o autor, apesar de não conseguir exercer domínio sobre as pessoas ao seu redor, aprenderá a desfrutar de tamanha autonomia, que lhe será muito difícil suprimir o apego à liberdade nas demais fases de sua vida (cf. ROUSSEAU, 1999).

### **A arte de compreender o mundo**

Nos livros II e III da obra *Emílio* [...], há certa insistência por parte do educador no sentido de demonstrar a urgência de que a criança seja observada enquanto indivíduo em fase especial de desenvolvimento. Para tanto, explora a importância de que a educação seja promovida à luz de um compromisso para a formação de indivíduos independentes e autônomos, e, portanto, capazes de compreender o mundo em toda a sua complexidade, não se deixando levar por aparências e frivolidades – tipicamente associadas à educação de sua época.

Contudo, tendo em vista o fato de que as crianças não possuem os mesmos mecanismos de raciocínio de que os adultos dispõem, faz-se necessário que aquelas desenvolvam uma relação afetiva com a educação. Destaca-se a importância da figura do tutor no projeto pedagógico proposto. A felicidade, compreendida como a possibilidade de utilização da liberdade individual, é apresentada como peça fundamental no processo de educação de crianças e jovens, norteando todas as práticas de ensino sugeridas ao longo do livro II.

A pedagogia rousseauiana, em certa medida, questiona a tradição típica do período moderno – a qual tinha nos ensinamentos de Locke um grande expoente, que insistia em ensinar ideias complexas para pessoas que ainda não tinham sequer atingido a “idade da razão” e, portanto, não poderiam compreendê-las adequadamente. Aos tutores caberia, então, a compreensão de que a primeira razão humana possui natureza sensitiva. Sendo assim, uma educação adequada dependeria de uma fase prévia, destinada ao aperfeiçoamento das capacidades cognitivas – ou seja, da educação dos sentidos humanos.

O aprendiz, como “aluno da natureza” (ROUSSEAU, 1999, p. 131), deve ser respeitado em sua condição de sujeito em desenvolvimento, o que pressupõe a imposição de lições que sejam adequadamente escolhidas para o fim proposto, qual seja: permitir com que o indivíduo desenvolva um interesse presente pelas lições que receberá de seu tutor. Este projeto, como uma espécie de *física experimental*, seria capaz de despertar o desejo de aprender, e não a mera imposição da memorização de conteúdo. Daí a advertência de que a criança só deva ser alfabetizada quando isso possa apresentar alguma relevância ou utilidade prática (ROUSSEAU, 1999, p. 127) – o que para o autor não aconteceria antes dos de 12 (doze) anos de idade.

Considerando o homem idealmente educado como um selvagem feito para morar nas cidades, propõe o ensino do bom julgamento como peça fundamental do processo educativo. Para o autor, somente por intermédio do fortalecimento desta capacidade o homem passa a conseguir verificar, por si só, as relações de cada sentido. Com isso, vale dizer, passa a agir sem a necessidade de recorrer aos sentidos ou opiniões alheias.

Considerando que Emílio não se apressará em julgar, na medida em que educado para não supervvalorizar o reconhecimento de sua ilustração, acredita Rousseau que o mesmo valorizará a sua própria razão. Em decorrência do fato de não tomar por empréstimo a opinião ou a autoridade alheia manter-se-ia afastado da “racionalidade de corte” ou “racionalidade burguesa” – tão criticada pelo genebrino (cf. DAL-BOSCO, 2011; HUISMAN, 2001; RUSSEL, 2015).

O livro IV, por sua vez, inaugura uma nova fase da vida do personagem Emílio: trata-se da puberdade – a qual atualmente é denominada de *adolescência*. Considerando que nascemos duas vezes, uma para existência e outra para a vida – ou seja, uma para a espécie e outra para o sexo” (ROUSSEAU, 1999, p. 271), apresenta-se o despertar da sexualidade como marco de transição entre a vida individual para a social. Em conformidade com a visão rousseauiana, a ampliação do círculo de convivência social seria uma espécie de chamado da natureza ou uma imposição aos homens, que se verifica a partir do momento em que eles passam a manifestar interesse pelo sexo oposto.

A última, e talvez mais importante, fase de desenvolvimento humano consiste na aprendizagem de lições relacionadas à educação sentimental, impondo mudanças significativas na metodologia adotada. Segundo o autor, esta fase apresenta diferenças de duas ordens, a saber:

as consequentes da ação da natureza, bem como aquelas unicamente relacionadas ao modelo educacional implementado. Deste modo, crê na possibilidade de retardar ou acelerar-se tal período a depender de como a educação seja conduzida (cf. ROUSSEAU, 1999).

A tônica dos ensinamentos contidos no penúltimo capítulo relaciona-se com a observação dos elementos comuns a todos os homens. Sendo assim, reconhecendo a impossibilidade de se nascer rei ou princípio, na medida em que todos nascem na condição de nudez e pobreza (cf. ROUSSEAU, 1999), afirma a importância de não germinar no jovem sentimentos como orgulho, vaidade ou inveja.

O objetivo central passa a ser, então, o de blindar a personalidade de Emílio em relação aos costumes (degenerados) da cidade. Considerando que o problema da humanidade consista no afastamento da natureza, deixam Paris. Retornando ao campo, procuram (re)encontrar a felicidade e a inocência originais, passando a orientar seus passos na busca pela companheira ideal para Emílio.

### **Sobre Sofia, ou então da Educação Feminina**

A compreensão sobre a proposta pedagógica destinada às mulheres, apresentada no livro V de *Emílio* [...], depende do exercício de reflexão prévio sobre o sentido ontológico conferido por Rousseau à mulher (cf. RODRIGUES, 2016). Tal reflexão assume centralidade na obra, ora analisada, diante da afirmação de que “[...] naquilo que [homens e mulheres] têm em comum eles são iguais; no que têm de diferente não são comparáveis” (ROUSSEAU, 1999, p. 492). Assim, se do ponto de vista biológico a igualdade entre homens e mulheres possa ser justificada a partir da constatação de similitudes entre as faculdades do entendimento e constituição orgânica vital, o mesmo não pode ser afirmado, segundo o pensador, acerca do sexo.

A diferença fundamental entre os sexos, definida em termos de *intuição da razão* (cf. ROUSSEAU, 1999), seria decorrente da capacidade de gestação da mulher. Nas palavras do pensador caberia “a quem a natureza conferiu a custódia dos filhos responder por isso diante do outro” (ROUSSEAU, 1999, p. 497). Deste modo, enquanto ao homem é dada a possibilidade de se comportar como macho da espécie em apenas certos instantes da vida; à mulher, tendo em vista que tudo remeteria ao seu sexo, não restaria outra alternativa além daquela de ser considerada como *fêmea* por toda a sua vida (cf. ROUSSEAU, 1999).

Apresenta-se a mulher rousseauiana, em termos ontológicos, não como um sujeito de direitos e obrigações, mas sim como aquela que, tendo sido *naturalmente* criada para agradar ao outro, só pode contribuir ao bem comum mantendo-se, simultaneamente, em estado de passividade e submissão (cf. ROUSSEAU, 1999). Especificamente em relação a Sofia – mulher idealizada para assumir o papel de companheira de Emílio – recai acentuada diferença moral, a qual se converte em significativas alterações do ponto de vista formativo-pedagógico.

“Uma vez que se demonstrou”, diz Rousseau, “que o homem e a mulher não são e nem devem ser constituídos da mesma maneira, nem quanto ao caráter, nem quanto ao temperamento, segue-se que não devem ter a mesma educação” (ROUSSEAU, 1999, p. 499).

A educação *natural* das mulheres seria, portanto, aquela que apesar de observar a finalidade comum de ambos os sexos, ainda assim seria capaz de respeitar e, deste modo treiná-las adequadamente para as atividades que devem conseguir desempenhar na vida social. Sob o argumento de que a natureza não poderia ser desmentida, o autor considera incorreta qualquer tentativa de aproximação entre a educação de homens e mulheres, na medida em que estas jamais seriam capazes de atingir patamar de excelência, ainda que fossem educadas para serem homens (cf. ROUSSEAU, 1999).

Deste modo, o projeto político-pedagógico rousseuniano apresenta uma subdivisão temática no livro V passando a tratar sobre os princípios orientadores do que considera a educação feminina ideal. Dirigindo-se às mulheres (especialmente às mães), bem como aos preceptores em geral, na medida em que responsáveis pela condução da educação nos primeiros anos de vida das crianças, o texto passa a apresentar preceitos muito mais rigorosos que aqueles sugeridos para a educação masculina. Sobre este (sub)projeto educacional destacaremos, a seguir, alguns pontos relevantes.

### **Educação para a obediência**

A mulher, considerada *naturalmente* responsável pela atividade de reprodução humana, deve ser educada de modo a conseguir pensar, agir, amar e julgar, pois somente assim ela se tornaria capaz de contribuir para a adequada formação das gerações subsequentes. Todavia, como toda sua educação é considerada em função da masculina, limita-se o conteúdo do seu aprendizado aos critérios da conveniência e utilidade (cf. ROUSSEAU, 1999).

A obediência, sob tal perspectiva, desponta como princípio basilar da educação de Sofia.

Caberia ao educador o compromisso de garantir um modelo disciplinar rígido às meninas, o qual “longe do que possa parecer, não passa por procedimentos repressivos ou violentos, mas se impõe por uma relação amorosa entre mãe e filha” (RODRIGUES, 2016, p. 83). Deste modo, crê o autor, seria possível incorporar à personalidade da mulher, desde a infância, sentimentos como o de submissão e subordinação às figuras de autoridade. Por intermédio desta prática, elas seriam acostumadas a aceitar, passiva e irrefletidamente, o seu destino comum de confinamento às atividades de reprodução e de cuidado com o outro.

Outro fator relacionado ao controle dos corpos femininos diz respeito a contenção do seu entusiasmo e a capacidade de vencer a si mesmas.

As mulheres, devendo ser diligentes e laboriosas por toda a vida, devem ser acostumadas desde o início a não poder usufruir da liberdade de gozo dos prazeres cotidianos, tais como brincadeiras ou outras atividades de interesse pessoal. Para o genebrino elas deveriam “ser treinadas primeiro para as coisas obrigatórias, para que nunca lhe custem; *devemos ensiná-las a domar todas as suas fantasias, para submetê-las às vontades de outrem*” (grifos próprios; ROUSSEAU, 1999, p. 509). Por esta razão, indica que elas sejam sistematicamente interrompidas e perturbadas, para que aprendam a moderação e a constância dos seus humores, atingindo a primeira, e na visão de Rousseau, mais importante qualidade: a doçura.

A docilidade, por sua vez, segundo o autor, seria o único mecanismo de controle exercido pelas mulheres sobre os homens. Isso porque ao considerá-las dependentes em suas relações interpessoais, não lhes bastaria a característica de ser desejável, tornando-se imprescindível que fossem, efetivamente, estimadas por aqueles que as cercam (ROUSSEAU, 1999). Deste modo, o homem não apenas promoveria o seu sustento, como uma forma de imposição, mas sim, passaria a desejar o desempenho de tal atividade, sendo capaz, inclusive, de mimá-las.

À vista disso, somente aquela cuja intenção de agradar não fosse subtraída pela indocilidade poderia ser reconhecida a boa educação.

### **Desenvolvimento do corpo: ornamental saudável**

O cultivo do corpo também foi objeto de análise nas lições destinadas a Sofia. Assim cabe ao educador a imposição de uma rotina de atividades físicas às mulheres, com vistas ao objetivo de torná-las belas e saudáveis.

Dessarte, o desenvolvimento de jogos e brincadeiras ao ar livre são incentivados para que elas adquiram a destreza física indispensável aos movimentos graciosos que devem praticar ao longo de sua vida. As roupas das meninas, nesse sentido, devem ser leves e confortáveis, garantindo flexibilidade no movimento.

Os exercícios devem ser realizados, contudo, de forma que a sua musculatura e estrutura física não sejam alteradas de forma significativa. Tal como as mulheres espartanas, que eram iniciadas nas artes da guerra em caráter instrumental<sup>3</sup>, deveriam as mulheres cultuar, por intermédio de tais práticas, as condições de saúde e vitalidade necessárias para o bom desempenho das suas atividades habituais.

Além disso, tal condescendência à liberdade de movimento na infância, teria como objetivo a prevenção de que “as jovens, quando de posse da ‘liberdade’ proporcionada pelo casamento, não corressem

3 O exemplo seguido pelo autor quanto a este quesito seria decorrente da inspiração clássica, especificamente na rotina desenvolvida pelas mulheres de Esparta. As espartanas eram iniciadas, assim como os homens, nas artes da guerra já na infância. Contudo, tal atividade não era imposta com o objetivo de masculinizá-las, mas sim, para permitir com que elas pudessem enfrentar as dificuldades da vida com maior dignidade e força, tornando-se menos suscetíveis, inclusive, às dores e ao sofrimento do parto (cf. ROUSSEAU, 1999).

desesperadamente para compensar o tempo julgado perdido quando meninas, enveredando, assim, pela busca dos prazeres mundanos” (RODRIGUES, 2016, p. 86).

Outro aspecto relevante na questão relacionada ao desenvolvimento corporal da mulher diz respeito à “arte de se fazer notar” (cf. ROUSSEAU, 1999), pois um dos pressupostos da educação ornamental é a de impor o dever de a esposa conseguir manter em si e em seus filhos a total atenção do marido. As brincadeiras com bonecas, nesse ínterim, também desempenhariam funções didáticas na vida das mulheres. O ato de enfeitar bonecas seria capaz, de acordo com o autor, de reforçar o instinto feminino de agradar, aumentando o desejo de se enfeitar.

Embora não mencione como tal processo de modelagem entre a menina e sua boneca efetivamente ocorra, há em sua reflexão a preocupação com a assimilação da importância da opinião pública na vida das mulheres. Além disso, prossegue em seu raciocínio, tais atividades serviriam de incentivo para o desenvolvimento de habilidades manuais, tais como a costura, bordado e confecção de rendas – os quais seriam importantes para levar a termo o empreendimento de tornarem-se visualmente agradáveis (cf. ROUSSEAU, 1999). Por fim, importante destacar que todas as habilidades indicadas à mulher nesta passagem, em alguma medida, revelam sua utilidade ao combater o vício da ociosidade, considerado intolerável para as mulheres, bem como para incutir-lhes o sentimento de afeto pela vida doméstica e por suas consequências.

### **A educação para as artes**

A arte considerada mais importante para a mulher consistia em fazer-se agradável. Por esta razão, até mesmo o ensino das belas artes – tais como música, canto e dança – eram orientados para a produção do resultado desejado.

Os efeitos de sua educação, na condição de projeto complementar ao masculino, seriam o de permitir o desenvolvimento do gosto e do refinamento (cf. ROUSSEAU, 1999), nada mais. Ao contrário da educação masculina, cujo objetivo principal consistia na aquisição de conhecimento, às mulheres caberia apenas uma rationalidade prática, de caráter instrumental.

Considerando uma mulher intelectual o “flagelo do marido, de seus filhos, de seus amigos, de seus empregados, de todo mundo” (ROUSSEAU, 1999, p. 573), Rousseau (1999) propõe que a dignidade da mulher consista em sua capacidade de não despertar a atenção pública, na medida em que sua glória passe a ser aquela contida no apreço ao seu marido, resumindo-se os seus prazeres à felicidade familiar.

Adotando como premissa a noção de que o desenvolvimento do gosto pela educação esteja relacionado ao prazer que tal conhecimento desperta no indivíduo, Rousseau sugere que a educação moral e religiosa das mulheres não seja meramente expositiva, apresentando viés

prático e direcionado. A boa educação, aquela que se relaciona com o despertar do interesse, deveria ser capaz de aguçar nas meninas a intenção de se tornarem bem-comportadas.

Dá-se a entender, ao final do livro V da obra *Emílio* [...], que cabe à Sofia o desejo de permanecer como uma moça simples e recatada. Todavia, ao observarmos com atenção os elementos apresentados para a educação da mesma, parece de fácil constatação que o quadro de virtudes impostos às mulheres padeça de naturalidade, a ponto de a todo momento carecerem de reforços e estímulos externos. Então, é possível cogitar que a fragilidade e a incapacidade feminina sejam, antes, consequência do projeto político-pedagógico a elas imposto, do que, propriamente, a causa justificadora da desigualdade promovida na educação dos sexos.

### **Nem livre, nem igual: a virtuosa Sofia, de Rousseau**

Afinal de contas, segundo o projeto político pedagógico em análise, o que Sofia pode aprender? A resposta apresentada por Rousseau (1999) nos permite concluir que suas possibilidades de conhecimento foram reduzidas apenas aos trabalhos de *seu sexo*, definidos pelo autor em termos de capacidade de cortar e coser, cozinhar e governar o lar; além disso, foi doutrinada a suportar, pacientemente, os erros alheios, tendo desenvolvido, para tanto, amável temperamento e candura.

A educação de Sofia, pretensamente, justifica a importância de que ela ceda aos desejos alheios, sendo implacável quanto ao controle dos seus; compele-a a se fazer agradável, bela e saudável; suprime sua curiosidade e capacidade de raciocínio abstrato, tornando-a capaz de suportar injustiças (cf. ROUSSEAU, 1999). Mais do que isso, pode-se dizer que sua virtuosidade é duramente conquistada, o que se faz em detrimento do desenvolvimento de sua capacidade de compreender o significado das palavras liberdade e igualdade.

A família, protótipo da sociedade civil, contém na figura masculina a realização de tais ideais, ou seja, os homens, livres e iguais, desfrutam da cidadania e podem alcançar o espaço público; as mulheres, educadas apenas em caráter complementar do cidadão, encarregam-se da implementação do ideal de fraternidade. Vale dizer, na medida em que devem, voluntária e prazerosamente, doar a sua existência a outro, confinam suas experiências ao âmbito privado, aos deveres de reprodução e cuidado. Nada mais.

A precedência das atividades relacionadas aos trabalhos manuais em relação ao letramento feminino, portanto, não pode ser considerada meramente casual. Para elas, é mais importante e útil o domínio da *arte das agulhas* do que a possibilidade de aprender lições sobre literatura, história ou física. O capítulo V da obra *Emílio* [...] é taxativo ao afirmar que retenção de conteúdos relacionados às ciências em geral só deva ser incentivado a este grupo na exata medida em que sejam considerados úteis ao pequeno mundo que as rodeia – o qual, não seria

forçoso mencionar, acaba nos limites da propriedade de seu marido. Afirmado que “toda moça intelectual permanecerá solteira a vida toda enquanto só permanecerem homens sensatos na Terra” (ROUSSEAU, 1999, p. 543), o autor diagnostica um fato mais triste do que curioso: o esclarecimento, as luzes do século XVIII, só poderiam ser alcançadas por um gênero, e este era o masculino.

A virtuosa Sofia, por ser dotada de todos os talentos capazes de tornar o lar um local aprazível, em conformidade com tal perspectiva, teria atingido o apogeu de sua natureza. Deste modo, nada mais seria necessário para sua realização pessoal.

Trata-se, é necessário dizer, de uma pedagogia que não reconhece nas mulheres a capacidade de pensar livremente; que impõe o jugo da opinião pública e não da racionalidade como tribunal; que limita a sua existência a tornar-se complemento do sexo oposto; que, em síntese, tolhe sua capacidade de resistência, na medida em que é apresentada como sendo *natural*. A mulher ideal não pertence ao espaço público, mais que isso, tolhida de múltiplas formas em sua capacidade de pensamento e manifestação, nem sequer pode cogitar tal possibilidade.

Ainda assim, elas contestaram a pedagogia duramente imposta ao seu sexo. Observou Rousseau (1999, p. 500) que “as mulheres não param de protestar que nós a educamos para serem vaidosas e coquetes, que nós as divertimos continuamente em puerilidades para permanecermos senhores com mais facilidade”.

Em um ponto aquelas que ousavam discordar do método apresentado por aquele que, até hoje é reconhecido como o pai da pedagogia moderna (cf. DALBOSCO, 2011) pareciam concordar: as mulheres deveriam, tal como os homens, serem preparadas pela educação. Contudo, a educação feminina não mais poderia se confundir com a tentativa de torná-las convenientemente passivas. A servidão feminina, ainda que pudesse apresentar utilidades dentro do modelo de sociedade oitocentista, certamente cobraria um preço.

Contemporaneamente sabemos que o preço permanece muito elevado.

O modelo de educação de Sofia, ao reforçar estereótipos de fragilidade e desinteresse pela coisa pública, apenas serve como justificativa e suporte ao exercício do poder masculino.

Questionando o ensino da deferência em relação ao sexo oposto, Mary Wollstonecraft (2015), pensadora do século XVIII, reconhece o caráter tóxico de uma educação cujo entendimento seja subordinado ao desenvolvimento de atributos *necessários*. Nesse sentido, questiona onde estaria a diferença *natural* quando a educação proposta não fosse diferenciada em função do sexo da criança. Conclui o pensamento afirmado que toda diferença discernível entre eles seja edificada a partir da vantagem superior da liberdade, a qual possibilita aos homens ver mais da vida em comparação às mulheres (cf. WOLLSTONECRAFT, 2015).

A educação feminina perfeita seria aquela que, estimulando o exercício do entendimento, do corpo e dos sentimentos, despertasse o

desejo pela autonomia e pela independência. A construção do corpo social e político, a partir de uma matriz androcêntrica, tal como proposto por Rousseau, engendrou a criação de estruturas comportamentais inflexíveis e rígidas, que ao negar às mulheres a racionalidade interditaram o seu acesso à condição de cidadãs, assegurando aos homens a possibilidade de exercer livremente sua ambição e amor ao poder.

### **Considerações finais**

A educação feminina proposta por J.-J. Rousseau é, antes de tudo, um grande projeto político, que repousa sobre imposição de deveres e obrigações sociais relacionados ao desempenho das funções, em tese, *naturalmente* designadas a este grupo: o casamento e a maternidade.

As lições apresentadas ao longo do livro V da obra *Emílio* [...] buscam conformar a mulher à uma noção moderna de virtude cujo refinamento as torna fracas e submissas. Fragilizadas em todos os aspectos de suas vidas são ensinadas a aguardar a benevolência alheia para verem suas necessidades atendidas.

Dentro desse cenário, conseguir fazer-se notar passa a ser uma estratégia de sobrevivência. Daí, ensina-nos Rousseau, a importância de que seu processo formativo privilegie a capacidade de agradar. Sendo assim, Sofia só pode desfrutar de liberdade de ação parcial, na medida em que todas as suas ações devam ser calculadas à luz do critério da utilidade.

Assim pratica os exercícios necessários para que consiga ostentar um corpo saudável e ornamental; seu letramento é limitado, e precedido pelo desenvolvimento da *arte das agulhas*; as demais habilidades de cunho artístico também são cuidadosamente escolhidas conforme revelem-se necessárias para o desempenho de atividades domésticas. Aprender a cozinhar, costurar e cuidar do ambiente familiar seriam o ápice da realização de toda mulher. Sem fundação em princípios emancipadores, não há dúvidas de que a educação feminina padece de graves vícios: seu gosto torna-se superficial e a graça que ostentam não passa de pígia imitação de usos e costumes tão opressores quanto tirânicos. A educação da mulher do século XVIII, completamente obscurecida por carregada tinta de preconceitos, fora “empregada mais para lustrar do que para arrebentar suas amarras” (WOLLSTONECRAFT, 2015, p. 149).

A mulher rousseauiana, nesse sentido, é apresentada apenas em caráter instrumental ao projeto político-pedagógico reformador traçado pelo autor. Educadas para a servidão, a importância das mulheres na obra do genebrino revela-se enquanto meio hábil para a aquisição e fruição dos direitos políticos e civis do sexo oposto.

A guisa de conclusão, ainda que sem a pretensão de ver esgotada a temática, pode-se dizer que confundindo virtude com reputação, Rousseau impõe às mulheres um modelo de vida antagônico aos ideais por ele mesmo defendidos. A virtude privada sujeitando-as a tamanha repressão e obediência aos usos e costumes, não deixaria espaço possível para a realização da cidadania.

Considerando a liberdade como o dever de realização das aptidões *naturais*, seria a tarefa do educador aplicar, com o mesmo esmero, as máximas da educação que permitam a cada indivíduo, independentemente de seu sexo, reconhecer e cultivar tais habilidades. Nesse sentido, tornar-se autossuficiente e desapegado dos julgamentos públicos seria, parece-nos, a condição para que a *educação bárbara* não encontrasse espaço em meio a sociedade.

O homem selvagem – aquele que não se deixa influenciar pela opinião alheia, que não cultua o refinamento e, consequentemente, não se deixe levar pelo desejo de agradar mais do que pelo de satisfazer sua própria consciência – é considerado *mais humano* do que o homem civilizado ao longo do pensamento de Rousseau (1978 a; 1978b; 1978c; 1999). Disso decorre que seja eleito como paradigma do modelo educacional *natural*.

A mulher *natural*, ao contrário disso, parece afastar-se em muito de sua condição natural, tendo em vista que seus ensinamentos se relacionam com a valorização da opinião alheia, como culto à aparência e ao refinamento, sendo levadas a desejar agradar mais do que satisfazer sua própria consciência. Sob a justificativa de que o seu sexo lhe imporia uma série de restrições não aplicáveis aos homens, elas são verdadeiramente doutrinadas a reconhecer na ausência de liberdade o bem supremo de sua existência.

O *amor de si*, nas mulheres, deve ser convertido em amor pela sociedade. Todavia, sendo sua dedicação integral à esfera privada exigida como condição para que a sociedade possa se formar e, em tendo sido formada, possa se desenvolver a contento dos homens, não podem dela participar. O confinamento na esfera privada, como fruto de uma educação excludente e opressora, além de bloquear a proteção destas contra abusos, acarretaria obscurecimento das relações de poder e a imposição de papeis *naturais* para os sexos (cf. BIROLI; MIGUEL, 2014).

Diante disso, não há dúvidas de que se possa dizer que a cidadania, na modernidade, foi sequestrada das mulheres. Cabe a nós lutar para reconquistar o reconhecimento de nossa igualdade, e mais do que isso de nossa liberdade.

## **Referências**

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luís Felipe. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014.

DALBOSCO, Cláudio A (org.). **Filosofia e Educação no Emílio de Rousseau**: o papel do educador como governante. Campinas/SP: Editora Alínea, 2011.

PERUZZO, Nara Aparecida. Sofia: Bela, recatada e do lar – implicações pedagógicas à mulher a partir do livro V do Émile de

Rousseau. In: **Reunião científica regional da ANPED: Educação, movimentos sociais e políticas governamentais.** Curitiba, 2016. Disponível em: <<[http://www.anpedsul2016.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2015/11/eixo18\\_NARA-APARECIDA-PERUZZO.pdf](http://www.anpedsul2016.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2015/11/eixo18_NARA-APARECIDA-PERUZZO.pdf)>>. Acesso em: 17 ago. 2020.

RODRIGUES, Alexnaldo Teixeira. Sobre a educação de Sofia. **Revista contemplação**, 2016 (n. 13), p. 79-95.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou da Educação.** Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999 – (Paidéia).

\_\_\_\_\_. **Discurso que alcançou o prêmio da Academia de Dijon, em 1750, sobre a seguinte questão, proposta pela mesma academia: reestabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes.** Tradução de Lourdes Santos Machado. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978a (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução de Lourdes Santos Machado. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978b (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Do contrato social.** Tradução de Lourdes Santos Machado. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978c (Os pensadores).

ROUSSEAU. In: HUISMAN, Denis (org.). **Dicionário dos filósofos.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROUSSEAU. In: RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental - Livro 3:** a filosofia moderna. Tradução Hugo Lagone. 1. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos das mulheres.** Tradução e notas de Andreia Reis do Carmo. São Paulo: EDIPRO, 2015.

# O CORPO-PRÓPRIO CAMPONÊS E O SEU MUNDO VIVIDO: ANÁLISE FENOMENOLÓGICA MERLEAU-PONTYANA DAS EXPERIÊNCIAS PERCEPTIVAS NA COMUNIDADE TRADICIONAL DE JANGADA – MT

*Cristiano Apolucena Cabral<sup>1</sup>*

## Resumo

Esse texto busca refletir a consolidação na consciência de camponeses e camponesas, que vivem em comunidades tradicionais no município de Jangada – MT, à sua realidade tanto rural quanto não-rural. Como esse camponês apreende com o seu corpo-próprio o mundo o qual vive, os instrumentos com o qual trabalha e com os outros, dentro e fora de sua unidade de produção. Pode-se constatar que o camponês enquanto ser-no-mundo-com-os-outros forma a sua identidade a partir de sua situação em seu mundo campesino criando nele mesmo significações e intencionalidades; da mesma maneira a perca desta identidade se efetiva a partir da crise de sua situação encarnada. Este trabalho é parte da pesquisa de empírica na comunidade tradicional camponesa do município de Jangada – MT e o objetivo deste trabalho é compreender este processo de constituição da identidade e de apreensão de uma realidade que nega o próprio camponês fazendo este se auto negar e consequentemente negar o seu mundo, fazendo-o perder o seu significado. A pesquisa é fundamentada pelo método fenomenológico merleau-pontyano e a metodologia utilizada para a pesquisa empírica foi a pesquisa qualitativa, utilizando como principais instrumentos a observação, as entrevistas e rodas de conversas.

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia. Doutor em Educação. Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso – SEDUC, Várzea Grande – MT. E-mail: crisprelazia@yahoo.com.br

**Palavras-chave:** corpo-próprio, camponês, identidade, realidade, consciência fenomenológica.

## **THE PEASANT SELF-BODY AND ITS LIVED WORLD: PHENOMENOLOGICAL MERLEAU-PONTYANA ANALYSIS OF PERCEPTUAL EXPERIENCES IN THE TRADITIONAL COMMUNITY OF JANGADA - MT**

### **Abstract**

This text seeks to reflect the consolidation in the conscience of peasants, who live in traditional communities in the municipality of Jangada - MT, to their reality, both rural and non-rural. As this peasant grasps with his own body the world he lives in, the instruments with which he works and with others, inside and outside his production unit. It can be seen that the peasant as a being-in-the-world-with-others forms his identity from his situation in his peasant world, creating meanings and intentions in himself; in the same way, the loss of this identity takes effect from the crisis of his incarnated situation. This work is part of the empirical research in the traditional peasant community of the municipality of Jangada - MT and the objective of this work is to understand this process of constitution of identity and apprehension of a reality that denies the peasant himself, making him self-deny and consequently deny your world, making it lose its meaning. The research is based on the merleau-pontyan phenomenological method and the methodology used for empirical research was qualitative research, using observation, interviews and conversation circles as the main instruments.

**Keywords:** self-body, peasant, identity, reality, phenomenological awareness.

### **Introdução**

Neste trabalho, que é resultado de pesquisa teórica e empírica em comunidades tradicionais camponesas no município de Jangada, pertencente à região conhecida como baixada cuiabana, Mato Grosso, as quais são comunidades surgidas de antigas sesmarias e que grande parte de sua população mora a gerações em seus territórios, porém, mesmo estando geração após geração em suas comunidades se observou um constante esvaziamento do campo.

Um exemplo é o denunciado por Markoxuel:

[...] aqui na zona rural, muitas pessoas trabalham através da farinha [...] só que o que muitas pessoas da antiguidade tão

deixando de fazer pelo menos pela base de preço, então a zona rural não tá sendo valorizada [...] por isso acaba atrapalhando também. Muitos jovens que queira trabalhar no sítio e que queira plantar seus alimentos próprios e que queira ajudar sua família, isso impede que elas continuam aqui. Até por que é a falta de investimentos. As famílias hoje para colher aqui não conseguem colher quase nada [...] (Entrevista com Markoxuel, 2013).

Sendo os principais elementos deste esvaziamento: a busca por emprego e estudo, a concentração latifundiária, a ausência de benefícios públicos aos pequenos produtores e, por fim, a exacerbada valorização da cultura urbana em detrimento da cultura rural. Com estes e outros acontecimentos, ainda hoje vivenciados, os camponeses tiveram a sua identidade, constituída fenomenologicamente enquanto ser situado, prejudicada.

Em face desta realidade, vários camponeses e camponesas, enquanto corpo-próprios que percebem e sentem o mundo-vivido em sua vila, entrevistados, saíram do campo, seu mundo-vivido identitário, para a cidade e uma grande quantidade tiveram dificuldade de se reencontrarem em seu novo espaço de vivência, não encontrando significado, se ‘perdendo’ e entrando em crise existencial. Nesta condição histórica, a fenomenologia merleau-pontiana contribui para se compreender este processo de constituição da identidade à saída do campo rumo à cidade motivada pela perda da significação do mundo do camponês enquanto seu mundo.

É pela compreensão deste camponês e camponesa moradores em comunidades tradicionais do município de Jangada – MT, enquanto corpo-próprio situados em uma realidade sob diversas culturas estratificadas e fissuradas por crises econômicas, sociais e culturais às quais produzem intencionalidades negativas, que por sua vez colocam em crise os valores de referência tecidos de geração em geração em seu território de produção da existência. Encontra-se, agora, em uma situação de limiariedade, entre intencionalidades negativas e positivas, em face das quais lhe caberá uma decisão.

A fenomenologia se propõe, assim, em um processo educativo ajudar o camponês e camponesa a compreenderem este seu estar-no-mundo conturbado e reificado e a partir desta compreensão instituir um espaço em que o corpo-próprio encontre sentido e que possa produzir a sua existência de maneira livre. Fazendo-se sujeito engajado em livre comunicação com o seu mundo, seus instrumentos e com os outros, ou seja, uma consciência engajada sobre a significação de seu ser-no-mundo.

### **A relevância do método fenomenológico para a compreensão da identidade ontológica**

Sob a proposta de compreensão do real e da condição humana, diversos pensadores – em diversas áreas de conhecimento – se arriscaram na aventura de sistematizar um método que ajudasse nesta

odisseia. Entre alguns métodos há a fenomenologia, a qual se propõe à compreensão da realidade e condição humana, em sua forma subjetiva e objetiva.

Entre outros fenomenólogos, o que se utilizará neste trabalho como base principal é o francês Merleau-Ponty, o qual definiu a fenomenologia como:

[...] o estudo das essências e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua facticidade (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 01).

A essência em fenomenologia, distinta das correntes clássicas, não é aquilo que é uma *res* (coisa) sem nós. Merleau-Ponty se refere, portanto, à relação perceptiva e cognitiva da realidade e, neste sentido, inseparável dela até o fim. Por isso ele afirma que revelar-se carne e osso é revelar-se como o ser é: corpo-próprio perceptivo em relação consigo, com o outro e com o mundo (MERLEAU-PONTY, 2011). Eis o sentido de corpo-próprio:

[...] o ‘corpo fenomênico’ ou ‘corpo próprio’, que é ‘eu’ e ‘meu’, no qual me apreendo como exterioridade de uma interioridade ou interioridade de uma exterioridade, que aparece para si próprio fazendo aparecer o mundo, que, portanto, só está presente para si próprio a distância e não pode se fechar numa pura interioridade [...] (DUPOND, 2010, p. 12).

Então, a questão aqui é a compreensão daquilo que as coisas nos querem dizer, o que a experiência demonstra pela percepção da revelação da coisa em nós. Esta experiência tanto do homem quanto do mundo não é fora de lugar e de tempo, é uma experiência encravada espaço-temporalmente única e plural. É uma filosofia que já parte da proposta que já existe um mundo e que já existe um mundo antes de qualquer reflexão, de qualquer pensamento. Assim, a proposta de Merleau-Ponty é um reencontro fenomenológico com o mundo e com o corpo-próprio.

Este duplo-único reencontro só pode acontecer enquanto ação pré-cognitiva, não sistêmica ou no afirmar do francês: “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o posso, ele é inesgotável” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 14). Desta premissa é que se deve descrever a experiência com o mundo e com o outro, à qual nunca é unilateral, mas uma experiência entre Eu e o Outro, Eu e as Coisas, estando um nos outros, um interagindo no e com o outro.

Contudo, para descrever esta experiência há a necessidade de compreender que aqueles que fazem a experiência com o intento de

descrevê-la são homens e mulheres e que uma das características principais de seu mundo é o símbolo. Ainda, para a fenomenologia o símbolo possui “[...] dois aspectos principais: a encarnação e a polissemia”<sup>2</sup> (REZENDE, 1990, p. 27).

Não se pode compreender o humano e sua realidade sem compreendê-lo enquanto um ‘corpo-vivido’ inserido em um lugar concreto – e seu – concomitante a um tempo. Estes dois – espaço e tempo – estão intimamente ligados na singularidade deste ‘corpo-vivido’. E não é um espaço-tempo universal no sentido de (des)preender este sujeito de seu campo, mas um espaço-tempo situado, em que o corpo-próprio se encarna, constituindo a sua história.

Assim, não existe este mundo, este humano unidimensional, porque esta realidade possui uma diversidade de significados. Todos eles mutuamente implicados de forma enredada, não separada, não fragmentada e dinâmica. Pois, o ser é um ser de abertura, de relação com um outro e mundo que, igualmente não são fechados em si mesmo, mas seres de abertura.

É com esta base epistemológica que a fenomenologia propõe o próximo passo: a ação. Pois, o método fenomenológico não se reduz à compreensão, nem ao imobilismo. Isto porque a fenomenologia merleau-pontiana é uma filosofia da práxis em seu sentido radical:

[...] a dialética fenomenológica prolonga-se numa teleologia do sentido. Esta última dimensão diz respeito principalmente à ação, à práxis, pela qual, além de perceber o sentido na história e no mundo já constituído, o homem pode ainda dar sentido, mudar rumos, fazer revoluções (REZENDE, 1990, p. 20).

Não deve ser compreendido como se já houvesse um final estabelecido antes da história, aguardando seu aparecimento no fim. A ‘teleologia do sentido’ é a práxis sobre o mundo, sobre a história, sobre o ser humano. A transformação faz parte, inherentemente, destas três instâncias autopoiéticas em nós e a própria ontologia merleau-pontiana afirma que “o que sou é o que estou permanentemente vindo a ser” (MATTEWS, 2010, p. 138). O ser é mudança, mudança esta que sempre interage com o outro e com o mundo; fazendo história e sendo condicionado por ela.

E mais:

[...] a ontologia merleau-pontiana trabalha, simultaneamente, com a individualização como segregação de campos na massa compacta e diáfana do sensível e com a comunicação ou o parentesco ontológico desses campos, isto é, a carne como ‘conveniência a si mesma’ (CHAUÍ, 2002, p. 103).

Aqui, Chauí, afirma que o ser para Merleau-Ponty é, além de corpo-próprio, comunicação. Um ser que se volta para fora de si, levando a si mesmo para interagir com o outro e com o mundo, sem dicotomia,

<sup>2</sup> A encarnação é um corpo que interage com um mundo e um mundo que interage com um corpo. Enquanto a polissemia é a tentativa de não reduzir esta encarnação a uma só estrutura simbólica.

mas um surgindo do outro. Eu sou, a partir desta interação carnal com o outro e com o mundo. Assim, este outro e este mundo são a partir do Eu. Desta forma, esta comunicação se organiza na unidade-dualidade, ou, em termos merleau-pontyano, em uma deiscência<sup>3</sup>.

Esta comunicação consigo, com outro e com o mundo – fazendo história – é sempre dotada de intencionalidade situada existencialmente. É a partir desta necessidade que se faz importante ao método fenomenológico o conceito merleau-pontyano de estrutura, a qual “é exatamente significação encarnada, trabalho do ser e da inteligibilidade posta e reposta pelas diferentes dimensões da realidade” (CHAUÍ, 2002, p. 225).

A noção de estrutura merleau-pontyana não é para ‘fechar’ um conhecimento, mas atribuir um sentido encarnado e polissêmico àquela comunicação, antes de qualquer reflexão, ou seja, espera-se com a noção de estrutura “alcançar uma nova racionalidade, livre do intelectualismo e subjetivismo filosóficos e do realismo e objetivismo científico” (CHAUÍ, 2002, p. 218).

Por fim, o que a fenomenologia merleau-pontyana propõe é uma ‘nova racionalidade’ que valorize a estrutura simbólica encarnada, histórica e em transformação, isto é, uma ‘nova racionalidade’ que interprete o fenômeno humano e seu mundo em movimento.

### **Identidade fenomenológica-ontológica do camponês e suas mudanças a partir da vivência em outro espaço**

A utilização do método fenomenológico para compreender o camponês e camponesa enquanto ser, parte da premissa que estes são ‘ser-no-mundo’. Um ser inserido objetiva e subjetivamente – dialogicamente condicionados – em um mundo que é seu, cujo espaço e o tempo são particularmente seus.

Este mundo que é seu, não é um mundo no sentido abstrato, mas em situação. E, que no caso da pesquisa empírica, é um mundo rural – singularmente uma comunidade tradicional de camponeses e camponesas, localizada no município de Jangada, em Mato Grosso.

Por comunidade tradicional entende-se: a relação que os camponeses e camponesas tem com seu território, por gerações; a relação simbiótica que tem com o ecossistema; a apropriação de saberes tradicionais sobre o solo, as plantas, os animais, os ciclos da vida e lunares e manejo; a valorização dos costumes; os comportamentos solidários e coletivos etc. (DIEGUES, 1996).

A vida do povo aqui é muito mais tranquila que na cidade [...] é a forma de viver, tudo natural né. Você planta, colhe, ainda não precisa de tanto veneno, já tá produzindo, com um alimento mais saudável. E também você é mais despreocupado né, porque você tem uma vivência mais tranquila [...] (Entrevista com Vitor, 2013).

3 “Unidade que explode em dualidade” (DUPOND, 2010, p. 15).

Existir em um mundo já dado, porém aberto e dinâmico, é fundamental para a construção desta identidade. E existir pressupõe ter um corpo, o qual é o

[...] ‘meu ponto de vista sobre o mundo’, o qual é a fonte de sentido das coisas no mundo (que) cria significações, é o lugar em que a existência assume certa situação tendo em vista as tarefas que visa realizar, que fornecem o sentido para a atitude corporal (MARTINI, 2006, p. 34).

Qualquer sentido que o camponês possui sobre algo (objeto, natureza, ação, pessoas, relações, instrumentos de trabalho) advém de seu corpo situado espaço-temporalemente, ou seja, advém de sua existência enquanto ser-no-mundo.

A pureza das coisas dá lugar aos valores e sentidos atribuídos a elas pela antropomorfização deste mundo, que precisará com a mesma radicalidade implicar numa animalização ou naturalização do ser humano pelas coisas. Não há mais coisas, mas humanização das coisas, significação das coisas; não há mais humanos, mas naturalização das pessoas. Mesmo que este mundo já seja dado, a existência deste corpo-próprio do camponês em sua situação dá sentido ao seu mundo, pois este camponês é um sujeito que percebe e dá sentido ao seu espaço de vivência, de produção, de consumo e de moradia: “[...] percebo essas coisas como partes de um mundo unificado que ganham significado para mim pelo papel que desempenham nesse mundo” (MATTHEWS, 2010, p. 43).

Lá no mato ele tem toda a liberdade de espaço e liberdade de não ficar preso [...]. A noite tá lá no campo ele vai olhar pra lua, vai andar no mato, vai no corguinho pescar, ele tem aquela liberdade [...] (Entrevista com Valdir, 2014).

Não há aqui fragmentação da existência do camponês e campesina em seu mundo. Quando este corpo-próprio ‘pertence’ a um mundo, ao seu mundo, este possui significado para o corpo-próprio do camponês. A forma que comporta – ação, relações, trabalho, fala – cria e fortalece significados sobre este mundo, como também afirmam Berger e Luckmann (1996, p. 39):

[...] aquilo que é ‘aqui e agora’ apresentado a mim na vida cotidiana é o *reatissimum* de minha consciência. A realidade da vida diária, porém não se esgota nessas presenças imediatas, mas abraça fenômenos que não estão presentes ‘aqui e agora’. Isto quer dizer que experimento a vida cotidiana em diferentes graus de aproximação e distância, espacial e temporalmente. A mais próxima de mim é a zona da vida cotidiana diretamente acessível à minha manipulação corporal. Esta zona contém o mundo que se acha a meu alcance, o mundo que atuo a fim de modificar a realidade dele, ou o mundo em que trabalho.

O espaço-tempo em que o camponês está situado contribui para ele ser o que é. A proximidade e o relativo distanciamento – o movimento – também contribuem para o comportamento do camponês tal como trabalha neste espaço-tempo, o qual só existe porque há um corpo; e é pelo corpo que se entra em contato com o outro e com as coisas. É pelo corpo que entra em contato com o mundo rural, percebendo-o e compreendendo-o: “a diferença é que lá onde moro no campo é tudo mais natural, não tem muita poluição, é tudo natural [...]” (Entrevista com Ildiange, 2013).

Ainda, nas comunidades tradicionais, em sua vivência coletiva e solidária, o camponês e camponesa percebem que existem outros iguais a eles – enquanto campõeses – os quais possuem, mais ou menos, os mesmos comportamentos, os mesmos significados: “[...] só através do mundo posso sair de mim mesmo. Então é mesmo verdade que os ‘mundos privados’ se comunicam entre si [...]” (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 22-23).

Desta forma que ao afirmar que o camponês é um ser-no-mundo se está, simultaneamente, afirmando que ele também é um ser-no-mundo-social, um ser no mundo que compartilha comportamentos, significados, pertença com outros: “aqui o pessoal convive um pouco mais um com outro, as comunidades são mais unidas um pouco [...]” (Entrevista com Alceno, 2013). Assim, este ser-no-mundo-social fortalece o que há de comum àqueles que vivem na comunidade tradicional. Mesmo que na experiência individual do camponês se acredita que somente ele, enquanto particularidade, pode ter os seus pensamentos, desejos, sentimentos etc., mas através do comportamento, da ação, da fala, da expressão é possível tornar acessível aquele pensamento, desejo, sentimento: “Pelo menos, meu mundo privado deixou de ser apenas meu; é, agora, instrumento manejado pelo outro, dimensão de uma vida generalizada que se enxertou na minha” (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 22).

Isto porque o corpo-próprio da experiência é um corpo-próprio da experiência vivida: “é a existência que se modula em pensamento, em linguagem e em outras modalidades expressivas, revelando aquilo que é vivido pelo corpo em significações existenciais, pelo modo como nele se instala e configura o mundo” (MARTINI, 2006, p. 36). Ou seja, pela cooperação na produção entre as famílias da mesma comunidade e entre as comunidades, pela solidariedade na troca de jornada de trabalho e produtos, além da solidariedade na socialização de saberes tradicionais ou da experiência.

A existência deste corpo-próprio precede o pensamento, a linguagem, a consciência de um mundo e de outro. Merleau-Ponty (1991b, p. 100) já afirmava que

[...] na experiência do outro, mais claramente (mas não diferentemente) do que da palavra ou do mundo percebido, apreendo inevitavelmente meu corpo como uma espontaneidade que me ensina aquilo que não poderia saber a não ser por ela. A posição do outro como um outro eu mesmo não é realmente

possível se for a consciência que deve efetuá-la: ter consciência é constituir, logo não posso ter consciência do outro já que isto seria constituí-lo como constituinte, e como constituinte com relação ao próprio ato pelo qual o constituto.

É na experiência que se entra em contato com outro que faz parte da mesma ‘zona da vida cotidiana’ de um camponês. É nesta experiência que se aprende sobre si próprio, sobre o mundo e sobre o outro em uma comunicação cheia de significados. Ainda, por ser encarnados e polissêmicos aquele aprender não é total, completo e fechado. No processo contínuo da própria experiência que abre a possibilidade de um processo contínuo de aprendizagem sobre um mundo não fragmentado, mas unificado, conferindo sentidos conforme a presença do corpo-vivido em cada situação: assim é a relação produtiva com a natureza e os saberes tradicionais.

A incorporação desta presença do camponês em um espaço e tempo singulares cria o seu modo de ser: “o costume aqui é uma maneira de se viver [...] você vai pra roça e planta e colhe, beleza. É isso todo ano, todo ano” (Entrevista com Markoxuel, 2013). É esta corporeidade que estrutura a relação existencial-ontológica em seu espaço, criando uma consciência ou uma subjetividade específica à sua experiência e existência, condição esta tão carnalizada que ao se fazer experiência em outro espaço (urbano) logo perceberá em seu corpo-próprio a diferença.

Aí o camponês não é acostumado com este sistema da cidade. Lá no campo, todo mundo cumprimenta todo mundo, todo mundo conhece todo mundo, dá bom dia, boa tarde, qualquer coisa. Aqui na cidade, o camponês fica perdido, falo por mim, porque sou assim. O camponês se sente na solidão no meio da multidão. Tá no meio do povo e gente, mas ele queria alguém pra conversar, pra ouvir, pra contar uma história, mas na cidade não tem como. Ninguém tem tempo pra isso. Ninguém para pra isso (Entrevista com Valdir, 2014).

A subjetividade, enquanto significado para a consciência, é encarnada e polissêmica, contemplando cada situação vivenciada pelo corpo-próprio campesino em seu cotidiano, pois o comportamento dá significado ao mundo. E em relação à situação, o camponês, enquanto corpo, se comporta de forma (mais ou menos) pré-definida.

[...] eu comprehendo o gesto do outro devido ao meu corpo ter determinado comportamentos que se assemelham ao comportamento do outro. Meu corpo participa do reconhecimento da conduta do outro, antes mesmo da elaboração intelectual do sentido dos gestos (MARTINI, 2006, p. 78).

A compreensão da situação vivenciada no passado e no presente é fundamentalmente importante para se compreender o comportamento do camponês destas comunidades tradicionais enquanto ser

de comunicação consigo, com o mundo e com o outro. O camponês só se realiza enquanto camponês na situação. O camponês só se nega enquanto camponês na situação. É esta situação que limita a liberdade do sujeito camponês, porque este possui um passado incorporado a si, o qual delimita (mais ou menos) seu comportamento, entretanto é a própria situação (em sua dualidade) que torna este sujeito camponês livre, porque o comportamento do camponês é um comportamento corporal aberto a um mundo e aos outros – encarnado e polissêmico.

Um exemplo apresentado por Matthews (2010, p. 161), retomando Merleau-Ponty, é interessante para compreender a importância da situação vivenciada ontem e hoje:

Merleau-Ponty usa um exemplo de um agricultor renteiro que é tão pobre e explorado quanto os operários industriais de uma cidade próxima. Mas isso não significa necessariamente que o agricultor vai filiar-se, como os operários, a um partido de esquerda radical. Tudo depende de como ele vê a situação.

A necessidade física é uma das condições que condiciona o comportamento deste sujeito situado, criando condições para a produção sobre o mundo do camponês. A fome, como exemplo, é esta condição que não é vivenciada de forma intelectualizada, mas sentida em todo o ser, fazendo o corpo inserido agir a partir de sua situação passada e presente, dualisticamente, determinada e livre. É desta forma que “é preciso considerar a intencionalidade do corpo em suas relações com o meio, a experiência originária criadora de significações [...]” (MARTINI, 2006, p. 33).

Esta intencionalidade é, para Merleau-Ponty, segundo Martini (2006 p. 35), “do âmbito do ‘eu posso’, do ‘eu quero’, do corpo pré-reflexivo, direcionado mais para uma práxis do que para um ‘eu penso’”. Ou seja, é o corpo que sente tal necessidade e quando sente a fome tem-se a ação para sanar esta necessidade vital e a intencionalidade que direciona a certos comportamentos, a certos objetivos dependendo dos significados possuídos por tal indivíduo que sente fome.

É na busca de sanar tanto a necessidade física – como a fome – quanto a necessidade social – como produção, conhecimento, locomoção, relação amorosa – que o outro se torna presença fundante desta ação. Ao perceber corporalmente como o outro se comporta, se utiliza de algo, se comunica dentro ou a partir do mesmo espaço em que o camponês está inserido, este, em sua intersubjetividade e intercorporeidade, atribui significados, a partir de sua situação existencial-ontológica e interpreta aquele comportamento, utilização, comunicação, como o próprio, isto em uma relação dual em que “a vida intersubjetiva emerge como experiência mágica do eu e do outro, sem que possamos delimitar explicitamente nossas fronteiras individuais, e, contudo, sem que deixemos de assumi-las como obvias” (CHAUÍ, 2002, p. 200).

Neste prolongamento desta vida intersubjetiva face a face, que a compreensão de certos comportamentos, utilizações, comunicações se

torna uma “tipificação da interação social” (BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 49) promovendo comportamentos comuns a indivíduos distintos tanto no espaço quanto no tempo.

Uma importante categoria desta tipificação da interação social é a linguagem, enquanto sistema de signos com sentido para o Eu quanto para o Outro, vivenciada nos mesmos espaços ou espaços parecidos.

As “zonas de significação linguisticamente circunscritas” (BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 59) promovem padrões comportamentais de intersubjetividade-intercorporeidade, por ser capaz de objetivação do que é subjetivo, particular de uma experiência. Ainda, “pela linguagem e pelo trabalho o corpo humano deixa de aderir imediatamente ao meio, como o animal adere. Ultrapassa os dados imediatos dos sinais e dos objetos de uso para recriá-los numa dimensão nova” (CHAUÍ, 2002, p. 242). A dualidade da linguagem que está ao mesmo tempo em ‘zonas de significações linguisticamente circunscritas’, está para além da atualidade da situação, da fixidez de uma realidade, se abrindo a possibilidade.

De fato, uma linguagem que só buscasse reproduzir as próprias coisas, por mais importante que estas sejam, esgotaria o seu poder de ensino nos enunciados de fato. Uma linguagem que, ao contrário, forneça as nossas perspectivas das coisas e disponha nelas um relevo inaugura uma discussão que nunca acaba com ela, suscita ela mesma a busca (MERLEAU-PONTY, 1991a, p. 81).

A linguagem torna-se assim uma abertura do ser-no-mundo para ser-ao-mundo; e a objetivação desta linguagem que é a fala traz o sentido do mundo, como afirmava Merleau-Ponty (2011, p. 241): “[...] o objeto mais familiar parece-nos indeterminado enquanto não encontrarmos seu nome, porque o próprio sujeito pensante está em um tipo de ignorância de seus pensamentos enquanto não os formulou para si [...]”. É com a palavra que o sujeito tem a consciência de ‘quase’ atingir a realidade da coisa, do mundo, do outro e de si mesmo.

A ‘fala’ promove o encontro do camponês tanto com o seu mundo cotidiano rural quanto com outros mundos não-rurais ou que não faz parte de seu cotidiano rural (como o modo de produção do agronegócio), por meio de significações os quais oferecem ao pensamento valores antes de qualquer conceito. O pensamento é encarnado em um mundo e suas palavras são dotados de significações (saberes tradicionais apreendidos na cotidianidade de geração em geração); e não só de enunciados puros, desencarnados, preso à sua lógica linguística. A palavra está sempre existencialmente ligada ao sujeito que fala, sujeito este que fala sempre a outro, o qual ouve e fala, instituindo assim uma relação dialógica encarnada.

Ambos aqui falam a partir de um padrão linguístico pré-estabelecido, contudo, livre enquanto significado, havendo desta situação uma reciprocidade. Um fazendo pensar o que não era pensado e outro apreendendo um pensamento não antes pensado, isto não somente

como uma reciprocidade gnosiológica, mas como uma reciprocidade de intenções significativas e compreensíveis.

Do mesmo modo, no que concerne a esse gesto particular que é a fala, a solução consistirá em reconhecer que, na existência do diálogo, a fala do outro vem tocar em nossas significações, e nossa fala vai, como o atestam as respostas, tocar nele suas significações, invadindo-nos um ao outro na medida em que pertencemos ao mesmo mundo cultural, e em primeiro lugar à mesma língua, e na medida em que meus atos de expressão e os do outro pertencem a mesma instituição (MERLEAU-PONTY, 2012a, p. 227-228).

Ainda,

[...] a intenção significativa cria um corpo para si e conhece a si mesma ao procurar um equivalente seu no sistema de significações disponíveis, representado pela língua que falo e pelo conjunto dos escritos e da cultura de que sou herdeiro. Trata-se, para esse desejo mudo que a intenção significativa, de realizar um certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes [...] que suscite no ouvinte o pressentimento de uma significação diferente e nova, e inversamente realiza naquele que fala ou escreve a fixação da significação inédita nas significações já disponíveis (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 96).

Este diálogo com a própria cultura, à qual é repassada de geração em geração, pela intenção significativa, fortalece o estar-no-mundo deste camponês e camponesa de comunidade tradicional. Pois é um diálogo cotidiano e incessante mantendo o mesmo e produzindo o novo pelas ‘significações já disponíveis’. Pois, como afirmou Geertz (2008, p. 04), “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assume a cultura como sendo essas teias e a sua análise [...]”.

Contudo, quando este cotidiano é manipulado fora dos espaços e significados existencialmente construídos na experiência histórica do camponês, acontece a opressão denunciada por Freire (2005, p. 37): “por isto, o comportamento dos oprimidos é um comportamento prescrito. Fazem-se a base de pautas estranhas a eles – as pautas dos opressores”; por Markoxuel: “querendo ou não a gente tem esse estranhamento, quando a pessoa faz essa pergunta: de onde você veio? Ah, eu sou da zona rural, isso dá um pouco de impacto [...]” (Entrevista com Markoxuel, 2013); e por Vitor: “muitas pessoas ainda discriminam [...] até muitas pessoas da cidade a gente descobre a pessoa do campo só através do andar e do falar [...] é muito discriminação e até a gente fica assim revoltado [...]” (Entrevista com Vitor, 2013).

A institucionalização de significados não-campesinos não foi criada instantaneamente, mas faz parte daquela mesma ‘teia de significados’, mesmo sendo opressora e marginalizadora. Pois,

[...] as instituições, também pelo simples fato de existirem, controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que a canalizam em uma direção por oposição às muitas outras direções que seriam teoricamente possíveis (BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 77).

Mesmo que aconteça em um processo histórico e obviamente humano, esta institucionalização ao campo ontológico-fenomenológico do camponês o ‘atrai’. Pois intenções significativas de comportamentos, gestos, atividades, fala de um campo fenomenológico-ontológico não-camponês fazem parte do campo significativo camponês como uma realidade superior, civilizada, melhor: “na cidade, tem que andar diferente, marca diferente. A gente muda um pouco o jeito de ser, de falar, de se comunicar com outras pessoas, para não ter tanto [...], pois se a pessoa não for um jeito lá e outro aqui sofre muito” (Entrevista com Andressa, 2013).

Com a aproximação aos significados não-campôneses pela relação com o outro, com a realidade urbana, com a escola que não valorizam o mundo camponês e por estes se tornarem ‘comuns’ ao mundo camponês, mesmo tão distante, em um processo contínuo, logo acontece uma reificação destes novos significados, ou seja, acontece uma naturalização dos produtos da atividade humana.

Mas, mesmo tão distante do espaço camponês, este espaço não-camponês lhe está próximo. A fala, o gesto, o comportamento deste outro estranho, já possuem significados. O camponês e camponesa se fazem presente, mesmo que superficialmente, a este outro-mundo, tornando esse outro espaço significativamente habitual, o qual é, para Merleau-Ponty (2011, p. 210), “ao mesmo tempo motor e perceptivo, porque, como dissemos, reside, entre a percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação”.

Tanto este ‘campo de visão’ quanto o ‘campo de ação’ são precedidos pela intencionalidade encarnada. As reais condições de vida imposta por decisões econômicas e políticas excludentes e opressoras produzem uma abertura do sujeito camponês a buscar suprir suas necessidades mais básicas. Que ao observar, perceber com seu corpo-próprio intersubjetivo a mesma situação de outros como ele – o qual busca suprir as diversas necessidades se utilizando de um mundo não-camponês – a institucionalização de significados e a intencionalidade encarnada se abrem para um novo mundo.

Contra isso, denunciava Freire (2005, p. 99):

por isso é que podemos, a não ser ingenuamente, esperar resultados positivos de um programa, seja educativo num sentido mais técnico ou de ação política, se desrespeitando a particular visão do mundo que tenha ou esteja tendo o povo, se constitui numa espécie de ‘invasão cultural’, ainda que feita com a melhor das intenções.

Mas a ação diante à história, à ‘própria’ história, é livre, mesmo uma liberdade situada espaço-temporalmente ‘determinada’ pelo passado, porém simultaneamente, aberta ao presente. O sentido da história é o sentido que o sujeito dá à história através de sua experiência encarnada e polissêmica e, igualmente, a história se comunica com o sujeito.

A história não é apenas um objeto diante de nós, distante de nós, fora de nosso alcance, é também suscitação de nós como sujeitos. Como consciência, verdadeira ou falsa, que tomamos de nossa história é ela mesma um fato histórico, não pode ser mera ilusão e, portanto, há aí um minério a ser trabalhado, uma verdade a ser extraída [...] (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 31-32).

A história, onde se passa todos os eventos levantados acima, mesmo possuindo em si a institucionalização da opressão e marginalização, suscita a ação sobre ela. As fantasias e ilusões podem ser modificadas ou destruídas em favorecimento da verdade, mas nunca abraçando a totalidade universal da história. Esta mesma história é este campo aberto à experiência na formação da identidade, tal como a define Castells (2008, p. 22): “entende-se por identidade a fonte de significação e experiência de um povo”. Em linhas fenomenológicas, é a experiência perceptiva com a realidade, significando-a e resignando-se, que esta identidade é constituída.

E, ainda,

[...] a construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso (CASTELLS, 2008, p. 23).

Para a formação desta identidade, de cunho fenomenológico-ontológico, a relação com o outro é primordial, por ser tanto igual quanto diferente. O ser-no-mundo é um ser de coexistência. Mesmo que a percepção e o sentimento sejam particulares, é nesta particularidade que este outro aparece com seu corpo, gesto e fala em uma interação de dupla transformação.

Quando se perde esta identidade situada de camponês e campesina frente e a partir de um mundo que não valoriza o seu significado impondo outros significados, um vazio se presentifica na existência deste camponês e camponesa. Juntamente a este vazio existencial-significativo estes se sentem inseguros a este mundo não-camponês, não seu.

Acho que seria um processo, primeiro, doloroso. Segundo, lento, que o camponês demora muito. O camponês ele tem um aprendizado, que talvez o trabalhador urbano não tem. Mas ele não conhece das coisas da cidade, então ele demora muito a se adaptar. Então este processo [...] é lento. Mas ele acaba acostumando, não se adaptando adequadamente, ele costuma aceitando, aceitar este processo (Entrevista com Valdir, 2014).

O entrevistado continua:

O camponês, ele, outra coisa que ele acha terrível é cumprir horário. Que o camponês, ele levanta, ele não olha pra relógio, pra nada e ele vai pra roça, ele vai trabalhar, ele vai produzir. Tem dia que ele trabalha mais que o operário da cidade [...]. Aí, na cidade, tudo é sob o horário. Aí ele tem que levantar de madrugada, pegar ônibus lotado. E volta naquela questão de ninguém conhecer ninguém. Não tem um amigo, naquela solidão, naquela angústia. É muito sofrido. A vida do camponês na cidade é sofrimento (Entrevista com Valdir, 2014).

Esta mesma insegurança angustiante é que torna este camponês inseguro à nova realidade significativa. Torna-se manipulável aos desejos e ditames desta nova realidade. Por este motivo, a perda da identidade camponesa pode ser devastadora não só à destruição de uma classe social, mas concomitante ao indivíduo camponês.

### **Camponês: consciência engajada e sujeito engajado**

Diante todo um ataque à identidade existencial-ontológica do camponês e camponesa das comunidades tradicionais do município de Jangada - MT, feita pela burguesia rural e urbana, pelo proletário rural e urbano, pela cultura urbana e sentindo a necessidade física, existencial, social e econômica de manter sua própria identidade é que o processo de conscientização sobre a nova realidade se torna relevante e necessária para o camponês e camponesa se afirmarem enquanto ser-ao-mundo e enquanto seres livres, pois a história memorizada em seu corpo-próprio se faz presente em seus desejos e consciência.

Porque a vida corrida dele no campo é diferente, né. Ele tem mais liberdade. Essa liberdade não deixa de ser também de ocupações. Apesar de ser um trabalho que ele controla, que talvez ele trabalha pra si próprio e quando ele passa a não ser dono do seu próprio negócio, ele vai ser empregado isso se torna uma correria muito grande. É muito degradante ele viver esta nova realidade. Porque ele não estava acostumado com esta nova realidade. E esta nova realidade acaba influenciando muito em seu físico, em sua questão mental, de comportamento com sua família (Entrevista com Lindomar, 2014).

Para Merleau-Ponty (2011, p. 598-599) a conscientização não é somente um repasse de informações da condição de opressão e marginalização do sujeito camponês em um espaço que não é seu, pois

[...] fazer da consciência de classe um resultado de uma decisão e de uma escolha é dizer que os problemas são resolvidos no dia em que se colocam, que toda questão já conta a que ela aguarda, em suma é retornar à imanência e renunciar a compreender a história [...]. Sou eu que dou um sentido e um

porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado, e em particular, de meu modo de coexistência presente e passado.

A condição situacional de ser-no-mundo em intensa significação sobre este mundo e o que o comporta – as coisas, os outros e o corpo-próprio – dentro do processo histórico vivenciado pelo camponês enquanto indivíduo é o que formula a consciência. Esta condição é o que não se pode desvalorizar para o processo de educação do camponês, porque “temos de estar convencidos de que a sua visão de mundo, que se manifesta nas várias formas de sua ação, reflete a sua situação no mundo em que se constitui” (FREIRE, 2005, p. 100).

Porque o camponês tem a cultura dele e quando ele chega na cidade, ele vai chegar e achar como se tivesse no campo. Quando ele vê uma realidade diferente aí ele fica assim, maluco, perde a estribeira mesmo. Aí ele começa a se preparar também interiormente. Preparar, tentar acompanhar e tal. Mesmo que ele nunca vai conseguir acompanhar quem nasceu, cresceu, virou adulto na cidade. Ele nunca vai acompanhar. Ele vai ter sempre a raiz camponesa. Mas ele faz esse processo de transição (Entrevista com Valdir, 2014).

A simplificação desta tentativa de educar e conscientizar tendo como meta a libertação sobre o camponês, cuja identidade campesina foi negada, não é positiva à esta intenção, pois, assim, o mantém excluído daquela própria possibilidade. Porque, desta maneira, formula uma estrutura educativa e conscientizadora – por exemplo, conceitual – que nega a situação fenomenológica-ontológica do ser camponês encarnada em seu corpo-próprio e memória.

Quando reconhecerem-se enquanto oprimido e marginalizado em seu nível de consciência, não quer dizer que logo se tornará livre, como afirma Freire (2005, p. 35): “o seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela ‘imersão’ em que se acham na realidade opressora. ‘Reconhecerem-se, a este nível, contrários ao outro, não significa ainda lutar pela superação da contradição’”.

Então, negar a espontaneidade ensinante do corpo-próprio no processo de tomada de consciência da identidade campesina é negar esta própria possibilidade, pois “apreendo intuitivamente meu corpo como uma espontaneidade que me ensina aquilo que não poderia saber a não ser por ela” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 100). O corpo percebe, age e se expressa à situação por esta espontaneidade ensinante, assim a compreensão e valoração desta característica são essenciais.

A sensação é muito, muito ruim mesmo. Porque ele tá acostumado com liberdade. Aí chega aqui e tem que cumprir ordens [...]. Patrões grita com o cara, às vezes, não tá acostumado a ouvir grito de patrão, está acostumado a ouvir os passarinhos

cantar, os bichos, dos animais, o barulho da natureza. Aí chega aqui, no meio da coisa, e o patrão diz: ‘você tem que fazer isso, fazer aquilo, tal horário para você cumprir’. É uma sensação muito ruim. Uma outra coisa que pesa muito na vida do camponês (Entrevista com Valdir, 2014).

Sem incluir a existência corporal, o corpo-próprio, permeado nesta espontaneidade existente, não se pode efetivar a condição pensante do camponês e camponesa, enraizado na carne<sup>4</sup> que “se efetua no modo da experiência, como o corpo e a palavra [...]” (CHAUÍ, 2002, p. 148).

A partir deste momento, para a formulação do pensamento, segundo Merleau-Ponty (2012a), necessita-se da palavra, da linguagem; é impossível chegar ao pensamento sem esta condição existencial-ontológica do mundo.

O pensamento vai progredindo no instante e como que por fulgurações, sendo revelado e apropriado pelo sujeito no momento da expressão, quando se incorpora nas palavras. O pensamento do sujeito falante começa como um ‘vazio’ da consciência que requer a presença das palavras para que seja completado, ele ‘arrasta-se’ na vibração das palavras e torna-se nelas disponíveis, não existindo originalmente apartado delas e fora do mundo (MARTINI, 2006, p. 72).

Ousar produzir uma educação e conscientização do camponês sem ousar interpretar esta condição ontológica acima é tornar a própria interpretação do mundo camponês e o próprio sujeito camponês vazio de significados. Não se pode separar este sujeito de sua situação, de seu comportamento, de sua experiência, de sua fala, de suas relações e percepções.

Eu mesmo, até hoje, não me adaptei nesta questão do tempo. É uma sensação ruim. Por exemplo, eu tô aqui e olho pro sol, ‘poxa vida, não dá mais tempo de ir no mercado’. Pra mim, já não dá pra ir mais no mercado. Não me acostumei ainda a morar na cidade. Então a questão do tempo, a adaptação do camponês, ela é uma adaptação, não acho a palavra certa, mas é muito dolorida, muito complicada e às vezes ele passa a vida toda e não se adapta. Porque ele é acostumado a olhar pro céu e ver a hora. É muito diferente. Chega o ciclo da natureza [...] aí ele nunca vai se adaptar. Provavelmente ele pode até aceitar alguma coisa, mas se adaptar mesmo, não (Entrevista com Valdir, 2014).

É o camponês, por sua intencionalidade, que dá valor, sentido à coisa, ao mundo, ao gesto, comportamento e fala do outro. Mesmo que seja uma opressão à identidade fenomenológica-ontológica do sujeito, esta opressão não está fora da condição do camponês enquanto corpo-próprio inserido no mundo. Então, mesmo se negando, está sendo

4 “[...] chama ‘corpo vivido’ ou ‘corpo animado’, isto é, o corpo que percebe e se move, deseja e sofre [...]. A matéria comum do corpo vivente e do mundo visível pensados como inseparáveis, nascendo um do outro, um para o outro, de uma deiscência que é abertura ao mundo” (DUPOND, 2010, p. 09).

livre, pois não se pode ser livre em umas ações e em outras não: “é a liberdade que faz aparecer os obstáculos à liberdade. De forma que não podemos opô-los a ela como limites” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 588).

Não há limites, no sentido de intransponibilidade. O camponês e camponesa, na sua intencionalidade frutificada pela sua situação, deram significados valorativos a uma realidade opressora e marginalizadora. É esta mesma intencionalidade situada – encarnada e polisêmica – que ultrapassará esta realidade negadora da identidade do sujeito camponês.

Este, a partir do diálogo com o outro e com o seu mundo, perceberá que a realidade não é reificada. Perceberá que ao mesmo tempo que é ser-no-mundo é ser-ao-mundo. Esta é a liberdade pronunciada por Chauí (2002, p. 274): “[...] o poder para transcender a situação de fato, que não escolhemos, dando-lhe um sentido novo [...]. É neste ‘sentido novo’ que se dá ao fato que se cria a consciência livre, na situação.

Para compreender isso, expor-se-á um texto emblemático de Merleau-Ponty (2011, p. 593):

[...] se a seguir eu me penso como um homem entre os homens, um burguês entre os burgueses, isso só pode ser, ao que parece, uma visão secundária sobre mim mesmo, em meu centro eu nunca sou operário ou burguês, sou uma consciência que se valoriza livremente como uma consciência burguesa ou como consciência proletária. É, com efeito, minha posição objetiva no circuito da produção nunca basta para provocar a tomada de consciência de classe [...]. Não é sempre em um período de crise econômica que o movimento operário progride. A revolta não é então o produto das condições objetivas, inversamente é a decisão que o operário toma de querer a revolução que faz dele um revolucionário.

É somente um sujeito engajado que perceberá que “os acontecimentos estão determinando a estruturação do sentido” (REZENDE, 1990, p. 22), somente este sujeito é que perceberá que se é tanto um ser-no-mundo quanto um ser-ao-mundo e que a experiência que constrói este ser-ao-mundo é a intencionalidade. E em todo este processo a conscientização se efetiva.

É na fala que ao mesmo tempo em que se conscientiza e pensa naquilo que fala, age sobre o outro. Transformando-o e transformando a si mesmo enquanto ser situado em uma realidade particular. Este é um engajamento de um sujeito dono de sua própria identidade, que lida com o mundo, como o ‘seu’ mundo. Assim, este ser-no-mundo, torna-se uma consciência engajada no mundo.

## **Considerações finais**

O camponês e camponesa, por serem seres situados e seres de intencionalidades, possuem ações livres tanto para optar em

manterem-se em ‘seu’ mundo rural quanto em mudarem-se ao mundo urbano. Porém tanto em uma produção de significados (rural) quanto em outra produção (urbano) o sujeito camponês pode estar preso a institucionalizações reificadas de significados, as quais não o respeitam enquanto humano inserido e construtor de sua própria realidade significativa com o mundo, com instrumentos, coisas e com os outros. Pois, como afirmava Merleau-Ponty (2012b, p. 16): “ao mesmo tempo é verdade que o mundo é o que vemos e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo”.

A proposta educativa merleau-pontiana é esta tentativa de compreender este camponês e camponesa em seu mundo e, simultaneamente, como sujeitos criadores de suas próprias histórias enquanto corpo-próprio e consciência (consciência esta enquanto consciência da experiência perceptiva de um ser-no-mundo) situados em intensa comunicação dialética com os significados de seu mundo, seus instrumentos, coisas e os outros.

Construindo e reconstruindo seu mundo concreto e de significados os quais satisfaçam seus desejos, interesses e necessidades materiais e imateriais para além das determinações históricas do mundo rural ou urbano lhe impõem.

## **Referências**

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. II. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Experiência o Pensamento**. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DIEGUES, Antonio. **O mito moderno da natureza intocada**. SP: Editora Hucitec, 1996.

DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

MARTINI, Oneide A. **Merleau-Ponty: Corpo e Linguagem**. A fala como modalidade de expressão. 2006. 142 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Paulo, 2006.

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991a. p. 39-88.

\_\_\_\_\_. Sobre a Fenomenologia da Linguagem. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991a. p. 89-104

\_\_\_\_\_. **A Prosa do Mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2012a.

\_\_\_\_\_. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **As Aventuras da Dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

REZENDE, Antônio M. **Concepção Fenomenológica da Educação**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1990.

# **“[...] AOS BÊBADOS, ÀS PUTAS, AOS MALANDROS, ÀS CRIANÇAS VADIAS QUE HABITAM OS BECOS DE MINHAS MEMÓRIAS”: A ESCREVIVÊNCIA DE CONCEIÇÃO EVARISTO COMO FERRAMENTA PARA DESMANTELAR A CASA GRANDE<sup>1</sup>**

*Íris Palo Borges<sup>2</sup>*

## **Resumo**

Este ensaio pretende evidenciar e discutir as consequências da colonialidade do saber no ambiente acadêmico, tendo como condutora a obra de Conceição Evaristo e de sua escrevivência e con(fusão) de si com suas personagens. A partir disso, procurei problematizar que tipo de olhar está sendo debruçado sobre literaturas como *Ponciá Vicêncio*, *Becos da Memória* e *Olhos d'Água*, e também os motivos que levam a literatura ser um suporte de resistência, permanência e descolonização de mentes.

**Palavras-chave:** Branquitude; Literatura; Decolonialidade.

<sup>1</sup> Este ensaio é um fragmento modificado de uma das discussões que apresento em minha dissertação de mestrado em Ciências da Linguagem, elaborada entre os anos de 2020 e 2021, na Universidade do Sul de Santa Catarina.

<sup>2</sup> Historiadora, Mestra em Ciências da Linguagem pelo Programa de Pós-graduação da Universidade do Sul de Santa Catarina. E-mail: paloiris@gmail.com

## **“[...] TO THE DRUNKS, THE WHORES, THE ROGUES, THE SLUTS WHO INHABIT THE ALLEYS OF MY MEMORIES”: CONCEIÇÃO EVARISTO’S WRITING AS A TOOL TO DISMANTLE THE MASTER’S HOUSE**

### **Abstract**

This essay aims to evidence and discuss the consequences of the coloniality of knowledge in the academic environment, guided by the work of Conceição Evaristo and her writing and con(fusion) between herself and her characters. From this, I tried to problematize what kind of perspective is being focused on literatures such as *Ponciá Vicencio*, *Becos da Memória* and *Olhos d’Água*, and also the reasons that lead literature to be a support of resistance, permanence and decolonization of minds.

**Key words:** Whiteness; Literature; Decoloniality.

A lembrança daqueles que já foram é alavanca para que Conceição Evaristo comece a escrever *Becos da Memória* (2006), mais especificamente o embalo da lembrança da voz de sua avó Rita. Na introdução do romance, escreve: “A entonação da voz me jogou no passado, me colocando face a face com o meu eu-menina. Fui então para o exercício da escrita. E como lidar com uma memória ora viva, ora esfacelada?” (EVARISTO, 2006, p. 13). A memória esquece, o que nos abre a possibilidade de construir outras possibilidades, de acordo com nossas vivências. Evaristo afirma que as ficções da memória constroem nossa *con(fusão)*<sup>3</sup>, e que tais *con(fusões)* não a constrangem, pois são os pilares cuidadosamente elaborados da *escrevivência*, nas possibilidades e particularidades de enxergar um mundo que fez parte de sua construção pessoal e que hoje não existem mais, somente na reinvenção de sua memória. Há também a crítica “E continuo afirmendo que a favela descrita em *Becos da Memória* acabou e acabou. Hoje as favelas produzem outras narrativas, provocam outros testemunhos e inspiram outras ficções” (p. 14).

Quando eu era criança, no interior de Minas Gerais, havia muito de circos com parquinhos de diversões chegarem de caminhão, ficarem algumas semanas ali armados e depois partirem para novas cidades. Meus pais levavam a mim e meu irmão nesses tão esperados eventos no começo da noite, depois de terem voltado do trabalho e da nossa aula, e sempre havia os chamados pula-pulas, brinquedos enormes e infláveis, que para nosso olhar de crianças eram quase como realidades paralelas em que um pouco se sonha, um pouco se voa.

3 O termo aparece com essa grafia no texto original da autora, na introdução de *Becos da Memória* (2006). Conforme a autora sugere grafar, *con(fusão)* seria a intenção de chamar a atenção acerca de como a confusão das pessoas entre autora e personagens é parte da escrita de si, tão importante como ferramenta de resistência.

Lembro da sensação columbina de cada pulo durar *bem mais* do que na terra, e depois, já em casa e na cama, lembrar desse sentimento de quase voo, do som dos risos e gritos infantis abafado pela mangueira que mantinha o ar dentro do pula-pula. Era um momento somente meu, ainda que os pulos de meus colegas de brincadeiras afetassem minha aterrissagem, no ar eu voava e ignorava o restante do mundo.

Essa sensação que busquei ao ler Ponciá Vicêncio. É um romance extremamente *aéreo*. Se *Olhos D'água e Becos da Memória* remetem à água, Ponciá é ar no ritmo, nas descrições, nas sensações. Na introdução do livro, Evaristo segreda ao leitor que nem sempre gostou de Ponciá, foi um afeto trabalhado, atrasado, e conforme fui desdobrando a leitura, talvez tenha entendido. Já conhecemos uma Ponciá apática e desiludida, nem mais a angústia ela traz no peito direito, prefere os momentos de ausência, “não respondia, mas sabia para onde estava olhando. Ela via tudo, via o próprio vazio” (EVARISTO, 2017, p. 27).

O pano de fundo do romance é uma denúncia da lógica colonialista no capitalismo, tanto na área rural, onde a família Vicêncio começa para nós, incluindo as atrocidades sofridas pelo Vô Vicêncio desde criança nas mãos dos Senhores, quanto urbana, para onde primeiro o irmão, depois Ponciá, e depois a mãe vão, perdem-se no oco do pânico e da pressa, e se reencontram no úmido das lágrimas de todas as emoções aflorando.

A agonia do não-dito me secou a garganta por muitas vezes. Mas como dizer? Vô Vicêncio, em sua radical resistência mata a esposa, tenta matar o filho e só não comete suicídio porque é impedido, e passa o resto da vida em delírio, aéreo, rindo e esbravejando sozinho. O pai de Ponciá, filho de Vô Vicêncio, nunca compreendeu o pai:

Aliás, nem sabia se um dia tinha amado ou odiado o pai. Tivera vários sentimentos em relação ao homem. Quando menino, ainda pequeno, tivera, talvez, medo, respeito, amor. Depois de tudo, pavor, ódio, e vergonha, muita vergonha, quando o pai começou a rir e a chorar ao mesmo tempo, como também a dizer coisas não inteligíveis (EVARISTO, 2017, p. 21).

O morrer em vida é trazido à tona muitas vezes. Foi tocante acompanhar o adoecimento mental das personagens. Adoecimento este que tem ilustração e reflexo no relacionamento de Ponciá com o homem por quem se enamora. Quando é compartilhado com o leitor o início do romance deles, e uma Ponciá ativa, forte, trabalhadora, tão próxima de como era na infância, que trabalhava o barro com sua mãe e tinha urgência por aprender a ler e escrever, foi a primeira vez que entendi o cenário devastador e cansativo que a definhou. Quando vai cansando, entrando em crise com sua própria identidade, Ponciá torna-se apática, não responde, fala sozinha, e isso provoca o marido a ponto de ele lidar com violência com ela. Ponciá apanha, como normalmente acontece com os incompreendidos, e apanha calada. Um tratamento de

choque ineficaz, que só traz a culpa e mais não-diálogos. O livro tem uma bola de ar na garganta.

Os sete filhos nascidos mortos, a distância da família, a presença constante do avô em Ponciá, os muitos não-ditos. As camadas de complexidade da personagem principal são por vezes jogadas no peito do leitor após passagens talvez construídas para sentirmos coisas negativas em relação à ela. Primeiro eu também quis sacudir Ponciá, depois me afundei em uma tenebrosa vergonha por não compreender o lugar em que a personagem estava. Seu homem tem um percurso semelhante.

A saudade que ela dizia sentir do pai e do avô mortos, da mãe e do irmão desaparecidos. Ela às vezes dizia também que tinha saudade do barro e, de tempo em tempo, apresentava um incômodo entre os dedos que coçava até sangrar. O homem de Ponciá Vicêncio, se não alcançava a vida outra da mulher, aceitava o que não entendia. E quando, ainda, tinha ânsias de prazer sob o sexo erguido, afastava-se dela, pois há muito a mulher havia abdicado de tudo. Pouco a pouco, mais e mais, Ponciá se adentrava num mundo só dela, em que o outro, cá de fora, por mais que gostasse dela, encontrava uma intransponível porta (EVARISTO, 2017, p. 93).

O afeto muitas vezes também é aéreo para as personagens deste livro, principalmente através do canto. O pai canta com o filho enquanto ambos trabalham na Terra dos Brancos, mãe canta com a filha enquanto trabalham o barro, o irmão canta alto quando chega na casa da infância ao ir (tentar) visitá-las, depois de um tempo morando na cidade. Um momento que achei ilustrativo e combina várias camadas de sensações do romance é quando uma das personagens, Negro Climério, cuidando do movimento das mulheres-dama que tinha a guarda, assobia sozinho pela madrugada na cidade, absorto em seus próprios devaneios. O irmão de Ponciá tenta cumprimentá-lo, mas ele não o vê. A música enquanto conforto na madrugada solitária, e também enquanto um pequeno pula-pula mental, que permite flutuar e esquecer do mundo enquanto as notas são entoadas.

O ritmo do livro é um vai e vem, como os pensamentos e devaneios das personagens. Nos momentos em que Ponciá está com a família, ou que os sentimentos são urgentes, ainda há a presença da água, assim como no barro em que ela molda com a mãe, que depois de seco ainda guardam os caprichos dos dedos das duas – assim como elas mesmas. Curiosa e afoita para comentar do livro com colegas, fiz um *tweet* perguntando das impressões de colegas que tinham lido *Ponciá*. Recebi um “me senti burra” de uma amiga doutora em História da Arte e graduanda em antropologia. Perguntei o motivo, e o ritmo cílico foi citado, assim como as complexidades empilhadas, e ao mesmo tempo livres e flutuantes.

Leminski e “repara bem no que eu não digo” (1975) ecoou nos espaços do livro o tempo todo para mim, ao mesmo tempo que o desejo urgente de que Paulo Freire (1986) e Franz Fanon (1952) tivessem lido e

comentado a obra, pois os pontos de diálogo entre os três são intensos, me surgiu muito as questões acerca da educação libertadora enquanto ferramenta contra a opressão, e as ideias abordadas por Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), acerca da performance social de pessoas brancas tidas como norma. Apesar de ser uma temática que percorre a literatura constantemente, como um filtro, anotei em particular uma passagem em *Ponciá* que grita: “Podia ser mais, muito mais. Entretanto, Luandi só queria ser soldado. Queria mandar. Prender. Bater. Queria ter a voz alta e forte como a dos brancos” (EVARISTO, 2017, p. 61,62). Aqui se encaixam tanto a ideia de que quando a educação não é libertadora, o sonho do oprimido é o de ocupar o lugar de opressor, de Freire, e toda a discussão feita anteriormente sobre *Pele negra, máscaras brancas*. Pessoalmente, é um dos livros com mais poesia que li, carrega a brisa, a tempestade, o marasmo e o sufocamento. Pede bagagem histórica ao mesmo tempo que sensibilidade. É um livro de ir e vir.

A escrita endógena é estratégia de revolução, uma marreta que quebra os tijolos decadentes da colonialidade do poder. A estrutura colonial é positivista: quem conta a História é escolhido a dedo. Grada Kilomba (2008) irá citar bell hooks (1989) para tratar do abismo entre sujeito e objeto. Os primeiros têm o direito de estabelecer suas próprias narrativas, nomear suas histórias; os segundos são aqueles silenciados, cujas identidades são criadas por outros (KILOMBA, p. 28). É um dos alicerces do argumento para o epistemicídio de Sueli Carneiro, da necessidade do equilíbrio das histórias de Chinua Achebe, do perigo de uma História Única de Chimamanda Adichie, o argumento central para *White Folk* de Du Bois, etc. Mudar o foco da narrativa é revolucionar a História.

Quando lemos e ouvimos intelectuais racializados<sup>4</sup> e do Sul Global, essa é uma frase ecoante: aprendi que a agenda do epistemicídio inclui a homogeneização de vivências das pessoas marginalizadas pela História, geralmente acompanhada de uma intenção de caridade que muito mais serve ao ego de quem ocupa o topo da pirâmide social do que compreender e executar as necessidades de mudança. Lembro-me que, durante a graduação e participando de um grupo de estudos, uma mestrandona que fazia parte do laboratório em que eu era bolsista perguntou para o grupo: “o que vocês acham que é ser uma mulher negra? O que define?” e a resposta de alguns foi “o preconceito”, a insígnia da cor como insígnia do sofrimento. Audre Lorde (1980) em seu artigo “Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença” vai argumentar que, dentro da visão de mundo dualista que nos condiciona a enxergar as diferenças humanas como oposições simplistas e com o que é bom definido sempre em relação ao lucro (o topo), demanda que haja sempre um grupo em opressão e desumanização para que outro possa ascender: “Nessa sociedade, esse grupo é formado por pessoas

<sup>4</sup> Inclusive, eu gostaria de deixar aqui a provocação sobre o termo “racializados”, uma vez que minhas intenções, e a dos intelectuais que utilizei como aporte teórico, incluem racializar o branco.

negras e do Terceiro Mundo, pela classe trabalhadora, pelos idosos e pelas mulheres” (1980, p. 141).

Para Vergès (2019), a discussão da apropriação de pauta (e, convenhamos, uma leitura rasa de suas possibilidades) é exemplificada por ela no feminismo. A autora aponta sua particular dificuldade – da qual eu comproto – de se denominar feminista aos vinte e um anos do século XXI, uma vez que as pautas, as expressões, e os símbolos foram apropriados pelo neoliberalismo. “As traições do feminismo ocidental são um fator de repulsa” (VERGÈS, 2019, p. 22). A possibilidade de radicalidade do movimento foi esvaziada no momento em que o capitalismo abocanhou a demanda e fez dela produto, sempre sobre questões individualistas, evidentemente, pensar no *todo* é abominável para a colonialidade do poder. Ela propõe que não rompamos com a nomenclatura, mas que adicionemos “decolonial” para demarcarmos posicionamento e reconhecimento: “Em outras palavras, os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu direito à existência” (VERGÈS, 2019, p. 27).

Para compreender a colonialidade enquanto estrutura de sociedade, imagino-a como um grande prédio, que na essência é uma Casa Grande contemporânea, mas que o nosso sistema maquiou com grandes vidraças espelhadas, *wi-fi*, mais andares, divisão por setores. Mas os pilares são os mesmos: raça, classe, gênero, sexualidade, localização. Como apontou Audre Lorde na mesa-redonda “The Personal and the Political” da *Second Sex Conference* de Nova York em 1979, não adianta somente mudar o design, “as ferramentas do senhor nunca derrubarão a Casa Grande” (LORDE, 1979, p. 137). Na ocasião, Lorde aponta veementemente os problemas do episódio que se encontrava: um evento acadêmico feminista que não se dispunha a convidar mulheres negras, indígenas, latinas e/ou LGBTQI+ para debater questões que não fossem estritamente sobre “o que é ser uma minoria”. Pabllo Vittar, Majur e Emicida ecoam essa indignação na canção AmarElo (2019) “Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes/ Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência/ É roubar um pouco de bom que vivi”. A interseccionalidade é, para Lorde, uma ferramenta essencial para a quebra dos pactos narcísicos<sup>5</sup> (no caso, entre mulheres brancas), porque abre a possibilidade da autocritica, do ouvir, da empatia e da reconstrução – aqui, acadêmica:

É uma arrogância acadêmica particular supor qualquer discussão sobre teoria feminista sem examinar nossas muitas diferenças, e sem uma contribuição significante das mulheres pobres, negras e do terceiro mundo, e lésbicas. E, ainda assim, estou aqui como uma feminista negra e lésbica, tendo sido convidada a comentar no único painel nesta conferência no qual dados

<sup>5</sup> O conceito é da psicóloga Aparecida Bento (2002), em sua tese de doutorado *Pactos Narcísicos no Racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*, “Branquitude pode ser vista como territorialidade e como lugar de privilégio e poder não compartilhável” (BENTO, 2002, p. 134).

sobre feministas negras e lésbicas são representados (LORDE, 1979, p. 135)<sup>6</sup>.

Lorde estava incomodada porque foi convidada para palestrar em um evento que se propunha plural, mas que na verdade era consideravelmente segregacionista. Mais adiante em sua fala, ela traz a problemática de propagandear uma visão inclusiva da academia, quando na verdade a *estrutura* não é atingida: seriam, para ela, os mesmos pesquisadores brancos, utilizando o mesmo arcabouço teórico, dialogando entre seus pares sobre os assuntos de praxe considerados clássicos. Mas, para dizer que eram a favor da inclusão, havia uma ala, na qual ela foi convidada a falar, que era especificamente sobre minorias. Ela continua, dizendo que esse tipo de ação promove a negação da função criativa<sup>7</sup> da diferença, uma vez que esta não deve meramente ser *tolerada*, mas vista como ferramenta necessária, “[...] apenas dentro dessa interdependência de forças diferentes, reconhecidas e iguais, o poder de procurar novos meios de ser no mundo pode gerar, assim como a coragem e o sustento para agir onde não existem alvarás” (LORDE, 1979, p. 135). Lorde defende que não é suficiente para o *desmantelar* do pensamento ocidental colonialista que se crie uma ala no evento – e assim podemos também falar de todos os espaços fora da academia – para aqueles marginalizados na história. Ao fazer isso, determinamos e limitamos os temas e locais dos intelectuais de acordo com o local que partem.

No Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros e Indígenas (COPENE) de 2015, os engenheiros Watena N'Tchalá e Ramón Paredes apresentaram um trabalho procurando exaltar as contribuições africanas e afrobrasileiras nas tecnologias utilizadas nas engenharias, focando principalmente no exemplo do povo Haya, da Tanzânia, que entre 1500 e 2000 anos atrás, para produzirem aço, construíram fornos que atingiam temperaturas mais altas que os fornos europeus (200°C a 400°C de diferença), e da medicina egípcia no desenvolvimento da odontologia, que no período antigo já usavam brocas de aço fundidas e praticavam os procedimentos de colocação de prótese e drenagem de abscessos. A contribuição do continente africano para as ciências tem sofrido apagamento há séculos, e o resgate e reconhecimento desse tipo de informação auxilia no que Audre Lorde (1979) coloca como fundamental.

Grada Kilomba (2008) escreve sobre como suas produções enquanto mulher negra são uma forma de resistência anticolonial, uma

6 It is a particular academic arrogance to assume any discussion of feminist theory without examining many differences, and without a significant input from poor women, Black and Third World women, and lesbians. And yet, I stand here as a Black lesbian feminist, having been invited to comment within the only panel at this conference where the input of Black Feminists and lesbians are represented (LORDE, Audre. *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* in: *Sister Outsider*. Ten Speed Press, New York, United States, 1979, p. 111).

7 Lorde tem uma fala acerca do erotismo no compartilhamento, seja de ideias, seja físico, e como este impulso pode ser utilizado como força criativa inclusiva acadêmica. Sobre isso: “Use of the Erotic: The Erotic as Power”, In: LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. p. 53-59.

vez que há a tomada de autoridade sobre a própria narrativa, e dialoga com Lorde (1979) quando fala da importância da identificação fora das estruturas vigentes, o poder da representatividade: “Em nosso mundo, dividir para conquistar deve se transformar em definir e empoderar.”<sup>8</sup> (LORDE, 1979, p. 138). É preciso desmantelar a Casa Grande – neste caso, é preciso dialogar com autores que partem de experiências que não fazem parte somente do *Norte Global*. Ao trazer conhecimentos de tecnologias das Áfricas, estabelecendo trocas com intelectuais do continente ou que bebem em suas fontes e trazem o reconhecimento, e ao colocar intelectuais e profissionais indígenas para encabeçar o documentário, está-se dando os primeiros passos para que a hegemonia branca e do *Norte Global* se estilhace.

A proposta para o desmantelamento do pensamento colonial inclui um esforço coletivo, interseccional e transdisciplinar de compartilhamento das visões de mundo em tom de equidade, ao mesmo tempo que se faz uma crítica às estruturas que abrigam essas discussões. O termo *Norte Global* irá aparecer algumas vezes neste trabalho. É um conceito dos estudos pós-coloniais e decoloniais, que busca demonstrar uma geopolítica do conhecimento. Os binômios da modernidade – norte e sul, oriente e ocidente, colonizador e colonizado, branco e preto, intelectual e cultural, homem e mulher – foram estabelecidos como suficientes para explicar a experiência de *todos*. A socióloga Adélia Miglievich-Ribeiro (2014) faz cânone com os pensadores críticos à modernidade, e coloca que o simplismo das dicotomias não esgotava, explicava ou mesmo fazia sentido para aqueles que, do ponto de vista europeu das Grandes Navegações, faziam parte do *Sul Global*, do Novo Mundo:

A razão moderna dualista, portanto, impedia a compreensão de cada uma das múltiplas diferenças como uma totalidade em si mesma que se relacionavam com inúmeras outras especificidades, cada qual, também, um inteiro que não poderia ser definido em termos exclusivos da relação com algum par eleito como pólo dominante. O mundo real melhor lembraria figuras geométricas de várias faces que se combinam com outras figuras também de incontáveis possibilidades de configurações (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 70)

Mesmo que literalmente a expressão *Sul Global* signifique “países que estão no sul em relação à Europa no mapa”, é preciso que politizemos o motivo da Europa ser o norte, o marco referencial: entendamos que isso faz parte de uma lógica de superioridade, e que os intelectuais se apropriam desse termo de modo a ressignificá-lo e positivá-lo.

Em inglês há a expressão “*go south*”, que em tradução literal significa mais ou menos “ir a sul” / “descer”, “dar errado” ou, em uma linguagem urbana contemporânea, “dar ruim”. Aplicado em uma frase,

8 No original em inglês da edição *Sister outsider*, pela editora Crossing Press: “In our word, divide and conquer become define and empower” (LORDE, 1979, p. 112).

poderia ser “*if the things go south, you let me know*” (“se der errado, me avise” / “se der ruim, me avisa”). Lembro de ter visto pela primeira vez essa expressão na série *The Walking Dead*, produção de 2010 da Fox. O protagonista, que interpreta um tipo pós-apocalíptico de xerife, a utiliza com frequência – e as coisas geralmente *go south*, afinal estamos falando de uma realidade distópica.

Jack Halberstam em *The queer art of failure* (2011) coloca que é interessante que as coisas *go south*, porque assim é possível construir outros caminhos que não os previstos pela normatividade colonialista, e assim tenhamos novas possibilidades que não as binárias já esgotadas que Miglievich-Ribeiro comenta. Aníbal Quijano e Walter Mignolo denominam esse tipo de olhar na academia de *Estudos Subalternos*, movimento formado na década de 1970, no sul asiático, com liderança de Ranajit Guha, que tinham como principal projeto “analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana” (GROSFOGUEL, 2008, p. 116), bem como a historiografia marxista ortodoxa.

Homi Bhabha (2001) vai tratar da construção da normatividade dentro das divisões geopolíticas explicando a teoria Pós-colonial, dizendo que é função desse campo apontar e questionar construções que até então estavam sendo vistas como neutras, sejam expressões linguísticas, os pontos cardeais e toda a “normalidade hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos” (BHABHA, 2001, p. 239).

A proposta é enxergar diversas outras possibilidades de sujeitos, que o eurocentrismo – de direita e esquerda – tentaram tornar invisibilizados e subalternizados. É importante aqui colocar que aqueles que saem pela tangente Norte Global e se destacam em seu campo de saber, como Conceição Evaristo, vêm sendo colocados como *objetos* de pesquisa, e não como *sujeitos*, que por sua vez produzem conhecimento – seja este acadêmico ou não. Essa mudança na nomenclatura já carrega significado e muda o olhar de quem está acostumado a ver o Sul Global e seus pertencentes como seres *culturais* e não acadêmicos. A ideia é que não se apresente uma hierarquia entre as produções culturais e “formais”. A literatura de Evaristo, por exemplo, une os dois universos, selando com a oralitura, que de forma bastante concisa seria a presença das tradições orais na literatura, evidenciadas em seu ritmo, tom, pontuação e contagem de tempo, uma reinvenção da oralidade na literatura (PINHEIRO-MARIZ, EULÁLIO, 2016).

É importante demarcar que falo a partir de um determinado lugar, e que nossa produção é particular e pública ao mesmo tempo, circunscrita no nosso *locus de enunciação*, o que absorvemos e entendemos a partir dos filtros de nossas experiências e arcabouço teórico. Nos apropriamos da teoria de uma maneira que se encaixa em nossas visões de mundo. Uma das graças disso é observar as aproximações entre aqueles que vivenciaram processos históricos semelhantes, como

países latinos<sup>9</sup> que passaram pelos processos de colonização, independência, ditadura militar, república. Ou os distanciamentos e aproximações dos processos escravagistas entre Brasil e Estados Unidos da América do Norte, e como isso se reflete na sociedade, seja em políticas públicas, racismo estrutural, manifestações e afins. Meu lugar é de uma mulher circunscrita no signo da branquitude, signatária de seus privilégios. A partir dele, procuro reconhecer e racializar a brancura, e utilizar-me do meu *lócus* para a conscientização de meus pares, além da minha constante.

Nos Estados Unidos da América do Norte e em países europeus, as questões raciais têm laços mais estreitos com heranças sanguíneas do que realmente a aparência. Brasileiros que gozam dos privilégios da branquitude em nosso país natal são considerados latinos e inferiores por supremacistas brancos do norte global. A branquitude se comporta de formas distintas dependendo do posicionamento geográfico – o que é um tema debatido por autores como Oracy Nogueira (2006), Toni Morrison (1990, 2015), Stuart Hall (2006) e Michelle Alexander (2012).

O campo de estudos da branquitude no Brasil é composto por intelectuais como Lourenço Cardoso, Liv Sovik, Kabengele Munanga, Maria Aparecida Bento e Lia Vainer Schucman. Todos embasados e influenciados pelo sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, reconhecendo este como primeiro intelectual crítico à branquitude no Brasil. Escreve: “no plano ideológico, é dominante, ainda, a brancura como critério de estética social” (GUERREIRO RAMOS, 1995, p. 172). Sueli Carneiro vai também partir dos estudos de Guerreiro Ramos para falar das violências simbólicas que se amontoam para formar o conceito de *epistemicídio*.

Enquanto os Estados Unidos da América do Norte utilizam um único termo para o conceito de branquitude – *whiteness* –, no Brasil trabalhamos com *branquitude*, *branquidade* e *brancura*, sendo que a primeira está ligada à identidade, e a última a aspectos físicos (SCHUCMAN, 2012, p. 102), e branquidade aparece nos primeiros estudos publicados sobre o tema no país, como uma tradução inicial para *whiteness* (GIROUX, 1999). Brylowski, em mensagem trocada com Rosana Herlinger, Diretora do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes, nos revela que:

Havia este debate [dos termos branquitude e branquidade] entre os autores que contribuíram no livro, nós da equipe do Afro/UCAM, a editora e a tradutora. Ninguém chegava a uma conclusão. Se não me engano foi a tradutora que insistiu no termo branquidade, alegando que seria o mais adequado do ponto de vista acadêmico, enquanto o termo branquitude teria

9 Diana Klinger se debruça sobre o movimento literário nos países latinoamericanos acerca das escritas de si e escritas do outro, e como o processo histórico desses países acabou causando aproximações nas produções literárias, onde analisa três romances: *La Virgem de los sicarios* (VALLEJO, 1994), *Noches Vacías* (CUCURTO, 2003) e *Nove Noites* (CARVALHO, 2001). Tal trabalho foi sua tese de doutorado, se intitula “Escritas de si, escritas do outro: autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea”, está em domínio público e pode ser encontrado em <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=198038](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=198038)>

uma conotação mais política, militante, inclusive fazendo referência ao seu contraponto, o termo negritude (HERINGER *apud* BRYLOWSKI, 2018, mensagem pessoal).

Dialogando entre colegas nacionais e internacionais, o campo dos estudos da branquitude no Brasil se mostra fervilhante. Na América Latina, América do Norte e Europa, me parece que o grande foco é o desmantelamento do pensamento colonialista, e para isso é necessário o entendimento das sociedades, suas particularidades e aproximações. A utilização dos trabalhos de teóricos estrangeiros se dá nesse nível.

Evidentemente, toda a estrutura do sistema-mundo capitalista ocidental se desdobra a fim de – mais do que beneficiar, – içar o homem branco, cisgênero, heterossexual e afortunado economicamente para o cume de uma organização social, e numa síncope positivista, se enxergar como um obelisco triunfante e fálico, o centro de uma quadrilha circular composta por todos os demais membros daquela sociedade, que se transpostam numa lógica interseccional, de modo que o círculo menor seja o mais próximo da categoria mais privilegiada, e assim em decrescimento, até que no último e maior círculo estejam postos, em ritmo de uma marcha forçada, aqueles que carregam as insígnias que ameaçam a doce entorpecência da ilusão de equidade. Nesse ritmo, e para evitar que uma roda se transponha à seguinte, é preciso munir devidamente nossas constituintes, e assim garantir que, quanto mais perto do grande obelisco central, mais dispositivos sejam elaborados para que as filas de círculos não se transponham completamente, alterando a cirúrgica desarmonia construída durante os séculos. Interseccionalmente falando, e voltando ao Foucault (1985), as relações de poder não estão engessadas, disseminam-se por toda a estrutura social, uma vez que são *relações*.

Para a psicóloga brasileira Maria Aparecida Bento (2002), tal ignorância acintosa é categorizada de *pacto narcísico entre brancos*, necessariamente se estruturando na negação do racismo e deresponsabilização pela sua manutenção. Em sua tese de doutorado em psicologia pela USP, Bento explicará que o silêncio perante as desigualdades raciais e a distorção do lugar de responsabilidade do branco tem um apelo narcísico de autopreservação, onde no sentido freudiano do conceito, o medo de se modificar, o medo do diferente acaba por acionar respostas agressivas ao diferente (BENTO, 2002, p. 32). Em consonância com intelectuais brasileiros como Lia Vainer (2014), Lourenço Cardoso (2010) e a própria Bento (2002), o caminho que as pessoas brancas precisam adotar para desmantelar a lógica social colonialista, seria reconhecer sua estrutura, entender os privilégios em que estamos colocados pela cor de nossa pele e questioná-los. Veiner e Bento nos trazem em suas respectivas teses, que as pessoas brancas reconhecem que as desigualdades sociais existem, mas não as associam à discriminação, e esse é um dos sintomas da branquitude.

É “curioso” realizar que a lógica comum do branco no Brasil é a de admitir o passado escravista, mas não fazer a conexão de

seus impactos na organização social presente. Esse é um exemplo de ignorância estratégica apresentada por Mills. Enquanto for interessante para a manutenção do poder, as classes dominantes irão propositalmente não linkar uma informação na outra. Enervante em tantos sentidos, perigoso em outros mais. É a partir dessas violências chamadas de simbólicas, que chegamos no que Sueli Carneiro vai denominar de *epistemicídio*. Nesse terreno movediço que é a discussão de privilégio racial no Brasil, irá estruturar o conceito de epistemicídio em um diálogo entre autores. Ela utiliza o conceito de *necropolítica*, de Mbembe (2011) e o *biopoder* de Foucault (1976), evidenciando que existe uma ação do Estado nas relações raciais, “[...] o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros, a função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione, no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT *apud* CARNEIRO, 1976, p. 306). Desde a exiguidade de pessoas negras ocupando cargos públicos de liderança até a violência policial, a violência estatal e padronizada funciona em um esquema piramidal desgraçado, que colabora para uma morbidez normalizada.

A doutora em psicologia social Lia Vainer (2014) vai, em “Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo”, livro que publicou a partir de sua tese de doutorado na USP, nos dar um breve panorama dos estudos acerca da branquitude no Brasil: segundo a autora, o principal discurso até a primeira década do século XXI era basicamente uma ilustração dos clássicos panfletos de testemunhas de jeová que podem ser encontrados sendo alegremente distribuídos nas ruas e apresentam um rico jardim, com ampla variedade de fauna e flora convivendo de forma harmônica – o clássico desenho de pessoas com filhotes de tigres no colo – no que tange às relações raciais. Isso significa que os discursos apontavam que o “Brasil era um lugar de pacífica convivência racial, com fluidas classificações de cor e raça” (2014, p. 26). Por isso, Vainer aponta como ainda é complexo falar de raça e racismo no Brasil, já que consistem num tabu<sup>10</sup> e que o que garante sua estrutura não são somente as questões socioeconômicas, mas simbólicas e culturais (p. 26). As pessoas brancas não são somente favorecidas nessa estrutura sobre a qual vínhamos conversando, mas a meta-alimentamos. No decorrer da apresentação do livro, Vainer vai frisar a importância das políticas públicas e da Lei nº 11.645/08 no que diz respeito a uma elucidação das relações étnico-raciais, reconhecimento de privilégios e intersecções, o que nesse tempo bastante nebuloso no âmbito da educação, é um dado que precisa ser lembrado, destacado, colado em postes pelas ruas, ocupar todos os espaços possíveis.

Kilomba (2008) escreve:

<sup>10</sup> Conceitualmente utilizado na Sociologia e Filosofia, um tabu seria uma prática moral, religiosa e social questionável, que varia muito de acordo com a geografia e tempo que estamos nos referindo. A questão do racismo enquanto tabu aparece nos trabalhos da própria Lia Veiner (2014), mas também de intelectuais que se debruçam nos estudos da construção da sociedade brasileira, como Alberto Guerreiro Ramos (1995) e Aparecida Bento (2002).

Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político [...] e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade da minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou (KILOMBA, 2008, p. 28).

É esse o posicionamento que visto ao me debruçar sobre as críticas literárias para a produção de Conceição Evaristo. A fidelidade a uma mulher do Sul Global, o reconhecimento de sua história e de seus antepassados, reconhecer suas ofensivas e perceber a história e reivindicação política por trás da *escrevivência*. Interpreto Evaristo como uma mulher revolucionária, e faz parte do grupo de intelectuais do Sul Global que estão munidos para desmantelar as narrativas da Casa Grande – nosso prédio comercial decadente.

No Exame Nacional do Ensino Médio de 2018, a autora foi homenageada com trechos de suas obras impressas nas capas das provas. No mesmo ano, fez parte das leituras obrigatórias para realizar a prova de vestibular da Universidade Federal de Santa Catarina. “O momento presente pede outras narrativas”, disse a autora na ocasião de uma entrevista ao G1 (2018), quando confessou sua surpresa ao receber a notícia. Evaristo é, reconhecidamente a nível nacional e internacional, um dos maiores nomes da literatura brasileira contemporânea. Pode-se citar eventos como seu primeiro romance, Ponciá Vicêncio (2003) ser foco de pesquisa acadêmica pela primeira vez, no Brasil quatro anos após a publicação, em 2007, sendo traduzida para o inglês e publicada nos Estados Unidos no mesmo ano. Em 2012, foi convidada pela Brown University para dar uma palestra intitulada *Conversations in Africana Writing: The Literary Voice in Black Brazilian Politics*<sup>11</sup>. Em 2017, Evaristo foi tema da Ocupação Itaú Cultural de São Paulo, recebeu o prêmio Governo de Minas Gerais de Literatura pelo conjunto da obra de suas publicações, sendo a única autora negra vencedora da categoria desde que este foi criado, em 2007. Em 2015, foi vencedora do prêmio Jabuti, e quatro anos depois, em 2019, foi a autora homenageada pelo evento, e no mesmo ano também foi homenageada na Bienal do Livro de Contagem. Atualmente leciona na UFMG como professora convidada.

A favela do livro é viva, pululante, parece um personagem por si, como um grande organismo em que abriga pequenas histórias, que juntas vão formá-la. Seu desmonte, frequente na narrativa, é morte anunciada, e a melancolia de sabermos que estamos lendo algo que foi forçado a acabar é presente. Evaristo inicia o livro com uma introdução – a edição que tenho é a de 2020 da editora Pallas, o livro original é de 1986 – e nela coloca sua sede pela escrita desde nova, no ginásio, quando um conto seu feito em sala de aula foi parar nos jornais pela temática e sensibilidade. *Becos* é um suporte de memória, “e, como a memória esquece, surge a necessidade da invenção” (EVARISTO, 2017, p. 12).

<sup>11</sup> Acessado em maio de 2021, disponível em <https://vimeo.com/54322727>

O que me chamou a atenção também na construção física do romance foram as divisões. Veja, estamos acostumados com uma métrica bastante específica, cheia de pontuação e sinais de *leitura* (travessões, separação do livro por capítulos, narração que acompanha um padrão do início ao fim), *Becos* não respeita as convenções do livro ocidental comum, ele é oralizado, é um corpo de causos que se aprumam a partir da figura do *griot* Bondade, que não tem casa e gosta muito dessa liberdade, de ir de barraco em barraco contando histórias e colelando outras. Figura central nas culturas orais no continente africano, os *griot* são as ditas bibliotecas humanas, responsáveis por ir de grupo em grupo disseminar conhecimento.

*Becos da Memória* é um livro fluido, e digo isso tanto pelo ritmo de escrita, pela *con(fusão)* entre autora e personagens, pela constante emoção que me provoca o transbordar dos olhos, quanto pela água presente no livro, como demarcação para eventos e passagens de tempo, ou a chuva que impedia o avanço do desmonte da favela. A água está nas sensações das personagens, em seus momentos de sociabilidade e ajuda o leitor a “medir a febre” dos acontecimentos que virão. Inclusive as torneiras públicas, que reúnem sociabilidade, trabalho e uma crítica ao saneamento básico irregular na favela:

Em frente da casa em que ela morava com Vó Rita, ficava uma torneira pública. A “torneira de cima”, pois no outro extremo da favela havia a “torneira de baixo”. Tinha ainda o “torneirão” e outras torneiras em pontos diversos. A “torneira de cima”, em relação à “torneira de baixo”, era melhor. Fornecia mais água e podíamos buscar ou lavar roupa quase o dia todo. Era possível fazer ali o serviço mais rápido (EVARISTO, 2017, p. 16).

Se a torneira tem o som da conversa, do trabalho, da fofoca, o rio fala sozinho. Tem voz de mudança, indica fortes reviravoltas na história: chegada de novos personagens, brigas, mortes, “será que o rio tinha bebido as duas?” (EVARISTO, 2017, p. 28); “Cheguei sô, salvo e sozinho, da outra banda do rio. Gostaria de ter morrido, mas estou aqui” (EVARISTO, 2017, p. 48); “Havia uns dois anos e pouco que o rio tinha bebido o melhor de seu eu” (EVARISTO, 2017, p. 51).

Há também a água do corpo: sangue, suor e lágrimas. Uma das passagens do livro que me deu o estalo sobre a importância das águas na narrativa de Evaristo, foi a ansiedade feliz de Tuína ao ser pedida em casamento por Totó (EVARISTO, 2017, p. 52). Ela estava trabalhando na cozinha, toda suada, e enxuga as mãos no avental: duas águas diferentes, de duas fontes diferentes, mas que fazem parte do mesmo momento. O rio nesse momento tem um papel sussurrante: “A vida continuava como um rio em remanso” (EVARISTO, 2017, p. 53). Quando a personagem “secou”, desistiu, há alusão ao pó: “procurou a esperança bem lá no fundo do coração e só escutou a batida seca e dura do órgão” (EVARISTO, 2017, p. 75).

Mais adiante, temos resistência e vingança banhadas a suor e sangue, terminando nas águas caudalosas do Rio das Mortes, onde as

personagens “buscaram forças lá no fundo de suas fraquezas” (EVARISTO, 2017, p. 57) para confrontar os brancos que queriam tomar as terras de Pedro da Zica, e que acabara sendo assassinado por Zé Meleca a mando do Coronel, e ainda conseguira gritar “Miserável! Capacho de branco! Porco!” (EVARISTO, 2017, p. 56) antes de perder mais sangue. Lágrimas pelo luto, sangue pela resistência, o Rio que abraçava a morte de Pedro Zica quando seu corpo foi jogado pelos capangas do Coronel.

Bondade vai narrando as histórias com emoção, e desconfio que Evaristo, ao pontuá-las no texto, está também falando de si. A resiliência apontada no texto não glorifica a desigualdade e nem tem notas de meritocracia:

O próprio inimigo o fizera mais esperto. O próprio inimigo o ensinara a ler. E ele aprendera mais do que lhe fora ensinado. Sabia ler o que estava e o que não estava escrito. Sabia ler cada palmo da terra, cada pé de cana, cada semente de milho. Sabia, mais ainda, ler cada rosto de um irmão seu. Sabia, também, que estava muito perto de a mesa virar...” (EVARISTO, 2017, p. 62)

Quando o *griot* bondade narra essa parte para Maria-Nova, há um nó na garganta dos dois. Viviam intensamente o que estava sendo ali colocado, um dos Zica indo vingar a morte de Pedro e a injustiça que o Coronel e seus mandados fizeram. Uma injustiça baseada na cor da pele. Evaristo aponta em fervorosos trechos a indignação pela história se repetindo, década após década, numa falsa democracia racial brasileira, “um pouco diferente, mas, no fundo, a mísera era a mesma” (EVARISTO, 2017, p. 63). “O seu povo, os oprimidos, os miseráveis; em todas as histórias, quase nunca os vencedores, e sim, quase sempre os vencidos. A ferida do lado de cá sempre ardia, doía e *sangrava* muito” (EVARISTO, 2017, p. 63, grifo meu). A resistência em *Becos da Memória* se faz com suor e sangue, mas também se faz com educação, organização sindical, greve, roubo, mulheres que assumem a alcunha de putas, ou que negligenciam a maternidade, dependendo da personagem e do tempo, há rebeldes pra todos os gostos. “E daí? o que os vivos podem fazer? Chorar, viver, cantar, viver, padecer, viver, blasfemar, viver, rezar, viver, viver, viver...” (EVARISTO, 2017, p. 76).

Também tem ritmo fluido os prazeres e ritmos das mulheres que não querem casamento e maternidade em *Becos*. Dora tivera muitos amores, intensos e rápidos. Morava numa bifurcação de três ruas, o fluxo ali era intenso, todos a conheciam, “Era feliz sempre que podia. E ela sempre podia ser feliz” (EVARISTO, 2017, p. 93). Dora uma vez engravidara, e o homem perguntou se ela gostaria de se casar. Dora não quis, e quando o bebê nasceu, o entregou para o pai, não queria responsabilidades daquele tipo, e isso é narrado com muita tranquilidade. Quando Dora conta essa história para Negro Alírio, companheiro naquela hora, ele reflete “Filho quase sempre vem sem querer. E a mulher sempre carrega tudo. Carrega barriga e as dificuldades” (EVARISTO, 2017, p. 94). É tão poderoso esse fragmento de Dora e

Negro Alírio, a liberdade dela respeitada inclusive nos pensamentos dele, revolucionário para a heteronormatividade que estamos habituados. Outra passagem que demonstra o poder revolucionário do casal está um pouco mais adiante, dessa vez nos pensamentos de Dora, quando, ouvindo a história de vida de Negro Alírio, e ouvindo seu nome “Gostou de ouvir a palavra negro pronunciada por um negro, pois o termo negro, ela só ouvia na voz de branco, e só pra xingar: negro safado, negro filho da puta, negro baderneiro e tantos defeitos mais!” (EVARISTO, 2017, p. 95). *Becos* está recheado de passagens assim, de resiliência dentro do sistema-mundo colonial.

As histórias vão se sobrepondo, como os barracos na favela, um por cima do outro, cheios de história e porquês. Há passagens de festa, confraternização e amor, assim como de dor, morte e tristeza. As personagens têm bagagem, mesmo que não apresentadas ao leitor de forma longa, não é preciso. A dualidade também acontece na personagem da própria favela: há a construção de mais barracos, nascimentos de mais crianças, ao mesmo tempo em que o desmonte é continuado. Mas tanto a favela quanto seus moradores não deitam, “Ameaçados, ou melhor, confrontados” (EVARISTO, 2017, p. 137) e resistentes. O final do livro é o final da favela, rumos novos para as personagens que conhecemos, algumas mortes, algumas vidas, o mesmo embalo. Somos Maria-Nova ouvindo as histórias assim que abrimos o romance, somos embalados pela respiração da avó e o ritmo das palavras de Bondade. Da mesma forma que começamos o livro com a respiração da avó, terminamos com o ritmo das batidas de seu coração, “Do coração enorme, grande de Vó Rita, nascia a humanidade inteira” (EVARISTO, 2017, p. 184).

“Escrever é uma maneira de sangrar” ela diz em Olhos d’Água (2014, p. 68), e na minha leitura isso se reflete de maneira ampla ao narrar episódios baseados em suas experiências, em sua *escrevivência*. Literatura pontual em denunciar as estruturas carcomidas, porém insistentes, da colonialidade no Brasil que provocou a retirada do nome da autora da Fundação Palmares no ano de 2020, juntamente ao de vinte e seis outras personalidades negras emblemáticas para o país, como Elza Soares, Benedita da Silva e Gilberto Gil. Evidente, o ato simbólico do governo em exercício é desrespeitoso e impulsionado pela necessidade de desvalorizar a crítica, mas na minha percepção ilustra bastante a visão de mundo limitada do reacionário: não sei lidar, eu apago. É um modo de ser característico da colonialidade, que de acordo com a proporção do poder que o grupo exerce, pode se aproximar tanto da birra como do genocídio.

Tal reflexo colonialista também exerce papel profuso na academia: os aportes teóricos utilizados nas ciências das mais diversas sortes são, em sua maioria, de origem europeia<sup>12</sup>. Não somente o aporte, mas a estrutura dos cursos está totalmente baseada em uma visão

<sup>12</sup> A temática é cuidadosamente explorada no livro “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas” (2005), organizado por Edgardo Lander e disponível na biblioteca virtual do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.

eurocentrada, e pego como exemplo minha graduação em História, onde as disciplinas de História Moderna I e II, e História Contemporânea I e II, por exemplo, falavam apenas da história do ocidente. Tínhamos História da África I e II e História Indígena, mas o movimento não raro se dava em uma busca dessas últimas se localizarem e contextualizarem a partir de recortes europeus. Tive também quatro disciplinas de Teoria da História, onde muito dificilmente nos eram apresentados intelectuais fora do eixo Europa x Estados Unidos da América, e este tipo de posicionamento acaba por gerar consequências, que Sueli Carneiro aponta como parte do *epistemicídio*: as práticas silenciadoras de saberes do Sul Global nos âmbitos mais tradicionais das ciências.

“Vocês não me ensinam”, foi a repetição incansável de um dos participantes do Big Brother Brasil de 2021. Um homem branco, heterossexual, cisgênero, jovem e rico, que praticava suas microviolências livremente, a ignorância epistêmica como ferramenta de manutenção do sistema colonialista aplicada, e exigindo que suas vítimas atuassem também como professores. “Os opressores mantêm sua posição e se esquivam das responsabilidades por seus atos” (LORDE, 1980, p. 142). Este trabalho operou em mim no cerne da licenciatura, evidenciando que é uma desconstrução que nós, professores, devemos insistir em todos os níveis de escolaridade, para que essa fala de Lorde não seja mais necessária e um reflexo atual.

## **Referências**

BENTO, Maria Aparecida Silva. Pactos narcísicos do racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. USP, São Paulo, 2002.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58)

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco antirracista. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE, Manizales, 2010.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Revista Estudos Avançados, 2003.

DU BOIS, William Edward Burghardt. The souls of white folk. From W. E.B. Du Bois: Writings (Library of America, 1987), pages

923-38. Originally published in The Independent, August 10, 1910, and revised for the collection Darkwater: Voices from Within the Veil, 1920.

EMICIDA; MAJUR; VITTAR, Pabllo. AmarElo. Laboratório Fantasma, São Paulo, 2019.

EVARISTO, Conceição. Becos da Memória. Pallas: Fundação da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2017.

EVARISTO, Conceição. Olhos d'água. Pallas: Fundação da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2016.

EVARISTO, Conceição. Ponciá Vicêncio. Pallas: Fundação da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2020.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Graal, São Paulo, 2013.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 80 | 2008, publicado a 01 outubro 2012, consultado a 25 maio 2021. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/697>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>

HALBERSTAM, Jack. The queer art of failure. Duke University Press, 2011.

KILOMBA, Grada. Memórias da Plantação, episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó, Rio de Janeiro, 2008.

LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

LEMINSKI, Paulo. Catatau: um romance-ideia. 3ª edição, crítica e anotada. Curitiba: Travessa dos editores, 2004.

LORDE, Audre. Sister outsider: essays and speeches. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1979.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. N-1 edições, São Paulo, 2018.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. N-1 edições, São Paulo, 2018.

MBEMBE, Achille. Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto. Duke University, Transmodernity, Fall 2011.

MEMMI, Albert. Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador. Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 2007.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. (2014). Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. Civitas – Revista De Ciências Sociais, 14(1), 66-80. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16181>

PINHEIRO-MARIZ, Josilene; EULÁLIO, Marcela de Melo Cordeiro. Oralitura em aula de língua portuguesa como espaço para diálogos interculturais. Revista Mulemba/ Revista do Setor de Letras Africanas de Língua Portuguesa – Departamento de Letras Vernáculas. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Volume 14, número 2, jul-dez 2016, p. 76-90. ISSN 2176-381X. Acessado em junho de 2021, disponível em <<http://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/>>

RAMOS, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

SCHUCMAN, Lia Veiner. Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

VERGÈS, Françoise. Um feminismo decolonial. Ubu Editora, São Paulo, 2019.

WATENA FERREIRA N'TCHALÁ; Ramón Sigifrido Cortés Paredes. Da África e dos povos africanos para o Brasil: contribuições de um conhecimento Tecnológico. In: ANAIS DO COPENE SUL, 2015. Anais eletrônicos... Campinas, Galoá, 2015. Disponível em: <<https://proceedings.science/copene-sul/trabalhos/da-africa-e-dos-povos-africanos-para-o-brasil-contribuicoes-de-um-conhecimento-tecnologico?lang=pt-br>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

# A DIGNIDADE HUMANA EM TEMPOS DE PANDEMIA

*Aline Stuewer<sup>1</sup>*

*Quézia Cristina Abelo Gonçalves<sup>2</sup>*

*Joel Cezar Bonin<sup>3</sup>*

## Resumo

Este artigo aqui apresentado tem como proposta a discussão acerca dos problemas enfrentados por vários cidadãos brasileiros em virtude da pandemia da Covid-19. Pode-se afirmar com uma grande margem de assertividade que a pandemia da Covid-19 intensificou os dilemas sociais e religiosos em todo o mundo, contribuindo para maximizar a violação dos direitos e a negação da primazia da dignidade humana e isso pode ser afirmado de modo mais enfático em nossa realidade nacional. Sabe-se que a violação de direitos humanos é uma prática recorrente na História, sendo que uma série de atrocidades cometidas contra a vida pode ser encontrada em páginas de muitos livros. Por isso, em virtude desta máxima, foram intensificados acordos internacionais para promulgação de documentos legais como forma de garantia de direitos. Internamente, os países também criaram marcos regulatórios com os mesmos propósitos, como é o caso da Carta Magna brasileira. Com base nisso, este estudo tem por objetivo realizar uma discussão crítica relacionada à prática histórica da negação de direitos, principalmente, em função da constante insensibilidade diante do sofrimento alheio, fundamentalmente praticada pelo Estado e, de modo mais recente, pelo atual governante de nosso país. A pandemia

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Sociedade – PPGDS da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe – UNIARP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4799-9977>. e-mail: stuewer@gmail.com

<sup>2</sup> Bacharela em Direito, Advogada atuante em Calmon-SC e Matos Costa-SC. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3584-6586>. e-mail: quezia.abelo@gmail.com

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia, professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Sociedade – PPGDS e no Programa de Pós-Graduação em Educação Básica – PPGEB da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe – UNIARP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0437-7609>. e-mail: joel@uniarp.edu.br

tornou evidente o descaso com a vida e a negligência com a morte. Desse modo, este texto está dividido da seguinte maneira: (i) a observância do Estado diante da proliferação do vírus, (ii) a relação entre os direitos humanos fundamentais e o ordenamento jurídico brasileiro na garantia aos direitos à vida e à saúde e (iii) o direito a uma morte digna. As discussões revelam que embora, os aspectos de liberdade, igualdade, fraternidade, justiça social, entre outros termos sejam preconizados e permanecem incólumes nos documentos, a sua factualidade na sociedade brasileira ainda está longe de ser exequível, sobretudo, nas classes sociais mais marginalizadas.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos. Dignidade Humana. COVID-19.

## **HUMAN DIGNITY IN TIMES OF PANDEMICS**

### **Abstract**

This article presented has as its background the discussion about the problems faced by several Brazilian citizens due to the Covid-19 pandemic. It can be said with a large margin of assertiveness that the Covid-19 pandemic intensified social and religious dilemmas around the world, contributing to maximize the violation of rights and the denial of the primacy of human dignity, and this can be affirmed in a way that most emphatic in our national reality. It is known, beforehand, that the violation of human rights is a recurrent practice in history, and a series of atrocities committed against life can be found in countless pages and narratives in many books. Therefore, as a result of this maxim, international agreements for the promulgation of legal documents as a way of guaranteeing rights were intensified. Internally, the countries also created regulatory frameworks for the same purposes, as is the case with the Brazilian Magna Carta. Based on this, this study aims to carry out a critical discussion related to the historical practice of denial of rights, mainly due to the constant insensitivity towards the suffering of others, fundamentally practiced by the State and, more recently, by the current ruler of our parents. The pandemic made evident the neglect of life and the neglect of death. Thus, this text is divided as follows: (i) State compliance with the proliferation of the virus, (ii) the relationship between fundamental human rights and the Brazilian legal system in guaranteeing the rights to life and health, and (iii) the right to a dignified death. The discussions reveal that although the aspects of freedom, equality, fraternity, social justice, among other terms are advocated and remain untouched in the documents, their factuality in Brazilian society is still far from being feasible, especially in the most marginalized social classes.

**Keywords:** Human Rights. Human dignity. COVID-19.

## **Introdução**

O presente trabalho tem como intuito fulcral discutir sobre os dilemas sociais e religiosos que a pandemia da Covid-19 trouxe para a realidade brasileira de 2020 até o mês de junho de 2021. As dificuldades enfrentadas pelos brasileiros foram inúmeras. Contudo, diante do quadro atual, é crucial destacar alguns elementos-chave para a discussão deste artigo. Um dos pontos que se deseja salientar versa sobre a negligência do governo federal diante da proliferação do vírus. Isso pode ser confirmado com base no boletim n. 10 “Direitos na Pandemia”, de 20 de janeiro de 2021, do Centro de Pesquisas e Estudos de Direito Sanitário da Faculdade de Saúde Pública da USP, que afirma que a ordem jurídica e o sistema judiciário não foram capazes de evitar as graves violações que ocorreram e estão ocorrendo neste período (CEPEDISA, 2021). Outrossim, essa ideia reforça o que Wolfgang Lienemann afirma categoricamente: “[...] os direitos humanos, por definição, tencionam ser universais. No entanto, sua característica mais universal é sua violação universal” (LIENEMANN, 1982, p. 80).

Dessa maneira, essa atitude de ausência do Estado, se apresenta, em nosso contexto nacional, como deliberada e intencional. Para tanto, fez-se uso, no primeiro tópico deste texto, do pensamento do sociólogo polonês Zigmunt Bauman para compreender a temática das *Umwertes Leben* (vidas sem valor) e como esse tema permanece vivo nas relações coletivas diante das representações do sofrimento alheio. Num segundo momento, se abordou sobre a relação entre os direitos humanos fundamentais e o ordenamento jurídico brasileiro e as formas de compreensão da necessária correlação entre documentos legais e sua efetividade na contemporaneidade, ou seja, em que medida os documentos legais (fundamentalmente a Constituição Federal de 1988) são capazes de garantir com eficácia, os direitos à vida e à saúde.

Por fim, para além das problemáticas religiosas, o último tópico tratou de salientar o direito a uma morte digna, que foi subtraído desde o início da pandemia. Isso ficou evidente em virtude do alto nível de contágio do vírus Sars-Cov-2 (transmissor da Covid-19), haja vista que muitas pessoas não puderam celebrar dignamente “o último adeus” aos seus familiares que, desafortunadamente, faleceram em função das consequências deste vírus tão letal. Assim sendo, nossa intenção de escrita visa debater e contribuir para uma discussão crítica acerca da prática histórica da negação de direitos não somente em períodos de crise mundial ou nacional, mas principalmente, em função da insensibilidade diante do sofrimento alheio. Fato que se mostrou incontestável por parte do governo federal que, em inúmeras vezes e situações, se revelou indiferente diante das mortes ocorridas em função do vírus.

Neste diapasão, pode-se se dizer que a indiferença diante da dor alheia, foi uma prática realizada com grande afinco na Segunda Guerra Mundial, mas que ainda está ocorrendo em pleno século XXI, apesar dos inúmeros documentos legais que tentam proteger as pessoas do arbítrio de seus governantes.

A escrita do texto seguiu uma abordagem qualitativa (SEVERINO, 2016), sendo usada a pesquisa bibliográfica e documental. A pesquisa bibliográfica (GIL, 2010) foi realizada através de consultas e análises nas fontes secundárias – artigos e livros. A pesquisa documental (FLICK, 2008) consistiu na análise dos direitos fundamentais dos cidadãos brasileiros referendados na constituição federal. Diante disso, a escrita do texto iniciar-se-á com a conceituação de Bauman sobre o que significa a expressão “*Umwertes Leben*”; em seguida abordar-se-á o problema do ordenamento jurídico de nosso país e, ao final, discutir-se-á sobre o direito a uma morte digna em tempos de pandemia.

### **Bauman, a Dignidade Humana e as “Umwertes Leben”**

Em nossos dias, falar sobre a dignidade humana parece ser um assunto obsoleto, sem sentido ou vazio de conteúdo, haja vista, a ideia comumente aceita de que após a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, as pessoas haviam reencontrado a esperança no reconhecimento de que todos e qualquer um seriam portadores de direitos e, subsequentemente, de dignidade. Todavia, os fatos históricos ocorridos antes da Declaração não foram suficientes para justificar esta verdade. E, infelizmente, tantos outros fatos pós-Declaração ainda negam a primazia da dignidade humana em várias partes do mundo.

Outrossim, apesar de todo o absurdo praticado na Segunda Guerra Mundial, levando em consideração as atrocidades, o elevado extermínio de pessoas e os incontáveis métodos desumanos de tratamento e de todos os documentos legais produzidos após a Guerra, não foi possível reduzir, por completo, a violência contra a dignidade da pessoa humana. Tal afirmação se confirma, em nosso tempo, pois após o fim da Guerra, genocídios, homicídios, feminicídios e tantas outras formas de destruição da vida e da identidade humana continuaram e continuam sendo perpetrados no mundo. As ações de negação da identidade dos outros se proliferam e deixam uma mancha irremovível de sangue nas páginas dos livros. Seja pela macrocontação da História ou pelas micronarrativas, pode-se ver com grande clareza que as noções de liberdade, igualdade e fraternidade preconizadas já na Revolução Francesa e reassumidas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, permanecem incólumes nos documentos, mas não na factualidade de nosso cotidiano.

Isso pode ser comprovado em nosso atual momento histórico marcado profundamente pela pandemia da Covid-19. Em todo mundo, foram mais de 4 milhões e 500 mil mortes, sendo que o Brasil ultrapassou a marca de 606 mil mortes<sup>4</sup>. Esse percentual elevado de mortes pode ser consequência da inoperância do Estado, da ineficácia do governo ou da própria indisposição de certos governantes para a resolução

<sup>4</sup> Disponível em: <https://ourworldindata.org/coronavirus-data> (Acesso em 27 de Outubro de 2021).

do problema. Contudo, das três ideias apresentadas nos parece que a ausência de políticas públicas eficientes para o enfrentamento de problemas desta magnitude parece ser a principal máxima que dá o tom para o modo de administração dos problemas públicos brasileiros.

Nesse sentido, vê-se certa similitude entre o modo de operacionalização dos estados que negam a dignidade humana e o modo de gerenciamento do Estado brasileiro. Para que isso fique mais claro, é preciso compreender o modo discursivo de expressão das ideias daqueles que negaram a pandemia e daqueles que compreenderam a real dimensão do problema desde o início. Da infrutífera frase de que “era só uma gripezinha” afirmada pelo atual presidente da República até a negação da compra imediata de vacinas, nota-se uma forma reiterada de negar o que está acontecendo e de ignorar o devido enfrentamento da situação. A ideia não é a mera cegueira diante dos fatos, mas a intencional negação do que está ocorrendo no mundo. Neste mesmo diapasão, nota-se igualmente que o discurso utilizado para tal intento conquista a adesão de muitos que, impensavelmente, coadunam com tais inverdades.

Não é apenas uma negação para com a ciência e suas conclusões, mas com o discurso usado para defender a ciência. Nesse *mix*, entram discursos de ódio, repulsa à ciência, ovação religiosa, repúdio às diferenças e a hipervalorização daquele que, provisoriamente, ocupa o cargo presidencial. Desta feita, nota-se ainda, que as contendas quando devidamente questionadas, não são adequadamente compreendidas por aqueles que assumem uma visão negacionista da situação e muitos outros nem mesmo sabem os motivos que os levam a defender as causas pelas quais aderiram.

Assim, o sentimento de reavivamento de comportamentos e atitudes extremistas sobrevoam a nossa vida cotidiana. Não se trata apenas de transpor o modelo da Segunda Guerra Mundial para o nosso momento presente, mas de comparar os pensamentos e atitudes de outrora com os de hoje. Dessa forma, se eles não são iguais, são, ao menos, similares.

Diante disso, faz-se necessário compreender um argumento crucial trazido pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman como chave de leitura e de interpretação deste atual contexto vivido, essencialmente, em nosso país. Segundo Bauman, em vários momentos históricos, certos grupos sociais determinam que outros grupos poderiam ser rotulados como *Umwertes Leben*, o que significa em língua portuguesa algo como “vidas sem valor”. Esse conceito foi apresentado no livro *A ética é possível em um mundo de consumidores?* (2011), especificamente no capítulo 2 *Assassinatos categóricos ou o legado do século XX e como relembrá-lo*. Neste capítulo, o autor discorre sobre o eco que a Segunda Guerra Mundial ainda reverbera em nossos dias. Assim, de chofre, o autor nos apresenta uma ideia instigante:

A ideia de “ordem civilizada” era uma perspectiva da condição humana na qual tudo que não se permitisse fazer parte desta ordem fosse proibido e eliminado. Uma vez completado

o trabalho do processo civilizador, não restaria mais nenhum canto escuro, nenhum buraco negro de ignorância, nenhuma zona cinzenta de ambivalência, nenhum antro torpe de incerteza viciosa [...] (BAUMAN, 2011, p. 85).

Nesse pequeno trecho do texto de Bauman, encontramos uma questão fundamental: todo processo civilizatório tem um caráter de normalização e de normatização. Tenta-se, por meio da indução do pensamento civilizatório, a invenção de uma padronização seletiva que assegura a sobrevivência daqueles que já estão dentro do padrão e que força uma regularização daqueles que estão fora. Nesse processo, criam-se critérios de exclusão que expulsam os *outsiders*, os “anormais”, os delinquentes, os pobres e transformam todas essas pessoas em “vidas sem valor”.

Nesse caso, por meio de uma comedida inferência, pode-se pensar os problemas contemporâneos de saúde e de enfrentamento da pandemia pelo mesmo paradigma. É certo que a Covid-19 atingiu pessoas das mais variadas camadas sociais, mas o percentual é maximizado quando falamos em camadas menos favorecidas socialmente. Muitas pessoas de baixa renda não puderam desempenhar suas profissões em regime de *home office* e tiveram que ir para as fábricas e indústrias trabalhar, sendo mais suscetíveis ao contato com o vírus. A proliferação se expandiu e a doença se espalhou com maior velocidade nesses meios. Em virtude do trabalho e da produção capitalista, essas pessoas se tornaram objeto de oblação em nome do avanço de nossa precária civilização. Mas quem é ou pode ser considerado “civilizado” nesta nova realidade planetária?

Nesse caso, ao se falar na pandemia da Covid-19 e tendo em vista o fato de que o Brasil está em segundo lugar no ranking mundial de mortes<sup>5</sup>, uma palavra que tem sido usado corriqueiramente é “genocídio”. Todavia, antes de qualquer afirmação peremptória, é preciso recorrer ao que Bauman comprehende por esta palavra para, em seguida, traçarmos um paralelo.

[...] Num genocídio, o poder sobre a vida se entrelaça com o de definir (ou, mais precisamente, com o de isentar). Sempre antes do extermínio de um grupo por atacado, entram em cena sua classificação em categorias e a definição da atribuição de certa categoria a um crime capital. Em muitas guerras ortodoxas, o número de vítimas excedeu em muitas vezes o número de vítimas de muitos genocídios. No entanto, o que torna o genocídio diferente, até dos conflitos mais violentos e sangrentos, não é o número de atingidos, mas sua natureza monologuista. No genocídio, os possíveis alvos de violência são unilateralmente definidos e não têm direito de resposta (BAUMAN, 2011, p. 87-88).

5 Disponível em: <https://saude.ig.com.br/coronavirus/2021-10-08/alem-do-brasil-apenas-eua-superaram-as-600-mil-mortes-por-covid-19--veja-ranking.html> (Acesso em 27 de Outubro de 2021)

Em nosso entendimento, há dois pontos importantes salientados por Bauman em seu texto. Primeiro: a ideia de isenção. O que vemos, em breves palavras em nossa realidade, é a falta de ação ou completa isenção, por parte do governo federal, diante do problema, ou seja, “se não me atinge é sinal de que o problema não existe”. Desta afirmação, pode ser entendida a constatação de que o poder sobre a vida e a morte é um ato de definição ou de isenção de quem controla a vida alheia. Segundo: a natureza monolinguista. Não há diálogo, não há consulta popular, não há clareza no discurso. Irrompe-se uma diversidade de subterfúgios monolinguistas que tentam simular “virtudes” e dissimular “vícios”, que tentam escamotear os fatos e, ideologicamente, criar contradições. Assim, o genocídio nunca começa com a morte de pessoas, mas com a força manipuladora dos discursos.

Assim sendo, invariavelmente, parece-nos impossível não associar uma coisa à outra. Bauman é muito assertivo quando afirma que a isenção é uma das mais sutis ações genocidas que um governante pode assumir, principalmente quando permanece irredutível em sua forma de pensar e agir. Não ouvir a ciência, não ouvir os especialistas, negar a realidade, permanecer unilateralmente convicto de suas verdades nos faz lembrar ações verticalmente definidas que repudiam a democracia e o Estado Democrático de Direito. Assim, antes de passarmos para a próxima seção deste texto, vale ressaltar a admoestaçāo de Bauman:

Cinquenta ou sessenta anos atrás, esperava-se que o horrendo saber da existência do Holocausto sacudiria a humanidade para fora de sua sonolência ética e tornaria impossíveis novos genocídios. Mas isso não aconteceu. O legado daquele fenômeno histórico revelou-se uma tentação para que se experimentassem outras “soluções finais”, na mesma proporção em que inspirou repulsa por essas soluções. Mais de meio século depois, o problema de tornar a sociedade imune a tentações genocidas permanece em aberto (BAUMAN, 2011, p. 95).

### **Direitos Humanos: caracterização, problemática e o paralelo entre a positivação dos Direitos Humanos e sua concretude**

Diante do exposto anteriormente, resta-nos uma questão: mas, o que são os direitos humanos? De modo geral, os direitos humanos são direitos naturais, que advém com o nascimento da pessoa. São direitos garantidos a todos os indivíduos, independentemente de sua classe social, etnia, gênero, nacionalidade ou qualquer outra característica que a diferencie de outro indivíduo. Em outras palavras, os direitos humanos são garantidos a todos os indivíduos, sem que haja quaisquer distinções. Deste modo, quando os direitos humanos são previstos em um ordenamento jurídico, como, por exemplo, tratados, convenções e constituições, os mesmos passam a ser chamados de direitos fundamentais.

Assim, em nossa Carta Magna (Constituição Federal de 1988), temos a instituição de todos os direitos fundamentais dos cidadãos brasileiros. Nos tempos em que vivemos, ao lê-la, parece que nos remetemos a uma ideia futura, ou a um ideal que ainda não atingimos, ou seja, parece que estamos diante de uma ideia de utopia intangível. Assim sendo, a ideia de direitos humanos nos faz questionar se ainda vivemos os resquícios de uma guerra perdida ou se ainda estamos lutando por uma conquista de todos, visto que o discurso que entoa os direitos humanos, muitas das vezes, é utilizado para manipular as massas ou como forma de se obter o poder e o controle social. De qualquer forma, os direitos humanos estão positivados em nosso ordenamento jurídico e devem ser cumpridos.

Assim, a Constituição Federal de 1988, no título II – Dos Direitos e Garantias Fundamentais – Capítulo I – Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos – em seu artigo 5º, positiva claramente os direitos humanos:

Art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...] (BRASIL, 1988).

Subentende-se, assim, que somos sujeitos de direitos humanos, portanto, nascemos com premissas básicas para um viver equilibrado e justo com os outros. Porém, o que se percebe é que, na grande maioria dos casos, nós, seres humanos, somos usados como objeto de direitos humanos. Tal definição não é por acaso, visto que no mundo atual, muitos discursos advindos de muitos setores sociais fazem referência aos direitos humanos, porém, não há concretude, não há prática nem efetividade e tão pouco o devido reconhecimento destes direitos. Acredita-se, assim, que a grande questão é: será que os direitos humanos são somente positivados em um ordenamento jurídico e sua eficácia diante das relações humanas é inexistente?

### **A positivação dos Direitos Humanos e a sua realização em tempos de pandemia**

Nesse momento histórico, marcado pela pandemia da Covid-19, o exercício dos direitos fundamentais foi prejudicado. É fato que com a pandemia, alguns direitos fundamentais foram suprimidos, como, por exemplo, o livre exercício dos cultos religiosos (art. 5º, VI, CF), o direito à livre locomoção (art. 5º, inciso XV, CF) ou o direito das pessoas se reunirem pacificamente (art. 5º, XVI, CF). Porém, essas supressões possuem suas justificativas pautadas na saúde de toda a coletividade, a fim de conter a proliferação da Covid-19.

Ocorre, todavia que, há direitos que devem, portanto, serem obrigatórios e devem ser exercidos a qualquer momento e, por ambas as

partes, seja pela Administração Pública, seja pelo povo. Neste sentido, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 196, aduz que:

Art. 196. A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visam a redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (BRASIL, 1988).

Nesse sentido, a saúde é direito de todos e obrigação do Estado, em todas as esferas federativas. Mas, o que vemos atualmente neste momento de pandemia? Vemos que estamos diante de um chefe presidencial omisso nos direitos fundamentais. Tal comportamento, desafortunadamente, perpetua-se também em outras camadas estatais. Assim, diante das recorrentes omissões e em face do número atual de mortos pela Covid-19 no Brasil, que ultrapassa a marca de 606 mil pessoas o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) ajuizou no Supremo Tribunal Federal, Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, cujo objetivo precípua foi o de fazer com que a Corte Suprema (STF) reconhecesse que o Presidente da República descumpriu o princípio constitucional de que a saúde é direito de todos e dever do Estado (CARNEIRO, 2020).

A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF 686<sup>6</sup>, foi instaurada com o objetivo de evitar o aumento do problema e reparar a danosa lesão aos preceitos fundamentais relativos ao Princípio Fundamental do Estado de Direito e ao Princípio Fundamental de que a saúde é direito de todos e dever do Estado.

O Supremo Tribunal Federal, diante da instauração da ADPF, requisitou informações prévias à Presidência da República, oportunidade em que a Advocacia-Geral da União apresentou defesa alegando, em suma, que a referida ação não possui o condão de realizar controle preventivo dos atos do Poder Público. O processo, outrossim, aguarda decisão até o presente momento.

A ADPF baseia-se no fato de que o Chefe do Estado, Presidente da República, em plena pandemia, descumpriu de forma pública as instruções e recomendações das autoridades sanitárias nacionais e internacionais, comparecendo diante da população, inúmeras vezes, sem o uso de máscara e descumprindo, outras tantas vezes, o isolamento social, justamente em dos momentos mais graves da contaminação pela Covid-19 (junho de 2020)<sup>7</sup>, provocando aglomerações e expandindo nesses momentos o índice do contágio e da contaminação do vírus. Este é somente um dos exemplos das atitudes de vários outros políticos que deveriam representar e zelar pela observância de nossa Constituição, porém, ao contrário, agiram com zombaria e escárnio para

6 Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=753093859&prcID=5921864> (Acesso em 08 de Julho de 2021).

7 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/07/19/mortes-dias-covid-19.htm> Acesso em 08 de Julho de 2021

com as orientações médicas-sanitárias e menosprezaram a dignidade da pessoa humana, buscando somente interesses individuais.

Neste sentido, é salutar destacar que o livro *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento*, de Marilena Chauí e Boaventura de Sousa Santos (2013) apresentam algumas reflexões acerca das ilusões sobre a dignidade da pessoa humana. Na obra, os autores comentam acerca da ilusão da contextualização, que diz respeito ao uso dos direitos humanos como arma política desde tempos antigos. Sabe-se, segundo eles, que os direitos humanos, de modo geral, provêm do iluminismo do século XVIII, da Revolução Francesa e da Revolução Americana e os principais defensores destas revoluções, cada qual à sua maneira, usava a premissa dos direitos humanos como arma política na linguagem emancipatória da dignidade da pessoa humana.

Contudo, apesar do reconhecimento da existência desses direitos, a linguagem destas revoluções não coadunava, de modo claro, com a verdadeira finalidade dos direitos humanos, ou seja, os direitos humanos, nesse contexto, eram usados para escamotear os reais interesses, pois foram utilizados como uma forma de manipulação e mobilização social. E isso ficou claro pois o poder foi outorgado apenas para uma pequena parcela da sociedade (os burgueses), como ocorreu na Revolução Francesa.

Assim, denota-se que não se sabe, ao certo, se os direitos humanos de fato são uma conquista em decorrência das revoluções ou se são pequenas concessões que o Estado dá aos seus cidadãos para mantê-los sob vigilância e controle constantes, isto é, não se sabe se os direitos humanos possuem a finalidade de proteger direitos naturais ou se eles são um instrumento de manipulação política. O que se comprehende até aqui é que os direitos fundamentais devem ser exercidos e respeitados, independentemente de existir pandemia ou não. Em muitos momentos, é possível conferir o poder que os direitos nos conferem não apenas como manipulação, mas como forma de reconhecimento da verdadeira dignidade humana que, por tantas vezes, o Estado nos nega. Assim, é importante saber usar os mecanismos legais e sociais para transformar a manipulação exterior em empoderamento interior.

Assim sendo, o próximo tópico tratará de discutir os dilemas que pessoas que perderam seus amigos e familiares para a Covid-19 enfrentaram durante esta pandemia e como encararam o problema da celebração dos atos fúnebres que também estão previstos em nossa Constituição Federal. Dessa forma, é fundamental lembrar que os direitos humanos preconizados nos documentos legais, nesse contexto específico da atualidade, podem ser postos em uma situação de contradição, como já mencionado neste texto. Todavia, a problemática fica mais densa quando o assunto é a “despedida digna” para os familiares daqueles que amargamente perderam suas vidas em função da Covid-19 e da inoperância do governo federal que se mostrou negligente com a vida e a saúde de seus cidadãos.

## **Pelo Direito de uma “Morte Digna”**

Na tentativa de diminuir o risco de contágio pela Covid-19, o Ministério da Saúde emitiu dois cadernos com recomendações para o manejo de corpos e questões gerais relacionadas a esses óbitos quando havia a suspeita ou confirmação de morte causada pelo vírus. A primeira versão foi publicada em 21 de março de 2020<sup>8</sup>. Já a segunda edição foi publicada em novembro<sup>9</sup> do mesmo ano.

Ali constava que os funerais e velórios de pessoas confirmadas ou suspeitas de morte por Covid-19 não eram recomendados, devido à permanência de pessoas em locais fechados. A transmissão do vírus, nesse caso, também poderia acontecer pelo contato com familiares e amigos da pessoa falecida (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020a). Além disso, o serviço funerário não poderia fazer o preparo e o cuidado tradicional *post mortem*. Em caso suspeito ou confirmado de morte por Covid-19, o corpo devia ser acomodado em um saco impermeável, e depois ser colocado em uma urna. Também o reconhecimento da pessoa falecida deve ser limitado apenas

[...] a um único familiar/responsável. Sugere-se que não haja contato direto entre o familiar/responsável e o corpo, mantendo uma distância de dois metros entre eles; [...] Sugere-se, ainda, que, a depender da estrutura existente, o reconhecimento do corpo possa ser por meio de fotografias, evitando contato ou exposição (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020a, p. 7).

Ainda que as medidas e recomendações de manejo dos corpos e velórios de pessoas vítimas da Covid-19, buscassem uma segurança sanitária, não se pode ignorar o fato de que familiares tiveram negado o direito à um ritual de despedida. Na reportagem do jornal Folha de S.Paulo, de 01 de Abril de 2020, Luís Rodrigues de Lima narra o seu sentimento, ao enterrar o seu irmão Antônio:

É muito triste tudo isso, muito triste não poder ter nenhum velório, mas é mais triste ver meu irmão ser enterrado assim, todo sujo, nem uma roupa deixaram a gente colocar. Esperava que o fim fosse diferente (JORNAL Folha de S.Paulo, 2020a).

Assim, como medida de segurança, o município de São Paulo estabeleceu regras rígidas para a realização de todos os velórios, não somente em caso de morte por Covid-19. Dito isso, foram permitidas despedidas de somente uma hora, com a presença máxima de 10 pessoas para todos os velórios ocorridos desde março de 2020 até o presente momento (Folha de S.Paulo, 2020b).

8 Disponível em: [https://www.saude.sc.gov.br/coronavirus/arquivos/manejo\\_corpos\\_coronavirus\\_versao1\\_25mar20\\_rev3.pdf](https://www.saude.sc.gov.br/coronavirus/arquivos/manejo_corpos_coronavirus_versao1_25mar20_rev3.pdf) Acesso em 15 de Maio de 2021.

9 Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus/publicacoes-tecnicas/recomendacoes/manejo-de-corpos-no-contexto-da-covid-19> Acesso em 15 de Maio de 2021.

Além disso, o direito de o cadáver ter assegurado um destino digno, em muitos casos, não foi contemplado. Em abril de 2020, por exemplo, após grande demanda de sepultamentos, o município de Manaus abriu covas conjuntas com a finalidade de empilhar os caixões e assim agilizar os enterros. A Administração Pública enfatizou que todas as urnas poderiam ser rastreadas e, assim, todos os familiares saberiam onde o seu ente querido foi sepultado. Entretanto, muitos familiares não se conformaram com este tipo de sepultamento. Janecy Lobato, ao falar do sepultamento do sogro, deixou clara a sua indignação:

Disseram que vão enterrar um em cima do outro e que nós devemos aceitar. Isso não é digno. Somos cidadãos que pagaram impostos, temos direitos de enterrar nossos entes dignamente. Isso é desumano (PORTAL G1, 2020a).

Além disso, por falta de lugar nos necrotérios, hospitais precisaram instalar *containers* frigoríficos para depositar os corpos (Portal G1, 2020b). Assegurar o respeito à destinação do corpo compreende interesses culturais, religiosos, morais e afetivos (LIMA; JUNIOR, 2020). É muito mais do que saber onde o corpo está, mas a garantia de ter dado à essa pessoa um enterro digno, com os rituais religiosos e afetivos presentes em nossa cultura ocidental. Os ritos culturais e religiosos de despedida desempenham um papel importante para as pessoas, principalmente no enfrentamento do luto. Assim, ao negar o direito à despedida de um membro da família que veio a falecer por conta da Covid-19 – ainda que seja para evitar a transmissão – violam-se os direitos humanos e a dignidade da pessoa humana.

Apesar de a Constituição não abordar diretamente o direito das pessoas vivas de sepultarem os seus mortos, a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO (2005), “[...] reforça o compromisso de respeitar a integridade pessoal e a necessidade de proteger pessoas e grupos vulneráveis [...]” (PESSINI *et al.*, 2015, p. 25-26). As pessoas atingidas pela dor da perda estão fragilizadas e necessitam ter preservado o seu direito de vivenciar o luto através da despedida dos seus entes queridos.

As representações sociais da morte, manifestadas nos ritos, restauram o tecido social por ela fragilizado [...]. Nestas frestas, os ritos se insinuam, como mediadores para este enfrentamento. Recompor a perda, gerenciar a desordem causada pela morte, integrá-la no cotidiano, ajudar a aceitar o fenômeno com sua estranheza, são funções das ritualísticas mortuárias (REZENDE; SANTOS; CALDEIRA; MAGALHÃES, 1995, p. 15).

Todas as pessoas têm o direito e o dever de sepultar os seus entes queridos. Nesse processo, a dignidade humana é um princípio que deve reger todas as adequações necessárias. A este princípio deve estar elencado “o princípio do respeito ao corpo morto; o princípio da liberdade religiosa; o princípio da liberdade de culto de acordo com a

tradição do falecido e o princípio da sepultura digna [...]” (BARCELLOS, 2017, p. 36).

O princípio da dignidade do corpo é justificável uma vez que a pessoa morta não perde a sua identidade e sua história não é extinta com a morte. Por isso, a pessoa, mesmo depois da morte, não pode ser tratada como coisa (BARCELLOS, 2017). A vida cessa com a morte, porém a história de cada pessoa continua viva através das memórias construídas nas relações familiares e sociais. Esta história precisa e deve ser respeitada.

A ideia de dignidade pressupõe o direito de toda família prestar sua última homenagem àqueles que partiram, mas deixaram a sua história e o seu legado. Entretanto, as restrições para o controle da transmissão do vírus, arrancou esse direito de muitas famílias. É compreensível que uma pandemia obrigue a população a se adaptar a uma série de restrições. Entretanto, não se pode simplesmente ignorar o fato de que a impossibilidade de expressar a dor e o amor, através do rito fúnebre, traz consequências para a elaboração do luto. Nesse sentido, percebeu-se pouco esforço por parte do governo federal de compensar esta perda através, por exemplo, de rituais alternativos de despedida.

Além de não poder proporcionar uma despedida digna para aquelas pessoas que partiram em decorrência da Covid-19, as famílias enlutadas têm sofrido com a falta de solidariedade de muitas pessoas e, em especial, do governo federal. Declarações dadas pelo presidente da República do tipo: “Chega de frescura, de mimimi”<sup>10</sup>, “Todos nós vamos morrer um dia”<sup>11</sup> e “Eu não sou coveiro”<sup>12</sup> ilustram a insensibilidade diante da dor de quem não perdeu um número, mas um familiar, um amigo ou um amor. Outrossim, Bauman e Donskis (2014) afirmam que o mal tem se revelado na insensibilidade e na indiferença diante da dor da outra pessoa:

O mal não está confinado às guerras ou às ideologias totalitárias. Hoje ele se revela com mais frequência quando deixamos de reagir ao sofrimento de outra pessoa, quando nos recusamos a compreender os outros, quando somos insensíveis e evitamos o olhar ético silencioso (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 16).

Ao escrever este artigo, o Brasil ultrapassa a marca de 606 mil mortes em virtude da Covid-19 (27/10/2021). São mais de 606 mil histórias que foram interrompidas. São milhares de famílias enlutadas que choram a dor da saudade, agravada pela impossibilidade de sepultar dignamente os seus mortos. Assim sendo, a dignidade humana também

<sup>10</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/03/05/chega-de-frescura-de-mimimi-frase-de-bolsonaro-repercute-na-imprensa-internacional.ghtml> (Acesso em 27 de Outubro de 2021).

<sup>11</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/11/10/bolsonaro-diz-que-brasil-tem-de-deixar-de-ser-pais-de-maricas-e-enfrentar-pandemia-de-peito-aberto.ghtml> (Acesso em 27 de Outubro de 2021)

<sup>12</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/20/nao-sou-coveiro-ta-diz-bolsonaro-ao-responder-sobre-mortos-por-coronavirus.ghtml> (Acesso em 27 de outubro de 2021)

deve ser reconhecida no momento do adeus, pois a perda e a dor devem ser respeitadas diante da despedida abrupta de quem se foi, em muitos casos, mais cedo do que se esperava. Dessa forma, a devida consideração por este momento deve ser reconhecida e estimada pelo Estado.

### **Considerações finais**

Esse texto é um convite à reflexão para um olhar atento sobre a violação dos direitos fundamentais instituídos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e, subsequentemente, pela Constituição Federal do Brasil (1988), frente a maior crise sanitária e humanitária do mundo, proveniente da pandemia da Covid-19. Para refletir sobre essa questão, focalizamos três dimensões que foram discutidas ao longo do texto.

A primeira dimensão consistiu em evidenciar as responsabilidades políticas frente à garantia dos direitos fundamentais diante do contexto pandêmico, com base nos discursos proferidos e na governabilidade. Quanto a esta dimensão ficou evidenciada a negligência do governo federal diante da sociedade em risco, a ausência de políticas públicas eficientes ao enfrentamento da crise e a conduta inapropriada por parte do presidente da República quanto à condução da nação perante a valorização da vida e a dignidade humana, o que nos fez apontar a ideia de Bauman sobre as “vidas sem valor”.

A segunda dimensão visou compreender em que medida os documentos legais, especificamente, a Carta Magna, são eficientes à garantia dos direitos à vida e à saúde dos seres humanos. Com base nessas discussões, nos questionamos se os direitos humanos são apenas positivados em um ordenamento jurídico, se eles são exequíveis ou são apenas utópicos. Com base nesta análise dos direitos fundamentais, não é possível precisar se os mesmos foram conquistados via revoluções e mobilizações sociais ou se são apenas concessões ofertadas aos cidadãos como ferramentas de controle e vigilância usadas pelo Estado. O que se conhece, de fato, é que os direitos fundamentais devem ser assegurados, pois o governo não pode se eximir das suas responsabilidades, devendo respeitar e fazer prevalecer o direito sobre a vida e a saúde primordialmente, sem qualquer tipo de discriminação, entre tantos outros direitos fundamentais.

E, por fim, na dimensão que versa sobre o direito a uma morte digna, trouxemos elementos para reflexão da necessidade de respeitar o ritual fúnebre, pois o luto quando não recebe o respectivo cuidado e a devida atenção pode desencadear problemas psicológicos; “[...] ocasionar transtornos mentais sérios, ou desencadear transtornos já existentes, em decorrência dessa não vivência do processo de terminalidade [...]” (MACÊDO *et al.*, 2020, p. 202). Compreende-se, obviamente, que as restrições e questões sanitárias quanto a este momento, são oportunas e necessárias para prevenir a proliferação do vírus, dentre outros aspectos; contudo, é inconcebível a supressão desse direito sob o argumento

de se estar seguindo “a ciência” ou “respeitando a vida”. Quanto a este direito, presenciamos pouca iniciativa do governo em propor rituais alternativos de despedida que pudesse fazer jus a um respeitoso e digno adeus aos falecidos pela Covid-19; ao invés, presenciou-se, até o momento, apenas o descaso e o desprezo aos mortos.

E, como fechamento, as discussões revelam que embora, os aspectos de liberdade, igualdade, fraternidade, justiça social sejam preconizados e permanecem incólumes nos documentos, a sua factualidade na sociedade brasileira ainda está longe de ser exequível, sobretudo, nas classes sociais marginalizadas.

## **Referências**

BARCELLOS, C. A. Direito funerário: conceito, competência e breves considerações sobre seus princípios informadores. *Acta Científica.*

*Ciências Humanas*, v. 26, n. 2, p. 21-39, 2017. Disponível em:  
<https://revistas.unasp.edu.br/acch/article/view/965>. Acesso em:  
02 jun. 2021.

BAUMAN, Zigmunt. **A ética é possível em um mundo de consumidores?** Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida.** Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BRASIL, **Constituição Federal do Brasil** (1988). Disponível em:  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm) Acesso: 21 jun. 2021.

CARNEIRO, Luiz Orlando. **PSOL quer que STF reconheça que Bolsonaro descumpe ‘abertamente’ a Constituição.** Disponível em: <https://www.jota.info/stf/do-supremo/psol-pede-ao-stf-reconhecer-que-bolsonaro-descumpe-abertamente-a-constituicao-27052020> Acesso: 08 jul. 2021.

CEPEDISA. **Boletim Direitos na Pandemia: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil.** São Paulo, 20/01/2021. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2021/01/boletim-direitos-na-pandemia.pdf> Acesso em 27 de Outubro de 2021.

CHAUI, Marilena; SANTOS, Boaventura de Sousa. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento** – 1<sup>a</sup> edição. São Paulo: Cortez, 2013.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa-3.** Artmed editora, 2008.

GIL, A. 2010. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social.** 6. ed., 3 reimpr., São Paulo: Atlas.

JORNAL FOLHA DE S.PAULO. **Da maca à cova, supostos infectados não têm despedida.** 01 abr. 2020a. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/04/da-maca-a-cova-supostos-infectados-nao-tem-direito-a-despedida.shtml>. Acesso: 31 mai. 2021.

JORNAL FOLHA DE S.PAULO. **Ameaça de contaminação pelo coronavírus deixa os cemitérios de SP vazios.** 23 mar. 2020b. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/03/ameaca-de-contaminacao-pelo-coronavirus-deixa-os-cemiterios-de-sp-vazios.shtml>. Acesso em: 02 jun. 2021.

LIMA, Lucas Correia de. JÚNIOR, Arnaldino dos Santos Dias. **O retorno ao Dilema de Antígona: A Dignidade do corpo morto no contexto pandêmico da covid-19.** Revista Pensamento Jurídico – São Paulo – Vol. 14, nº 2, Edição Especial “Covid-19”. 2020. Disponível em: <https://fadisp.com.br/revista/ojs/index.php/pensamentojuridico/article/view/220/280>. Acesso: 05 jun 2021.

LIENEMANN, Wolfgang. A evolução dos direitos humanos. In: LISSNER, Jorgen; SOVIK, Arne (Editores). **Direitos Humanos:** uma coletânea sobre direitos humanos. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1982.

MACÊDO, Natália do Nascimento *et al.* Pandemia do Covid-19 e seus efeitos sobre a saúde mental da população ou profissionais da saúde (p. 188-208). In: DE ARRUDA, Aurilene Josefa Cartaxo Gomes; DE LIRA e SILVA, Daiana Beatriz (org.). **Construção do saber sobre COVID-19.** – João Pessoa: Editora do CCTA, 2020.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Manejo de corpos no contexto do novo coronavírus COVID-19.** Versão 1, publicada em 23/03/2020. 2020a. Disponível em: [https://www.saude.sc.gov.br/coronavirus/arquivos/manejo\\_corpos\\_coronavirus\\_versao1\\_25mar20\\_rev3.pdf](https://www.saude.sc.gov.br/coronavirus/arquivos/manejo_corpos_coronavirus_versao1_25mar20_rev3.pdf) Acesso em: 15 mai. 2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Manejo de corpos no contexto do novo coronavírus SARS-Cov-2 COVID-19.** 2<sup>a</sup> ed. Nov. 2020. 2020b. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus/publicacoes-tecnicas/recomendacoes/manejo-de-corpos-no-contexto-da-covid-19> Acesso em: 15 mai. 2021.

PESSINI, Leo *et al.* **Bioética em tempos de globalização**. São Paulo: Loyola, 2015.

**PORTAL G1. Caixões serão empilhados em valas comuns de Manaus para suprir demanda de enterros; famílias criticam medida: 'Não é digno'.** 27 abr. 2020a. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2020/04/27/corpos-serao-empilhados-em-valas-comuns-de-manaus-para-suprir-demanda-de-enterros-familias-criticam-medida-nao-e-digno.ghtml>. Acesso: 31 mai. 2021.

**PORTAL G1. Amazonas instala câmaras frigoríficas em hospitais públicos para corpos de vítimas da Covid.** 31 dez. 2020b. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/12/31/amazonas-instala-camaras-frigorificas-em-hospitais-publicos-para-corpos-de-vitimas-da-covid.ghtml>. Acesso: 02 jun. 2021.

REZENDE, Ana Lúcia Magela de; SANTOS, Geralda Fortina dos; CALDEIRA, Valda da Penha; MAGALHÃES, Zídia Rocha. Ritos de morte na lembrança de velhos. **Rev. bras. enferm., Brasília**, v. 48, n. 1, p. 07-16, Mar. 1995. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-71671995000100002>. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-71671995000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-71671995000100002&lng=en&nrm=iso) Acesso: 14 maio 2021.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 24, ed. Cortez, São Paulo, 2016.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. **Declaração universal sobre bioética e direitos humanos**. Lisboa: UNESCO; 2005. Disponível em: <https://bit.ly/1TRJFa9>. Acesso: 05 jun. 2021.

# TRADUÇÃO DE TEXTO DE FILOSOFIA PARA LIBRAS: CONDIÇÃO PARA RECEPÇÃO FILOSÓFICA PELO ESTUDANTE SURDO

*Edson Teixeira de Resende<sup>1</sup>  
Jonatas Rodrigues Medeiros<sup>2</sup>*

## Resumo

O ensino de filosofia utiliza do texto filosófico como um dos principais instrumentos para a aprendizagem. Nem sempre o estudante surdo tem acesso ao texto em sua língua natural, o que precariza ou mesmo impossibilita a recepção do conteúdo filosófico em sala de aula. O artigo visa mostrar como se desenvolve o letramento filosófico com os estudantes surdos. Descreve aspectos teórico-metodológicos da tradução de textos clássicos de filosofia para a Língua Brasileira de Sinais – Libras, na perspectiva de letramento visual bilíngue na composição do material bilíngue para surdos, além de discutir a recepção filosófica para os estudantes Surdos e professores. Indica procedimentos metodológicos para tradução de textos filosóficos para a videolibras observando a movências de uma leitura interdisciplinar nos Estudos da Tradução. Analisa o problema (objeto textual) em diálogo com a Filosofia da Linguagem de vertente Bakhtiniana e suas ramificações. Apresenta considerações didático-pedagógicas propositivas sobre o letramento filosófico a partir da tradução em videolibras visando, com isso, proporcionar condições mais satisfatórias da recepção filosófica para estudantes Surdos.

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela UFPR. Professor de Ética da FESPPR. Professor de Filosofia da SEED-PR. Pesquisador do NESEF/UFPR. E-mail: profetr@gmail.com

<sup>2</sup> Mestrando em Estudos da Tradução pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), orientado pela profa Drª Silvana Aguiar dos Santos. Graduado em Letras Libras pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Tradutor Intérprete de Libras (UFPR). Membro do Programa de Extensão TILSJUR. E-mail: jonatasmedeiros@ufpr.br

**Palavras-Chave:** Aprendizagem Filosófica; Letramento Visual Bilíngue Filosófico; Tradução em Libras; Videolibras.

## **Introdução**

As condições do filosofar e sua possibilidade foi e é objeto de várias reflexões durante a história do pensamento humano, sendo recorrente as propostas de Kant e Hegel sobre se ensinamos filosofia (sua história, problemas e conceitos) ou se ensina-se a filosofar. Compreendendo que um não exclui o outro, mas avança, aprofunda e demarca uma intencionalidade. Não se aprende simplesmente para reproduzir ideias como se elas estivessem restritas ao passado, a apropriação dos problemas e conceitos filosóficos desenvolvidos na história da filosofia ganha vivacidade quando serve para pensar o cotidiano e seus carecimentos.

O problema que aqui será examinado tem a ver com as condições de estudo e letramento filosófico do estudante surdo tendo como referência central o texto filosófico. Isto é, a tradução de textos clássicos de filosofia e seus aportes para a Língua Brasileira de Sinais, com a perspectiva de letramento visual na composição do material bilíngue.

A partir desta problemática de pesquisa buscou-se na revisão da literatura e no processo de tradução elementos que contribui para a realização da mudança de linguagem do texto escrito para uma língua de modalidade visoespacial, utilizando-se do conceito verbovisual que combina elementos da materialidade, verbal e visual que são apresentados no videolibras<sup>3</sup> contendo o texto filosófico. Entender os conceitos e reflexões filosóficas são importantes no processo de tradução e nas escolhas realizadas pensado no processo de utilização do material pelo público alvo, como vai ocorrer a mediação docente, os elementos textuais explícitos e implícitos que precisam ficar demarcado no trabalho para possibilitar a apropriação adequada das ideias contribuindo para a reflexão e produção da pessoa surda a partir do texto fonte em sua língua natural.

Consideremos como elemento do processo de tradução, a busca por conceitos em dicionários da língua de sinais grega para o texto traduzido *Apologia de Sócrates*<sup>4</sup>, sinais de deuses, por exemplo, foram utilizados levando em consideração a busca realizada por uma consultora surda bilíngue. Tanto a consultora como a tradutora surda foram importantes para legitimar o princípio de que o trabalho é feito com

3 O termo videolibras é utilizado para denominar vídeos produzidos em língua de sinais brasileira (MARQUES, OLIVEIRA, 2012; FERNANDES E MEDEIROS, 2016; FERNANDES, MEDEIROS e SANTOS, 2017; FERNANDES E MEDEIROS, 2017). Recentemente Silva (2019) inaugurou a expressão “Libras videossinalizada”, em sua tese.

4 A obra utilizada foi PLATÃO. *Apologia de Sócrates*; Críton ou do dever; Fédon ou da alma. Tradução: Corvisieri, Enrico. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1996. (Coleção Os Pensadores). Importante mencionar que o consultor dessa obra foi o José Américo Motta Pessanha professor de filosofia da UFRJ.

e não para eles, dialogando com o olhar surdo sobre o texto e a definição de melhores escolhas. O ensino da filosofia, e o filosofar devem ser dialógico e considerar as pessoas como integrantes dos diversos processos, o que colabora para legitimidade da produção para potencializar a reflexão filosófica dos estudantes Surdos.

Um dos pontos desse trabalho é entender a importância da tradução, da necessidade de estabelecer objetivos conhecendo a cultura surda, o aspecto visual e como o videolibras será utilizado no ensino e aprendizagem na disciplina de filosofia com os estudantes do Ensino Médio. Outro aspecto a ser considerado é a natureza do conhecimento filosófico: os conceitos e os textos que permitam um pensar rigoroso sobre questões e problemas filosóficos que instiguem o estudante Surdo a pensar e produzir na sua língua natural<sup>5</sup>, como condição mais adequada e justa para o ensino e a aprendizagem.

### **O estudante surdo e a recepção do texto filosófico**

É preciso reconhecer o papel da cultura na constituição do sujeito. Ao considerar essa problemática, devemos recordar o mito da caverna, presente no capítulo VII da República de Platão, que descreve como a vivência do sujeito num determinado ambiente desde a infância orienta para a aceitação de algumas concepções como verdadeiras, mesmo que de fato não o sejam. Torna-se preciso entrar em contato com uma nova cultura, questionar, investigar a realidade na busca de superar a antiga concepção de mundo. Porém, esse transformar sempre será *a posteriori* e com sofrimento, como o próprio filósofo descreve, que sentirá dor e desejará voltar. E só através da força das perguntas foi obrigado a continuar investigando até aceitar a tese encontrada com uso da razão.

A descrição do mito da caverna serve para ilustrar o papel importante da cultura na constituição do sujeito, e suas implicações no processo de escolarização, de educação, sendo que essa pode ajudar no processo de entendimento da realidade e auxiliar a viver de maneira a se realizar.

Como descreve Platão,

A educação é, pois, a arte que se propõe este objetivo, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de o conseguir. Não consiste em dar visão ao órgão da alma, visto que já tem; mas, como ele está mal orientado e não olha para onde deveria, ela se esforça por encaminhá-lo na boa direção (PLATÃO, 1996, p. 229).

O direcionamento proposto por Platão contribui para problematizar o cotidiano do estudante no processo de escolarização e seu papel

<sup>5</sup> Língua natural compreendido não como inato, mas como adequada para o aprendizado devido a sua apreensão de forma visual, condizente a experiência surda, em consonância com o Movimento Surdo que reivindicam políticas públicas que garantam a Libras como L1 (primeira língua) desde a infância nas diversas esferas que perpassam a vida cotidiana.

(como sujeito) na produção da cultura. Em sentido estrito, o ensino de Filosofia na escola também se relaciona com sujeitos reais, de carne e osso, o que faz com que os conteúdos, metodologias e estratégias sejam pensados tendo como referência o sujeito e seu cotidiano no interior da sala de aula. Portanto faz-se necessário, valorizar e buscar elementos para o filosofar no interior da escola com pluralidade cultural, pois:

A humanidade, ao longo do tempo, adquire conhecimento através da língua, crenças, hábitos, costumes, normas de comportamento dentre outras manifestações. Partindo do suposto que cultura é a herança que o grupo social transmite a seus membros através de aprendizagem e de convivência, percebe-se que cada geração e sujeito também contribuem para ampliá-la e modificá-la (STROBEL, 2008, p. 17).

Entendemos que “os valores culturais são algo compartilhado; os membros precisam aprender, aceitar e compartilhar os valores do grupo antes que eles possam ser considerados como parte dessa cultura” (WILCOX; WILCOX, 2005, p. 92). Nesse sentido, analisamos o argumento de Marques (2008, p. 80-81), de que o processo de percepção do outro deve superar o solipsismo, a condição da existência concentrada no eu, a centralidade de valores culturais na maneira de comportar e pensar, e a forma significativa da condição de existência concreta, que é avaliada a partir da relação do eu com o outro. Pensar no estudante Surdo, portanto, é pensar a partir dos valores da comunidade surda.

A língua é um fator primordial, entre outros, de reconhecimento e expressão do pensamento no mundo. Neste caso, referimo-nos a importância de considerar o domínio da Libras como meio essencial através do qual o estudante Surdo se comunica. Isto é, meio de modalidade visoespacial da Libras e articulação com outras matrizes de linguagens visuais. Através desses fundamentos linguísticos, percebemos que o modo estrutural de pensar e agir é distinto e assim deve ser considerado, razão porque é necessário considerar simultaneamente a cultura surda e seus usuários.

A Língua de Sinais para a aprendizagem e formação do sujeito surdo é crucial, como bem destaca Quadros (1997, p. 45): “O fato de ‘permitir’ e/ou ‘não permitir’ que as pessoas surdas usassem suas línguas espaciais-visuais provocaram profundas mudanças na vida das pessoas que integram tais comunidades”. O intuito aqui é entender a relevância da Língua de Sinais na cultura surda e como a instituição escolar pode colaborar.

Ainda nessa relação entre a escola e a língua materna, Bourdieu e Passeron (2011) comentam,

o êxito nos estudos literários está muito estreitamente ligado à aptidão para o manejo da língua escolar, que só é uma língua materna para as crianças oriundas das classes cultas. De todos os obstáculos culturais, aqueles que se relacionam com a língua

falada no meio familiar são, sem dúvida, os mais graves e os mais insidiosos, sobretudo nos primeiros anos da escolarização, quando a compreensão e o manejo da língua constituem o ponto de atenção principal na avaliação dos mestres (BOURDIEU; PASSERON, 2011, p. 46).

Bourdieu e Passeron (2011) analisam a importância da língua no ambiente escolar apontando que a valorização ocorre de maneira explícita ou implícita nesse campo. É relevante considerar como a Libras está presente no processo de ensino e aprendizado, respeitá-la como constitutiva da cultura surda, de suma importância para a participação na comunidade surda e na formação da identidade do estudante.

Para se conseguir dar alguns passos a fim de que o estudante Surdo seja reconhecido como sujeito de aprendizagem é romper com preconceitos e falta de condições físicas e de recursos humanos necessários para atender os estudantes surdos. Como assevera Patto:

a maior parte dos preconceitos é [ser] produto das classes dominantes, pois é a elas que interessa manter a coesão de uma estrutura social, conseguida em parte graças à mobilização, através de preconceitos, dos que representam interesses diversos ou até mesmo antagônicos. Apoiadas no conservadorismo, no comodismo, no conformismo ou nos interesses imediatos dos integrantes das classes ou camadas sociais que lhes são抗ônicas, as classes dominantes conseguem mobilizá-las contra os interesses de sua própria classe e contra a práxis (PATTO, 1993, p. 127).

Pensando o uso do texto filosófico em sala de aula como uma das possibilidades para contribuir com a formação cultural do estudante surdo, é preciso alertar, todavia, que os textos utilizados e produzidos dentro da tradição da Filosofia são oferecidos, no caso brasileiro, apenas em Língua Portuguesa na modalidade escrita. Tanto a leitura quanto a interpretação requer conhecimentos específicos. Poder-se-ia dizer, então, da impossibilidade da presença do Surdo na sala regular já que a mediação do trabalho com o texto exige o emprego de conceitos e sua explicação por parte do educador. Contudo não se trata de uma inabilidade exclusiva do sujeito Surdo, pois, esse enfrentamento ocorre também com os estudantes ouvintes, como foi descrito pelos pesquisadores Valese (2013), Vieira (2012) e Rodrigo (2009), os estudantes ouvintes apresentam dificuldades para o estudo filosófico com o texto, inclusive com a mediação que é fundamental para a efetivação desse recurso.

Seguindo esta sequência, entendemos que a constituição de um *corpus* de textos filosóficos em Libras é emergente e urgente. Sem questionar os meios de acesso possível da recepção do texto ao estudante Surdo, não poderemos tratar de uma pedagogia didática do ensinar filosofia, sem questionar a estrutura linguística *operandi* em nossos sistemas de ensino.

Apenas reconhecer a Libras como meio de expressão e comunicação legal, e fornecer um intérprete de Libras em sala, não garante uma Educação Bilíngue satisfatória, uma vez que a mudança curricular e cultural, devem ser pautadas como basilar para a ampliação e legitimação do direito à uma educação bilíngue de qualidade.

A presença de professores Surdos nas escolas, a disciplina de Libras, a valorização da Libras e das identidades surdas, assim como uma presença comunitária e não isolada dos estudantes Surdos, são alguns tópicos a ser confrontados ao analisarmos currículos de escolas inclusivas e até mesmo escolas bilíngue para Surdos.

Afinando ainda mais esta discussão na língua de sinais, as políticas de traduções (SANTOS e VERA, 2020; SANTOS e FRANCISCO, 2018), enfatizam a articulação entre políticas linguísticas e políticas de tradução como garantia de direitos humanos. Além disso, percebemos pesquisas que fazem aproximação das políticas linguísticas com políticas educacionais bilíngue como abordado por Fernandes e Moreira (2017) e Martins e Fernandes (2020). Essas leituras permitem refletir como o acesso a textos traduzidos já é um direito conquistado. Impossível pensar num projeto de Educação Bilíngue que não contemple a produção de materiais em Libras como livros (de todos os gêneros, inclusive didáticos), artigos acadêmicos, contos e textos clássicos em geral. Ademais, não se pode aceitar que toda a produção circule somente em língua portuguesa sem dar acesso às comunidades surdas brasileiras em Libras.

Justificar a importância da tradução como uma das condições *sine quo non* para o respeito cultural com o estudante Surdo e condição para que o estudante possa responder as perguntas radicais descritas por Heller (1983, p. 33), “como deve pensar, como deve agir, como deve viver”. Sendo que a resposta a essas questões implica na recepção da filosofia de acordo com Heller (1983).

Entendemos que o letramento visual bilíngue filosófico ocorre permeado pela mediação docente e utilizando diversos elementos para que a aprendizagem dos conceitos filosóficos e sua apropriação permita a recepção filosófica que se manifesta e articula-se com a vida cotidiana. Para que o trabalho do letramento visual bilíngue filosófico possa se efetivar, um dos elementos é demonstrar a necessidade de uma construção de *corpus* de textos filosóficos em videolibras, mas somente isso ainda não possibilita o letramento visual bilíngue filosófico. É fundamental um trabalho docente ao considerar elementos constitutivos da vida cotidiana do estudante, a cultura escolar, a questão do domínio linguístico de Libras do estudante.

Pensando nisso, a tradução da Apologia de Sócrates em Libras propõe, como paratexto, um sinalário que considera importantes sinais-conceitos na obra em videolibras. São sinais que podem ser explorados e problematizados com os estudantes, a mediação dos sinais-termos e diálogo é condição fundamental para o entendimento, pois a aprendizagem nessa perspectiva requer analisar o contexto e o texto filosófico

como argumentos da sua compreensão do cotidiano e dos carecimentos possibilitando o letramento visual bilíngue filosófico.

**IMAGENS 1 e 2. SINALÁRIO**



Imagens produzidos pelos autores<sup>6</sup>.

O sinalário no início da tradução em videolibras permite que os estudantes se apropriem de sinais e conceitos pouco usual na comunicação cotidiana, tenham um entendimento melhor da leitura em fluxo do videolibras. O sinal do personagem Aquiles (imagem 1), é pouco disseminado na comunidade surda, assim como o sinal topônimo de Atenas não é do conhecimento de todos. Com a apresentação do sinalário, é possível que o leitor identifique os sinais-termos previamente postos. Como comentaremos adiante, as escolhas dos sinais-termos são feitas na etapa de pré produção da tradução.

É primordial que o processo de estudo a partir dessa produção seja mediado pelo docente assim como ocorre com a língua escrita, onde utilizamos da metodologia para demonstrar a importância de reconhecer o problema, objetivos, metodologias, argumentos e conclusões presente no texto e realizar um fichamento, esse processo é similar só que deve ocorrer em Libras e sabendo que estamos trabalhando com estudantes do ensino médio é preciso ensinar e muitas vezes fazer junto com eles.

A compreensão do letramento visual bilíngue filosófico com o estudante Surdo se apoia nas análises de Fernandes (2003, 2006), entendendo:

- o letramento como o substantivo para nomear as práticas a serem desenvolvidas em sala de aula, estamos delineando alguns princípios que nortearão os encaminhamentos metodológicos que estamos sugerindo;
- o letramento toma a leitura e a escrita como processos complementares e dependentes (o português é o que o aluno lê/vê);
- o letramento considera a leitura e escrita sempre inseridas em práticas sociais significativas;
- há diferentes tipos e níveis de letramento, dependendo das necessidades do leitor/esritor em seu meio social e cultural. Esses princípios atestam que as práticas de letramento estão intimamente ligadas a contextos de LEITURA (FERNANDES, 2006, p. 08-09).

6 As imagens produzidas pelos autores neste trabalhos, são obtidas a partir da produção "autoral" se encontram disponível no link: <<https://www.youtube.com/watch?v=203ZmgaZ5rM&t=1191s>>

A questão do letramento segundo Kleiman (1995) se constitui em práticas sociais que envolvem a pessoa promovendo uma compreensão social da leitura (vê) escrita (produção em Libras ou SignWriting) promovendo uma implicação social, pois, o letramento “considerado enquanto conjunto de práticas sociais, cujos modos específicos de funcionamento têm implicações importantes para as formas pelas quais os sujeitos envolvidos nessas práticas constroem relações de identidade e poder” (KLEIMAN, 1995 p. 11). Ressaltamos que compreendemos o letramento e a leitura, não apenas como exclusivas da escrita, mas articulada a diferentes semioses, paisagens e objetos. Lemos o mundo para além do texto gráfico, textos visuais compõem as nossas referências e possibilidades de significação.

O processo de poder presente no entendimento do texto a partir do letramento, colabora para valorizar a diversidade linguística, o trabalho de leitura pelo viés do letramento visual bilíngue filosófico proporcionando que a apreensão do conceito filosófico possa ser aplicado ao carecimento oriundo da vida cotidiana. Proporcionar estratégias metodológicas para transpor os conceitos abstratos presente na obra, são relevantes para que o estudante possa elaborar argumentos e estruturar o pensamento relacionando com outros aprendizados concretos.

Ressalta-se que a produção permite aos educandos compartilhar sua compreensão filosófica, utilizando para esse processo elementos oriundos da produção filosófica realizada por filósofos ao longo da história universal. A partir do método filosófico o educando é instigado a encontrar elementos para organizar suas ideias e sua produção tendo consciência que o problema filosófico é algo que emerge da relação dele com o mundo, com a cultura, com os outros e consigo. Para que o ensino da filosofia ocorra é preciso considerar o *habitus* do educando, na tentativa de criar o entendimento do seu capital cultural e de como ele se relaciona com o campo acadêmico, profissional ou social sabendo as estratégias que poderá utilizar para legitimar sua produção intelectual.

O letramento visual bilíngue filosófico considera que o ensino para a pessoa Surda e sua relação com a linguagem, conforme mencionado por Sacks, é:

na infância, somos reduzidos a julgar significado das palavras a partir de circunstâncias nas quais as ouvimos, ocorre com frequência que compreendemos o significado apenas aproximadamente [...] É diferente no caso dos surdos [...] Este só tem um meio de dar a eles ideias sensoriais: é analisar e fazer com que o pupilo analise junto. Assim, ele os conduz de ideias sensoriais a ideias abstratas (SACKS, 2010, p. 30).

A Libras muitas vezes deixa de ser utilizada na mediação do conhecimento, isso porque os professores não são fluentes em Libras ou sabem de forma simplória, com poucos léxicos, mas não apenas a docência, estudantes entre si são poucos estimulados a sinalizarem, assim como toda a comunidade escolar. Por um lado, a língua é

importante para apropriação do conhecimento produzido durante a história da humanidade, por outro, também para manifestação da produção autoral do estudante. O letramento visual bilíngue filosófico com o estudante surdo deve considerar sua língua natural possibilitando que ele apresente sua produção por ela.

A recepção filosófica tem suas condições de realizar contribuições para o letramento visual bilíngue filosófico quando a proposta das atividades para o filosofar emergem do tempo e das condições da vida cotidiana presente nos sujeitos. O processo do filosofar deve levar a ação, portanto a práxis deve realizar-se. Podemos entender que ensinar filosofia consiste se apropriar do pensamento, argumentos, problemas e objetivo presente nos textos na perspectiva de transformar o sujeito e ação deste. E ao trazer o papel do agir, não se deve cair na tentação de ir para o outro extremo deixando de refletir, pensar, e construir argumentos, revisitando os textos para entender como outros se propuseram a pensar.

O ensino da filosofia ao considerar a *mediação praxiológica*, conforme Horn, apresenta vários elementos didáticos para o ensino, desde a seleção do conteúdo, as tecnologias digitais de informação e comunicação empregadas para o ensino, a avaliação, planejamento docente, a concepção adotada pelo docente sobre filosofia e a maneira de ensinar e aprendê-la, as estratégias metodológicas como a educomunicação decorrente do exercício profissional docente.

Trata-se, na verdade, de enfatizar a necessidade de repensar o saber a ser ensinado na perspectiva da invenção de um espaço curricular próprio e da indicação de uma perspectiva de organização do saber filosófico para o Ensino Médio; de apontar para a prática de ensinar Filosofia no que se refere à relação entre o conteúdo, os objetivos e a maneira com se ensina (HORN, 2008, p. 181).

O letramento visual bilíngue filosófico com o estudante surdo solicita que a *mediação praxiológica* tenham *input* visual, o uso da Libras como a língua de instrução, mediação e dos materiais para estudos, sendo fundamental a tradução do texto para videolibras, no processo de avaliação o estudante deve produzir na sua língua natural e ter a vida cotidiana como elemento basilar.

### **Tradução intersemiótica do texto filosófico para videolibras**

Nesta seção apontaremos alguns elementos relacionados ao texto filosófico *Apologia de Sócrates* em Libras<sup>7</sup>, buscando destacar aspectos utilizados no processo tradutório que corroboram para o letramento visual bilíngue filosófico. Algumas considerações são importantes

7 Disponível no link: <<https://www.youtube.com/watch?v=203ZmgaZ5rM&t=1191s>>

ao comentarmos sobre aspectos da tradução do texto sinalizado em videolibras, já que a relação deste texto no suporte vídeo, configura-se como uma textualidade em performance sinalizada, que modifica as propostas comuns de análises tradutórias clássicas pautadas apenas no texto escrito.

Nosso aporte teórico respalda-se dentro dos Estudos da Tradução em diálogo com outros campos dos Estudos da Linguagem, o que possibilita uma lente interdisciplinar para análise e descrição de textos traduzidos em videolibras. Vale mencionar que o processo tradutório obteve diálogos constantes com a coordenação do pesquisador e filósofo Edson Rezende que acompanhou todas as etapas, filmagem e pré edição Felipe Patrício e edição de vídeo de Paulo Dias, que também é filósofo. A tradução contou com o trabalho de pesquisa de Angela Girardi (surda) e do historiador, pesquisador e intérprete Rhaul de Lemos Santos, que também atuou na performance tradutória em conjunto com Paula Roque (surda) e Jonatas Medeiros.

### **Roterização da Tradução Intersemiótica em videolibras**

O linguista russo Jakobson (2013), define a tradução intersemiótica como um processo que consiste na “interpretação dos signos verbais por meio de sistema de signos não verbais”. Podemos pensar como exemplo de tal processo o livro *Macunaíma* de Mário Andrade que virou filme em 1969, ou *A Hora da Estrela* de Clarice Lispector que se tornou filme em 1985. Podemos também pensar em livros que são adaptados para teatro ou até mesmo para um espetáculo de dança, *A bela e a fera* versão *ballet*, ou o *Cisne Negro* de *ballet* para filme. Ainda, uma música que vira filme, como *Faroeste Caboclo*, ou poesias que viram pintura, como as obras de Celso Sisto.

O cerne de tal análise, parte da compreensão que os textos traduzidos em videolibras, caracterizam-se como traduções intersemióticas (SEGALA, 2010; QUADROS; SEGALA 2015), já que são empregados recursos linguísticos (a Libras como língua alvo e termos em português) além da utilização de elementos extralingüísticos (imagens, gráficos, laudas, planos de fundo e etc.). Assim salienta-se que “é uma tradução que envolve línguas, ou seja, sistemas verbais (tradução interlingual) e outros sistemas não-verbais (tradução intersemiótica)” (QUADROS; SEGALA, 2015, p. 359).

Isso, configura uma modalidade textual que utiliza-se de recursos tecnológicos e emprega diferentes elementos simbólicos.

Esses tipos de tradução se sobrepõem no texto em Libras, pois trazem elementos linguísticos combinados com elementos essencialmente visuais que apresentam também componentes linguísticos, no caso das descrições imagéticas, mas combinados com elementos não verbais, no sentido de não se enquadarem na linguística convencional (QUADROS; SEGALA, 2015, p. 365).

Quadros (2002), por exemplo, observa que o trabalho de tradução do português escrito para a Libras contempla especificidades devido à modalidade visoespacial que caracteriza as línguas de sinais, que estão relacionadas não apenas ao processo tradutório, mas como também aos recursos tecnológicos necessários ao registro e socialização dos textos.

Destacamos, que em diálogo com Jakobson (2010), nos afastamos de sua concepção de tradução como estritamente uma atividade de transposição de códigos. O autor comprehende tal trabalho como uma constante de busca por equivalências, “o tradutor recodifica e transmite uma mensagem recebida de outra fonte” (JAKOBSON, 2010, p. 82). De outra forma, entendemos tal processo, inclusive na lente da tradução intersemiótica, como uma atividade de intervenção e resistência (OTTONI, 2005), já que na tradução “consta a existência de diferença e semelhanças entre as línguas” (OTTONI, 2005, p. 77). Essas diferenças não correspondem apenas ao caráter linguístico, mas também cultural, que engloba formas de apreender e acessar o mundo.

Refletindo sobre materiais traduzidos para a comunidade surda, não podemos desconsiderar a inter-relação de conteúdo verbal e não verbal, para maior aproveitamento e estímulo de referências da compreensão surda. Como já citamos, Fernandes (2003, p. 108), aponta a direção da importância da “interação com diferentes formas de representação simbólica como gráficos, textos, movimentos, ícones, imagens, softwares, internet, entre outros” como benéficos para a Educação de Surdos. Essa compreensão em um primeiro momento focada no ensino de língua portuguesa como segunda língua, alarga-se em seus trabalhos para outras atividades de ensino, como em outras disciplinas escolares (história, geografia, filosofia etc.), assim como também dialoga com outros campos teóricos como as políticas linguísticas e os estudos da tradução.

Materiais como artigos e livros acadêmicos, videoguia para museus, entre outros diferentes gêneros textuais em videolibras, são alvo de suas investigações. O letramento bilíngue mediado por elementos visuais é a contribuição metodológica de Fernandes, para se pensar a mediação de textos com a comunidade surda. Nas palavras da autora, para os surdos “[...] A leitura das imagens e a sua relação com experiências vividas permitirão o despertar da atenção e do interesse pelas possíveis mensagens que o texto veicula” (FERNANDES, 2003, p. 162).

Tal entendimento para nós é significativo, uma vez que embora façamos um esforço analítico sobre a produção textual em videolibras de um texto filosófico, devemos levar em consideração a alteração da própria materialidade do texto, e as inferências que o tradutor faz ao relacionar os elementos de sentido verbal com outros elementos não verbais. Reside aí os atos inconscientes de desconstrução e de recriação do texto alvo pelo tradutor.

Portanto, de forma didática, apreciamos a inventividade tradutória no seu plano estético-semiótico, levando em consideração os recursos empregados extra linguisticamente na produção textual em videolibras que, considere metodologias de letramento visual bilíngue para surdos

(FERNANDES, 2003), e sua aplicação no contexto educacional em sala de aula (REZENDE, 2019), o que nos permite vislumbrar produções que tenham miradas para o letramento visual bilíngue filosófico.

Organizamos nossa produção e tradução em etapas que já foram descritas por Fernandes, Medeiros e Santos (2015, 2017), Fernandes e Medeiros (2017), Medeiros (2018): *Pré-Produção, Produção e Pós-Produção*. Importante salientar que tais etapas tem apenas uma conotação didática, já que compreendemos que tais momentos não são estabelecidos de forma completamente distinta, mas muito mais circulares, com idas e vindas e reformulações que acarretam nos três momentos propostos.

Nesta sessão, abordaremos aspectos da tradução interpeladas com os processos de produção do material audiovisual. Não pretendemos entrar em análise estritamente linguística, mas sim na relação entre o formato de tradução e a sua relação com as possibilidades semióticas do suporte vídeo. Comentaremos brevemente, passos correlacionados a *Pré-Produção, Produção e Pós-Produção* e na sequência os conceitos que nos possibilitam descrever aspectos do texto “*Apologia de Sócrates em Libras*”.

Nossa atividade tradutória se organizou com as seguintes etapas e processos:

**Pré Produção:** Leitura compartilhado do texto, elucidações contextuais e conceituais, pesquisa de sinais, roteiro de tradução; roteiro de gravação, roteiro de edição; organização de possíveis recursos que contribuem para o letramento visual: (ilustrações, imagens, vídeos e legendas em português); roteiro de Notas de Tradução; Composição de sinalário

**Produção:** Captação de imagens na internet; edição, montagem e revisão de vídeo; Inserção de recursos semióticos/imagéticos (efeitos, imagens, legendas, previamente definidos na primeira etapa), Collor Correction Finalização.

**Pós-Produção:** Distribuição, postagem em canais de comunicação, aplicação em sala de aula com alunos surdos, avaliação de recepção do texto filosófico em videolibras.

Posto as fases de organização do trabalho tradutório, abordaremos nas nossas descrição sobre o material traduzido, o conceito de *Suporte, Gênero Textual e Verbovisualidade*. Compreendemos que tais conceitos nos possibilita aproximar o debate acadêmico e a complexidade envolta das produções de textos traduzidos para a Libras no formato proposto.

Organizamos a síntese conceitual metodológica sem a pretensão de esgotar outras possibilidades. É necessário resguardar um olhar atento às formas singulares do texto híbridos em Libras e sua potencialidade, sem forçarmos teorias não pensadas nas línguas de sinais, portanto cabíveis a inconsistências quando cruzadas com especificidades da materialidade textual traduzida em Libras, objeto do nosso interesse.

As escolhas compostionais do texto *Apologia a Sócrates*, segue hibridismo de indicações de regras acadêmicas de produções em videolibras propostas pela Revista Brasileira de Vídeo Registro em Libras da

Universidade Federal de Santa Catarina<sup>8</sup> e o Manual Para Normalização de Trabalhos Monográficos Em Libras e Língua Portuguesa do Desu/Ines – Instituto Nacional de Educação de Surdos. Justificamos que as duas recomendações de normatizações possuem pontos de convergência e se aplicam para diferentes propostas, a Revista serve para propósitos de publicação de artigo acadêmico e o Manual para monografias, o que nos possibilita transitar e inovar em nosso trabalho pensando o contexto de produção e o público alvo da tradução.

### **Gênero Textual e Tradução**

Compreender os gêneros textuais é basilar para a empreitada tradutória de qualquer texto, adensado mais ainda, quando trabalhamos com textos clássicos do campo filosófico como o de Platão, que coloca diversas estratégias discursivas que põe em relação Sócrates e a arte retórica.

Compreendemos que o tradutor atua primordialmente no campo dos sentidos da língua, não estritamente em suas unidades linguísticas, mas na atividade de interlocução textual, reproduzindo e reenunciando os enunciados que são sempre dialógicos e constituídos a partir de outros enunciados, da fala de outrem (FIORIN, 2016).

Para Bezerra (2015, p. 237) em uma ótica Bakhtiniana “a tradução é um diálogo de sujeitos da criação (guardadas é claro, as diferenças entre autor e tradutor) e, por consequência de culturas”. Sendo assim o tradutor é um profissional especializado na escuta de vozes presente no texto buscando sempre a compreensão das suas filiações discursivas. O processo dialógico, portanto, nos mostra que o produto da tradução jamais será monológica, mas sim a interação de pelo menos duas enunciações, já que a reenunciação é de natureza do próprio ato tradutório.

Sobral (2008) coloca dessa maneira que o que o tradutor cria, por meio de novo discurso produzido, é uma nova forma de relação discursiva: traduzir é rediscursivizar, transpor e transcriar um discurso em outro discurso. Conforme Ottoni (2005, p. 11) reconhecemos que “é entre diferença e semelhança que a tradução tem o papel de deflagrar a língua”.

Nascimento (2013) posiciona que nessa concepção devemos encarar a tradução como ato enunciativo-discursivo a partir da perspectiva dialógica do estudo da linguagem, o que significa que é necessário a materialidade produzida neste ato como um enunciado concreto, de uma dada cadeia de comunicação discursiva. Bakhtin (2015) dessa forma coloca que os enunciados e seus tipos, isto é, os gêneros discursivos, são correias de transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem.

Isso exige do tradutor um processo de leitura muito mais atenta às diversas vozes e posições apontadas no texto fonte, e é dentro dessa reflexão que Sobral (2018) demonstra que a leitura do tradutor

8 A Revista pode ser consultada no site: <<https://revistabrasileiravrlibras.paginas.ufsc.br/>>

é marcada pela busca das maneiras como o texto cria sentido e isso envolve uma tríplice leitura num deslocamento entre a percepção do leitor, autor e tradutor.

O tradutor, é que é um leitor das profundezas, dos subterrâneos da criação de efeitos de sentido [...] a leitura de autor que o tradutor também faz vai além da leitura de tradutor e de leitor, e as incorpora: trata-se de se pôr no lugar do outro, de co-autorar com ele em uma outra língua [...] o tradutor faz assim uma tripla leitura (SOBRAL, 2018, p. 118).

Para Sobral (2008) o tradutor busca ler o dito e o modo de dizer e os recria na outra língua. E é essa leitura de sentido que faz com que a atividade do tradutor esteja sempre sujeita ao discurso e não apenas em específico ao texto, observando em qual dada situação o texto foi produzido e em que dado contexto (SOBRAL, 2008). Ainda conforme nos explica Sobral (2008) os discursos se realizam de acordo com os gêneros, formas típicas relativamente estáveis de estabelecer relação entre interlocutores num dado ambiente social. Fiorin (2016) posiciona que os gêneros unem estabilidade e instabilidade, permanência e mudança, além de sua riqueza e infidelidade, sendo ainda os gêneros meios de apreender a realidade.

Sobral (2018) nesse diálogo define a tradução como um gênero, um gênero à parte que pode ser conceituado como *sui generis*, um pós-gênero ou trans-gênero. O autor aponta que o ato tradutório envolve essencialmente o todo do gênero, observando a construção de uma arquitetura discursiva. E é dentro desse gênero polimorfo que localizamos nossa atenção recortando aqui nosso objeto teórico que circunscreve-se em gêneros textuais.

Segundo Erler (2013) analisa a produção Platão no que tange ao aspectos metodológicos, estilos, e aspectos literários presente nas obras, existe na produção dos discursos platônicos o filosofar e o trato filosófico dos conteúdos e o aspecto literário. “O filósofo deixa o leitor participar das conversas como alguém que ‘espreita’ para dentro da tragédia e da comédia” (ERLER, 2013, p. 79).

No processo de tradução da Apologia de Sócrates para videolibras, buscou efetivar os elementos literários presentes na obra, colaborar com o letramento utilizando o estilo platônico que de acordo com Erler (2013) afirma que os textos platônicos buscam propiciar o transportar o leitor para situações cotidiana. Nesse sentido,

Platão no emprego de protótipos literários pertence ao caráter literário dos diálogos. As vezes Platão adota, integra e paródia também elementos de gêneros literários poéticos que não pertencem ao diálogo socrático e com isso transforma o gênero popular do diálogo socrático em um gênero artístico (ERLER, 2013, p. 81)

O texto Apologia a Sócrates, é um gênero literário, que conforme Brandão (2015, p. 139), situa-se no que Aristóteles chama de “lógos

dikanikós o discurso judiciário". Recorrente ao contexto do que acontece na efemeride de um tribunal, expressando o que se passa dentro de um tribunal. "[...] espera-se que o discurso, lançando mão de argumentos ou provas (písteis), produza persuasão (peithó) e tenha como efeito o convencimento (pístis), levando a uma deliberação, pelo voto, sobre o que é justo ou injusto com relação ao passado" (BRANDÃO, *ab iden*). Tal pleito se move na intenção do convencimento do juiz na argumentação pelo contraditório.

Isso nos leva a identificar o caráter de oposição que os personagens ocupam na tradução, demarcando a performance para os contra argumentos e uma paisagem que remeta-se ao contexto judiciário, compreendido como um texto florense (ORLANDI, 2012). Porém, conforme Orlandi (2012) e Brandão (2015) abordam há discussões sobre o real gênero de Apologia a Sócrates e seu destinatário (os juízes ou os discípulos de Sócrates), uma vez que outras chaves de leitura reposicionam o "deslocamento do lógos judiciário para o epidítico, configurando uma espécie de passagem do particular (a biografia) para o universal (a filosofia)" (BRANDÃO, 2015, p. 148).

Por fim, Orlandi (2012, p. 277) pontua que "[...] trata-se de perceber que a Apologia de Sócrates é uma obra multifacetada e, por essa razão, ela não deve ser reduzida a um gênero literário exclusivo". Com tais reflexões, podemos considerar o valor fluido do texto socrático, sua difícil fixação em um gênero específico e as diversas camadas nele presente, nos permitindo explorar essas nuances.

**IMAGENS 3, 4 e 5.** Gênero textual



Fonte: Imagens dos autores.

Impossibilitados de uma conclusão exata, mas munidos de informações que nos autorizam uma tradução intersemiótica, que transita nas diferentes leituras e definições, transponemos elementos que alteram a posição do tradutor em tela, assim como a imagem 03 que contextualiza a situação de inquérito, que ambienta a situação narrada, como na seção IV da tradução – *Fazer o que é justo permanecer no lugar adequado, obedecer a deus*.

Ou ainda na marcação de Meleto no tribunal, referenciando seu temperamento acusatório com a cor vermelha, como exemplificado nas imagens 3 e 4. Ao comentar as calúnias e a forma como se ufanam seus inimigos, a representação de um discurso sofístico durante o processo de acusação é salientado na tradução com efeito de edição (imagem 4) exacerbando o clima do tribunal, a sinalização poética e ao mesmo tempo com tons bélicos, são uma escolha consciente a partir dessa compreensão sobre a posição valorativa do personagem, revelado no texto.

### **Suporte e Tradução**

O conceito de suporte é importante para compreendermos a forma como a língua de sinais se materializa em texto fixo, duradouro e perene. Para trazermos um debate mais consistente para tal conceito, é necessário recorremos às formas como as línguas e linguagens humanas resistem e circulam em diferentes períodos históricos, assim como em diferentes formas de inscrição no mundo.

A oralidade tem seu legado milenar e uma história de experiências e narrativas muito mais percorrida na experiência humana do que a escrita. Embora a sociedade ocidental posicione-se grafocêntrica e letrada, sua relação com a escrita e em especial com a circulação dessa em massa, é recente e tem marcação histórica em especial com a modernidade e a relação com a tecnologia.

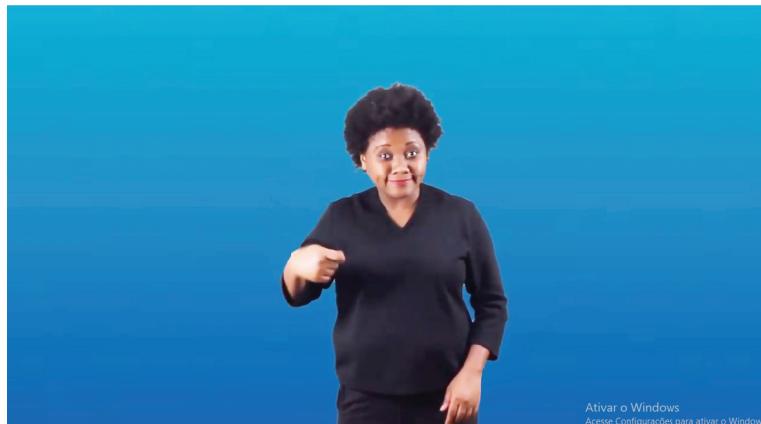
Marcuschi (1997), comprehende que não há estritamente uma passagem da *oralidade* para *escrita* em termos de evolução, mas como uma tecnologia que permite o registro de memórias e o acúmulo de um conhecimento, que até então era mutável conforme o interlocutor. A defesa é que, mesmo antes da invenção da escrita ou de sua circulação em massa, diferentes povos produziam conhecimento e saberes não menos complexos intelectualmente que as sociedades de tecnologia escrita.

Não se nega a relação e contribuição cognitiva que a escrita estabelece na relação do seu uso, o que não altera, em síntese, a potência e as estratégias cognitivas de sociedades não grafocêntricas. Nessa linha, quando debatemos a oralidade e sua defesa como constitutiva de conhecimento para além da escrita, enquadrados a tradução em videolibras em proximidades com a “oralidade” ou como preferimos “sinalidade”, já que o ato interpretativo, mesmo baseando-se em um texto escrito (ou não) tem características de *performance*, ou seja, sua elaboração final, seu registro e inscrita no tempo, é concretizada pelo ato final de sinalizar um texto manifesto em um corpo, sendo possivelmente irreproduzível da mesma forma em outro instante de tempo.

Souza (2010) dialogando com as pesquisas de Stone, sobre Normas Surdas de Tradução, salienta o conceito de tradução performance para melhor identificar tal processo. Conforme comenta o autor “se trata de um tipo de tradução que, por exemplo, pode acontecer diante de câmeras de TV, e conta com a presença dos tradutores durante a execução da atividade tradutória” (SOUZA, 2010, p. 127).

Na imagem abaixo, a tradutora surda Paula, performatiza uma fixação do texto previamente estudado e pensado, decidido no processo, mas que se materializa apenas em sua performance frente às câmeras.

**Imagen 6.** Performance Tradutória



Fonte: imagens dos autores.

Marcuschi (2003) entende como “suporte” de um gênero o lócus físico ou virtual com formato específico que serve de base ou ambiente de fixação do gênero materializado como texto. Medeiros e Fernandes (2020) consideram que “o suporte vídeo tem se prestado a registrar a memória da produção cultural em língua de sinais, como vimos, desde o início do século XX” (2020, p. 69).

Medeiros (2018) lembra que “no suporte vídeo, podemos observar questões inerentes à possibilidade que os recursos tecnológicos podem oferecer à composição de um determinado gênero textual em Libras”.

Taveira e Rosado (2013), apontam que há várias formas de significar o mundo para além das línguas fonéticas, tendo outras representações simbólicas à partir de uma matriz de linguagem visual cada vez mais presente em nossas sociedades numa “tendência histórica e antropológica, de crescimento cada vez maior desses suportes e meios” que conforme atesta os autores demonstram diferentes combinações, misturas e hibridismos “das três matrizes lógicas de linguagem: verbal, visual e sonora” (TAVEIRA, ROSADO, 2013, p. 31).

Os autores ainda refletem sobre as contribuições que a combinação de diferentes suportes e artefatos geram para o letramento visual de alunos Surdos, uma vez que nos impulta a considerar as diferentes matrizes de linguagem para o registro do pensamento, assim como suas combinações para uma pedagogia centrada no letramento. Levando em consideração o vídeo como registro da língua, as possibilidades de inserção de outros elementos na composição da textualidade sinalizada, apenas agrega e contribui para a expansão de diferentes referências para construção de sentidos.

Os elementos organizacionais do texto em videolibras, também são constituídos por outros elementos de cunho verbal e intersemióticos, mas que desempenham função primordial na estrutura global do texto.

O subtítulo sempre é representado com a tradutora no centro, com camisa cor preta, uma arte cinza em formato triangular ao lado superior esquerdo com o subtítulo em português, letras vermelhas. O modelo é estrutural e se repete para as mesmas situações.

**Imagens 7 e 8.** Elementos organizacionais e estruturais do texto



Fonte: Imagens dos autores.

A nota de rodapé, aparece no momento correspondente ao sinal/conceito que se deseja alguma explicação. O tradutor congela e surge um quadro secundário de 30% do tamanho com fundo amarelo com sinalizante centralizado, podendo conter ou não imagens no interior dessa janela, conforme a imagem 8. O modelo é indicação do Manual Para Normalização de Trabalhos Monográficos Em Libras e Língua Portuguesa do Desu/Ines – Instituto Nacional de Educação de Surdos.

### **Articulação Verbo-visualidade e Tradução**

Trazemos algumas contribuições dialogizantes com as características estruturais do gênero textual e as suas descrições verbovisuais, apresentando aqui algumas soluções de composição e estética para as produções de determinados gêneros textuais em libras. A depender do público alvo o emprego de determinados recursos podem ser mais explorados. A exemplo do texto *Apologia de Sócrates*, direcionados aos alunos Surdos do ensino médio de uma escola pública, tal dado e direcionalidade nos leva a determinadas escolhas estéticas e mesmo tradutórias, que possivelmente poderiam ser outras a depender do público alvo imaginado.

Para comentarmos um pouco mais a exploração de recursos, não verbais, intersemióticos, aplicados no texto, observamos o conceito verbovisual, deflagrando o que Brait (2013) denomina de dimensão verbo-visual do enunciado, onde tanto a linguagem verbal e não verbal, desempenha de forma conjunta função constitutiva de sentido.

O verbovisual pode ser pensado numa combinatória de materialidade, verbal e visual, organizados num único plano de expressão provocando efeitos conjuntos. Na tradução intermodal da língua de sinais para videolibras há uma potencialidade na exploração de elementos visuais combinatórios com a modalidade das línguas de sinais.

Em contextos tradutórios como o teatral, Fomin (2020), fazendo uma relação verbovisual comenta a presença do corpo do intérprete em relação com os elementos do cenário e a performance dos atores, como

texto-corpo. Na tradução que corresponde ao texto *Apologia a Sócrates*, não se tem elementos já pré concebidos como uma tradução teatral ou uma peça publicitária audiovisual, a interlocução verbovisual é constituída no processo tradutório, com escolhas objetivando criar a intersemiose entre Libras, português, imagens e efeitos de edição de vídeo.

Esta modalidade de registro de traduções tem, portanto, uma característica importante que deve levar em consideração o seu todo composicional, Libras (língua do público alvo), português escrito para salientar termos/conceitos que sejam importantes para articulação com outras leituras cujo acesso é apenas em modalidade escrita, imagens, sobreposição de vídeos, efeitos visuais, entre outros elementos possíveis de serem descritos.

Medeiros e Fernandes (2020) colocam que:

A potencialidade do uso do vídeo e de programas de edição também amplia a expressividade linguística e discursiva dos sinalizantes e cria alternativas quanto à expressão da linguagem, enriquecida com elementos não-verbais, que imprimem características singulares à estética do vídeo, relativos ao cenário, posicionamento do sinalizador, recursos de edição, entre outras possibilidades (MEDEIROS; FERNANDES, 2020, p. 67).

Medeiros (2018) observa que “os diálogos não-verbais as escolhas de plano e enquadramento, assim como os recursos de edição e programação visual trazem uma polifonia de conteúdo que podem contribuir para uma tradução dialógica”. Nesse sentido é fundamental o tradutor sondar a linguagem a qual ele se propõe a trabalhar em conjunto, observando quais as possibilidades de criação que se tem para uma tradução global do texto e uma reenunciação que explore os recursos verbovisuais e a tecnologia audiovisual.

Nos exemplos das imagens 9 e 10 apresentamos sucintamente o exemplo do uso da linguagem verbal (português) e não verbal (imagens) na relação com a Libras. As imagens das colunas gregas dóricas, buscam criar uma ambição para o texto, localizando-o leitor num tempo imaginário. Ainda as imagens dos artesãos, quando citado por Sócrates, é colocado durante a referência do autor sobre este passagem, conforme a imagem 7.

**Imagens 9 e 10. VERBOVISUALIDADES**  
Linguagem verbal e não verbal



Fonte: Imagens dos autores.

Nome de personagens, cidades e termos importantes, são também colocados durante o processo de edição, mas antecipadamente pensados no roteiro de tradução, o registro em português, para além de nomes próprios e topônimos, contempla conceitos chaves que facilmente circulam em língua portuguesa. Entendemos que tais marcação não subjuga o valor do que é sinalizado, mas dá pistas do que em português pode sintetizar determinada ideia e aparecer com mais recorrência em textos escritos, já que não podemos negar a condição social bilíngue das pessoas surdas numa imersão de textualidade em português que circulam cotidianamente, além da escassez de materiais em Libras. A fonte da letra em língua portuguesa também busca uma representação que remete ao traço comumente associado ao grego.

**Imagens 11, 12, 13 e 14.** Efeitos e Edição de Vídeos



Fonte: Imagens dos autores.

Os efeitos de edição, em especial os ilustrados nas imagens 11, 12, 13 e 14 referem-se a interferência no plano textual, como o efeito de *zoom*, que é utilizado para enfatizar determinado sinal ou situação cuja atenção deve ser dada (imagem 11). Também experimentamos a mudança de cor do tradutor, no diálogo Sócrates e Meleto (imagem 12 e 13) conforme já comentado, demarcando, para além do processo anafórico<sup>9</sup>, o local e clí max estabelecido pelo personagem. Ainda, conforme as figuras (13 e 14), a marcação performática, mas também de efeito, pela coloração, indica a posição lírica de Meleto e seu sentimento ao escrever uma carta acusatória para Sócrates, que é encenada e sinalizada com uma camada visual que coloca uma carga mais densa para a presença do personagem e a sugestão de seu gesto. Ainda, a própria coloração em tom sépia, pode fazer alusão ao acontecimento como memória, fato ocorrido então relembrando no discurso proferido.

9 O processo anafórico é um recurso linguístico em língua de sinais para demarcar a mudança de diferentes personagens e narrador.

## **Considerações finais**

Consideramos que é fundamental a presença do texto filosófica na língua natural do estudante surdo, sendo um fator que contribui para potencializar o filosofar, um elemento a ser considerado no ensino é o respeito linguístico e cultural dos estudantes e a necessidade de uma produção visual que apresente os conceitos e os argumentos de maneira a possibilitar o letramento visual bilíngue filosófico.

Respondendo nosso problema de pesquisa: como desenvolver o letramento filosófico com os estudantes surdos considerando a ausência de textos filosóficos em videolibras? Concluímos que a ausência de textos filosóficos em Libras, inviabiliza uma boa prática de ensino, o que torna urgente compreender que a presença do texto filosófico em videolibras é um elemento importante para o filosofar, tais textos são mais benéficos, quando traduzidos levando em consideração etapas tradutórias que refletem sobre o suporte, gênero textual e a verbovisualidade, passível de ser inferida no produto final, não perdendo de vista ainda, o público alvo da tradução. Mas para além disso, requer uma mediação docente, apresentar as condições históricas, os problemas, quem é o pensador, utilizar-se de uma pedagogia visual, no processo de explicação, mediação e avaliação em Libras é outro fator que não pode ser desconsiderado no processo de ensino da filosofia com o estudante Surdo na busca do letramento visual bilíngue filosófico.

Nesta pesquisa observamos também as potencialidades que o suporte vídeo dá para tradução intermodal em Libras possibilitando maior liberdade de criação tradutória buscando mais movimento e simultaneidade na relação dialógica do texto sinalizado e dos enunciados verbovisual, acurando-se a uma relação que constitua unidade de sentido significativo na língua alvo.

Não há um acabamento para o gênero. A inconclusibilidade é a característica motriz do gênero e os enunciados. Os tradutores de língua de sinais atentos às diferenças intermodais de língua e forma de registro e observantes das considerações da Norma Surda de Tradução, poderão contribuir significativamente para produções tradutórias dialogizando com os mais diversos gêneros e estimulando a potencialidade estética das obras traduzidas em Libras.

A utilização da linguagem audiovisual como ferramenta de acesso e letramento visual bilíngue filosófico em Libras, pode ser encarado como uma necessária política de tradução a ser posta como projeto e pauta de reivindicação para a Educação Bilíngue de Surdos, questionando a falta de políticas que encarem com real atenção às necessidades educacionais que são específicos da comunidade surda. Precisamos povoar textos filosóficos e de outras esferas em Libras, fazendo circular conhecimentos registrados e de fácil acesso à comunidade surda, assim como trazendo outros olhares para tais textos, ampliando nossas possibilidades de reconstruir um texto clássico em uma língua de outra modalidade e em diálogo com outras matrizes de linguagens.

Por isso o alerta da Marilena Chauí (2010) em sua entrevista sobre as condições da filosofia antes da sua exclusão na ditadura militar no Brasil. É importante considerar o tempo pedagógico, a quantidade de estudantes em sala como elementos da educação para emancipação dos estudantes sendo que o letramento visual bilíngue filosófico possibilitar condições para o pensar os carecimentos oriundos da vida cotidiana e isso requer mediação docente e material pedagógico adequado sendo a tradução videolibras um elemento indispensável nesse panorama de afirmação da pessoa e suas reflexões.

Encorajamos novas pesquisas que ocupem-se em explorar outros pontos que nos fogem, como o campo lexical da filosofia para o ensino e consulta por tradutores; *corpus* de textos filosóficos em Libras; metodologias específicas para tradução de textos filosóficos em Libras; materiais didáticos de filosofia que articule-se a essas produções; decomposição de outros elementos verbovisuais cabíveis de investigação em sala de aula do texto filosófico; revisitação das propostas tradutórias para melhoramento ou ênfase em pontos menos salientados pela tradução aqui apresentada; assim como pesquisas que discutam a relevância de uma política do PNLD que apresente a exigência da tradução dos materiais didáticos das diversas áreas do conhecimento em Libras.

## **Referência**

BEZERRA, Paulo. Tradução, arte, diálogo. **Bakhtiniana. Revista de Estudos do Discurso**, v. 10, n. 3, p. 235-251/Eng. 257-275, 2015.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A Reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BRAIT, Beth. Olhar e ler: verbo-visualidade em perspectiva dialógica. **Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso**, v. 8, n. 2, p. 43-66, 2013.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. PREGAR A CONVERTIDOS: QUAL O GÊNERO DA APOLOGIA DE SÓCRATES? **KI é o s n. 19:** 137-151, 2015

CAPORALI, Sueli Aparecida; DIZEU, Liliane Correia Toscano De Brito. **A língua de sinais constituindo o surdo como sujeito**. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v26n91/a14v2691.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2014.

CHAUI, Marilena. **O ensino de filosofia no Brasil: Três Gerações**. In: CORNELLI, Gabrielli; CARVALHO, Marcelo; DANELLON, Marcio. Filosofia: Ensino Médio. Brasília: MEC; SEB, 2010.

DESU/INES. Manual para normalização de trabalhos monográficos em Libras e língua portuguesa do DESU/INES. Disponível em: <<http://www.ines.gov.br/images/desu/Manual-de-Monografia-emLibras-e-LP-015.pdf>> Acesso em: 20/03/2021

ERLER, Michael. **Platão**. Trad. Enio Paulo Giachini. 1<sup>a</sup> ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2013.

FABBRINI, R. N. O ensino de filosofia no 2º. grau: uma “língua da segurança”. In: MUCHAIL, S. T. **Filosofia e seu ensino**. São Paulo: Educ, 1995. p. 77-85.

FERNANDES, S. F. **Educação bilíngüe para surdos: identidades, diferenças, contradições e mistérios**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, 2003.

FERNANDES, S. Letramentos na educação bilíngüe para surdos. In: BERBERIAN, A. P.; MASSI, Giselle; ANGELIS, C. M. de (org.). **Letramento: referenciais em saúde e educação**. São Paulo: Plexos, 2006.

FERNANDES, S.; MEDEIROS, J.; LEMOS, R. **A tradução Libras/língua portuguesa: uma contribuição para a inclusão de estudantes surdos do ensino superior na UFPR**. In: Congresso Nacional de Educação - EDUCERE, 12, 2015. V1, p. 2417-2428.

FERNANDES, Sueli; MEDEIROS, J. R. Tradução de Libras no Ensino Superior: Contribuição ao Letramento Acadêmico de Estudantes Surdos na Universidade Federal do Paraná. ARQUEIRO (RIO DE JANEIRO), v. 1, p. 98-114, 2017.

FERNANDES, Sueli; MOREIRA, Laura Ceretta. Políticas de educação bilíngue para estudantes surdos: contribuições ao letramento acadêmico no ensino superior. **Educ. rev.**, Curitiba, n. spe. 3, p. 127-150, 2017. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-40602017000700127&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602017000700127&lng=en&nrm=iso)>. access on 20 Mar. 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-4060.51048>.

FERNANDES, Sueli; MEDEIROS, J. R.; SANTOS, R. L. A TRADUÇÃO LIBRAS/LÍNGUA PORTUGUESA: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A INCLUSÃO DE ESTUDANTES SURDOS DO ENSINO SUPERIOR NA UFPR. In: XII Congresso Nacional de Educação (EDUCERE), 2015, Curitiba. 06. Diversidade e Inclusão, 2015. p. 2417-2427.

FERNANDES, Sueli; MEDEIROS, J. R.; SANTOS, R. L. TRADUÇÃO EM VÍDEOLIBRAS: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A INCLUSÃO

DE ESTUDANTES SURDOS DO ENSINO SUPERIOR. In: Lucinéa Marcelino Villela; Sandra Eli Sartoreto de Oliveira Martins (Org.). Recursos de Acessibilidade aplicados ao Ensino Superior. 01ed. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2017, v. 01, p. 113-132.

FIORIN, José Luiz. Introdução ao pensamento de Bakhtin. 2. ed. – São Paulo: Contexto, 2016. 160 p.

FOMIN, Carolina Fernandes Rodrigues. Parte II Estudos da Tradução e da Interpretação de Línguas de Sinais 10 Corpo-texto e verbo-visualidade. SELS, p. 194.

MEDEIROS, J. R. TRADUÇÃO E LETRAMENTO ACADÊMICO: UMA PROPOSTA METODOLÓGICA DO PROCESSO TRADUTÓRIO DO PAR LINGÜÍSTICO LÍNGUA PORTUGUESA/LIBRAS. ESPAÇO (RIO DE JANEIRO. 1990), v. 50, p. 133-158, 2018.

HELLER, Agnes. **A Filosofia Radical**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HORN, G. B. **Por uma mediação praxiológica do saber filosófico em sala de aula**. In: Maria Auxiliadora Schimidt; Tania Maria Garcia Braga; Geraldo Balduíno Horn (Org.). Diálogos e perspectivas de investigação. Ijuí: UNIJUÍ, 2008, v. 01, p. 179-195.

JAKOBSON, Roman. Linguística e Comunicação. Tradução Izidoro Bilkstein e José Paulo Paes. – 22 ed. – São Paulo: Cultrix, 2010.

KLEIMAN, A. B. (org.) **Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita**. Campinas: Mercado de Letras, 1995.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Oralidade e escrita. **Signótica**, v. 9, n. 1, p. 119-146, 1997.

MARCUSCHI, L. A. A Questão do suporte dos gêneros textuais. DLCV – v. 1 n. 1, João Pessoa, Out./2003, 9-40.

MARTINS, Sandra, E. S.O; FERNANDES, Sueli de F. Apresentação do Educação de Surdos e suas Interfaces com aa políticas linguísticas. Educação Unisinos 24 (2020) ISSN 2177-6210 Unisinos – doi: 10.4013/edu.2020.241.24

MARQUES, Rodrigo Rosso. **A Experiência de Ser Surdo: Uma Descrição Fenomenológica**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

MEDEIROS, Jonatas Rodrigues. Tradução e Letramento Acadêmico: Uma Proposta Metodológica do Processo Tradutório do Par

Linguístico Língua Portuguesa/Libras. **Revista Espaço**, p. 133-158, 2018.

MEDEIROS, J. R.; FERNANDES, Sueli. GÊNEROS TEXTUAIS EM VIDEOLIBRAS: UM ESTUDO DE ASPECTOS COMPOSICIONAIS. **REVISTA TRAMA (UNIOESTE. ONLINE)**, v. 16, p. 65-80, 2020.

NASCIMENTO, V. Contribuições bakhtinianas para o estudo da interpretação da língua de sinais. **Tradterm, [S. l.]**, v. 21, p. 213-236, 2013. DOI: 10.11606/issn.2317-9511.tradterm.2013.59364. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/tradterm/article/view/59364>. Acesso em: 21 mar. 2021.

ORLANDI, Juliano. A Apologia de Sócrates: entre a retórica judicial e a epidíctica. **Anais do Seminário dos Estudantes da Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar ISSN (Digital): 2358-7334 ISSN (CD-ROM): 2177-0417 VIII Edição** (2012).

OTTONI, PAULO. **Tradução Manifesta: double bind e acontecimento**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005. 200 p.

PATTO, Maria Helena Souza. **O Conceito de Cotidianidade em Agnes Heller e a Pesquisa em Educação**. Perspectivas, São Paulo, v. 16, p. 119-141, 1993.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**; Críton ou do dever; Fédon ou da alma. Tradução: Corvisieri, Enrico. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1996. (Coleção Os Pensadores).

REZENDE, Edson Teixeira de. **A Recepção Filosófica do Estudante Surdo no Ensino Médio**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

RODRIGO, Lídia Maria. **Filosofia em sala de aula: teoria e prática para o Ensino Médio**. Campinas, SP: Autores Associados, 2009.

SACKS, Oliver. **Vendo Vozes: uma viagem ao mundo dos Surdos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SANTOS, Silvana Aguiar dos; VERAS, Nanci Cecilia de Oliveira. **POLÍTICAS DE TRADUÇÃO E DE INTERPRETAÇÃO: DIÁLOGOS EMERGENTES**. Travessias Interativas. n°22, jul-dez. 2020. DOI: <https://doi.org/10.51951/ti.v10i22>

SANTOS, Silvana Aguiar dos; FRANCISCO, Camila. Políticas de tradução: um tema de políticas linguísticas? **Fórum Linguístico, Florianópolis**, v. 15, p. 2939-2949, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5007/1984-8412.2018v15n1p2939>.

SEGALA, Rimar. Tradução intermodal e intersemiótica/interlinguística: português escrito para a língua de sinais. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) Universidade Federal de Santa Catarina. 2010.

SOBRAL, Adail. Dizer o “Mesmo” a Outros: ensaios sobre tradução. São Paulo: Special Book Services, 2008.

SOUZA, Saulo Xavier de *et al.* Performances de tradução para a língua brasileira de sinais observadas no curso de letras-libras. 2010.

SKLIAR, C. (Org.). **A surdez: um olhar sobre as diferenças**. Porto Alegre: Mediação, 1998.

STROBEL, K. L. **As imagens do outro sobre a cultura surda**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008.

TAVEIRA, Cristiane Correia; ROSADO, LA da S. Por uma compreensão do letramento visual e seus suportes: articulando pesquisas sobre letramento, matrizes de linguagem e artefatos surdos. **Espaço, Rio de Janeiro**, n. 39, p. 27-42, 2013.

VALESE, Rui. **Aprendizagem filosófica através do uso de textos filosóficos nas aulas de filosofia no Ensino Médio**. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

VIEIRA, Wilson José. **O Ensino de Filosofia e o uso do Texto Clássico de Filosofia**: Análise a Partir das Escolas Públcas Paranaenses de Ensino Médio. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

QUADROS, R. M. O Tradutor Intérprete de Língua Brasileira de Sinais e Língua Portuguesa. Secretaria de Educação Especial, Programa Nacional de Apoio à Educação de Surdos. Brasília: MEC; SEESP, 2002.

DE QUADROS, Ronice Müller; SEGALA, Rimar Romano. Tradução intermodal, intersemiótica e interlinguística de textos escritos em Português para a Libras oral. **Cadernos de tradução**, n. 2, p. 354-386, 2015.

WILCOX, Sherman; WILCOX, Phyllis Perrin. **Aprender a Ver**. Trad. Tarcício de Arantes Leite. Petrópolis: Editora Arara Azul, 2005.

**SEÇÃO II**

**RESENHA**

# ARRUAÇAS – UMA FILOSOFIA POPULAR BRASILEIRA (LUIZ ANTONIO SIMAS, LUIZ RUFINO, RAFAEL HADDOCK-LOBO)

*Everton Marcos Grison*

Guimarães Rosa inicia o livro *Grande Sertão Veredas*, a partir do elemento da língua escrita *Nonada*, um marco de assombro para dizer aos que iniciam a saga: ou desistem na primeira palavra ou se comprometem de corpo e alma, com as artimanhas da vida incrustada na luta diária, na relação com a terra, a vida, o sol, os animais e as demais pessoas. O autor transita pelo popular talhando à linguagem com o soro da diversidade reflexiva, coletando retalhos dos variados contextos e possibilidades linguísticas, na constituição de um cenário complexo e pesado, pois a vida não é “mingau aguado” e a verdade pesa mais que o cair de uma pena.

Não é simples falar do popular, pois é preciso pés no barro, ou seja, não basta esbravejar como um sopro vocal, típico daqueles que ficam enfurnados no interior de seus gabinetes, rotina em muitos departamentos universitários pelo país, realizando “pesquisas” sobre os mais variados temas, a partir do peso das suas elucubrações e do copia e cola de textos de pensadores. Se tudo for pesquisa, se tudo for aceitável, a pesquisa propriamente não será nada, provavelmente diriam muitos. Quanto a linha do que é ou não crítica, daquilo que permaneceu nas cercanias das limitações possíveis da razão, essa disputa entre Kant e Hegel ultrapassa o mundo empírico balançando o aquém e além, onde vivem os mortos.

Aquilo que é ou deixa de ser, no limite precisa de um azeitamento para desfrangir a testa, baixar as armas da costura limitadora, repensando os paralamas que aparam os gritos da terra e da *Vida que Ninguém Vê*, para lembrar do magnífico livro da pensadora Eliane Brum. Os moralistas de departamento torceriam o nariz, com dedo em riste a partir das gaiolas definidoras identitárias, que ela é jornalista

e não uma pensadora. Com pólvora na pena é possível enfrentar o autoritarismo: qual o limite entre a jornalista e a pensadora? Jornalista não pensa? Não vale a pena dar “murros em ponta de facas”.

A vida que pulsa diariamente exige menos que os grandes tratados filosóficos. Suas necessidades se inscrevem mais nas miudezas, naquilo que muitos desde Platão, relegaram ao espaço do efêmero, como distante das formas verdadeiras, para lembrar suas reflexões no diálogo Hípias Maior. O popular é mais rua, esquina e encruzilhada, que a anemia existente na vida dos palacetes ou nas mentes dos detentores da verdade. A verdade do popular não se deixa prender. Se presa, tanto quanto a lebre, esperneia e morre de fome, como protesto ao domínio que tentam lhe impor.

Pensando nas miudezas de uma filosofia popular brasileira, e isso implica dizer que as miudezas não são como os miúdos dos frangos, partes pouco procuradas nos açouges, elas se apresentam com força própria e não querem nada menos que a vitalidade que lhes cabe. Deixar falar, diferente de dar voz, pois sejam as pessoas ou as miudezas de uma filosofia popular brasileira, as vozes existem e o que lhes falta é espaço e ouvidos que se deixam tocar pelo aveludado de seu tom. Aprende-se demasiadamente a lidar com a frieza da linguagem, muitas vezes jogando na lata do lixo aquilo que parece menor. Aquilo que é pequeno pode carregar algo maior.

Na linha desse batuque que o livro: *Arruaças – uma filosofia popular brasileira* se coloca. Escrito pelos mosqueteiros Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo possui 199 páginas e foi publicado pela editora Bazar do Tempo. A referência ao livro de Alexandre Dumas não é atoa, pois tanto quanto no escrito francês, no qual os três mosqueteiros são na verdade quatro, neste livro há muito mais gente que a trinca citada. Eles propositalmente aparecem pouco, pois nas arruaças o caminho não é convencional.

Luiz Antonio Simas é escritor, historiador, professor e compositor popular. Possui uma intensa produção reflexiva, espalhada em diversos livros e em mais de uma centena de artigos publicados em jornais e revistas. É coautor juntamente com Nei Lopes, do *Dicionário da História Social do Samba*, que recebeu o Prêmio Jabuti de Livro do Ano de Não Ficção, em 2016.

Luiz Rufino é escritor, pedagogo e professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui uma intensa produção reflexiva sobre as culturas brasileiras, educação, religiosidades, diáspora africana, filosofias e crítica ao colonialismo. Também é autor de: *Pedagogia das Encruzilhadas* (2019).

Rafael Haddock-Lobo é filósofo e professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Nessa instituição coordena o Laboratório X de Encruzilhadas Filosóficas. Possui uma vasta produção bibliográfica e de crítica à colonialidade. É autor de: *Da existência ao infinito* (2005), *Derrida e o labirinto de inscrições* (2008), *Para um pensamento úmido* (2011), *Experiências abissais* (2019) e *Os fantasmas da colônia* (2020).

Os autores são perpassados por movimentos que ultrapassam as garantias imaginárias dos conceitos. Na verdade, a conceitualidade não é garantia de terreno fixo. Para colonizadores e colonizados isso representa um giro de capoeira que faz tontear por semanas. Os conceitos também podem ser cadeiras de arruar, do mesmo tipo que eram usadas pelas sinhás para se sentarem, sob o lombo calejado e marcado de violência e humilhação dos escravos. Entretanto, elas vão encontrar um tombo celestial em meio ao mar de sangue e destruição, pois os corpos carregadores não estarão mais lá disponíveis, aos seus prazeres de dominantes. Eles viraram fundanga, são pólvora com poderes mágicos que correm com as lebres, pelo mundo que lhes pertence por honestidade.

Trata-se, portanto, de uma crítica à colonialidade que determina nossas formas de ser e pensar, desde antes do nosso nascimento, que definem as existências e persistem como determinantes, mesmo após a sepultura se tornar morada física de cada um. Entretanto, a crítica ao binarismo europeu, por exemplo, pode escorregar em outras perspectivas duais, como a ilusão da essência e a crítica da deturpação. Para os autores, o antídoto para não sermos mordidos pelo veneno nosso de cada dia está na valorização da porosidade, ou seja, a filosofia que se ocupa das miudezas.

O cuidado com as miudezas não é o equivalente a um processo de romantização da crítica, como uma espécie de subsistência apequenada no submundo das reflexões. Em verdade está em questão uma filosofia feita a golpes de navalha, uma simultaneidade entre sujeito e objetos projetados pela própria ação, com cada coisa existindo em seu lugar, navalhando as hierarquias que inferiorizam os saberes populares, pois a luta contra a colonização também é uma disputa contra a ideia dos saberes mais e os saberes menos. Há saberes diferentes sim, mas nenhum deve andar em cadeiras de arruar.

Paulo Freire, pensador que precisou se exilar do seu país, por elaborar uma metodologia de alfabetização aos menos favorecidos, incomodando demasiadamente as oligarquias nacionais, além de escrever uma pedagogia pautada na liberdade e na compreensão dos sujeitos nos diferentes contextos históricos, sociais, econômicos e políticos, ensinando que os saberes e as pessoas não vivem em mundos separados, provavelmente ficaria de sorriso largo com este livro nas mãos.

Essa colonialidade é produtora de quebrantos, isto é, produz uma espécie de “olho gordo”, um estado de adoecimento, que se faz pela pura rapinagem, degradação dos recursos naturais, pelo estupro do corpo e das almas que geram uma condição constante de abatimento, desesperança e até acomodação. Ocorre uma espécie de desmantelamento, como se a vida fosse sugada por forças que ultrapassam a compreensão.

Tais forças se inscrevem no interior de um tempo linear, resultante da adoção de um modo de pensamento e organização histórica único, que investe constantemente para inviabilizar a diversidade. Também é silenciamento, perda de palavras e vivência. Tanto quanto

é uma desolação aos boiadeiros perder um boi, perder as palavras é o equivalente a deixar escapar preciosidades.

Este manejo das palavras se faz a partir dos ensinamentos das ancestralidades, das diferentes celebrações e do investimento na gramática do tambor, na prática política de presença. “Na gramática do tambor, nas culturas de síncope, se diz para confundir e se confunde para dizer” (p. 47). É um lidar com o não lugar, com o não dito, pois nem tudo precisa ser definido em categorias enquadradas em sistemáticas fechadas. Muito da singularidade das miudezas da vida ressoa no afundar dos calcanhares pelo chão trilhado, na presença das demais pessoas, isto é, nas encruzilhadas da vida.

Essas encruzilhadas abrem as dobras de uma pedagogia da diversidade, na qual aparecem as autorias de boiadeiros, aqueles que são bons na ensinança da filosofia, na mitologia indígena e africana, na força do Preto Velho, na reverberação de Exu Caveira, nas possibilidades e carnavaлизações do mundo feitas por Odara, nas tiras de mundo de Maria Mulambo, na profundidade da dor da fome e do discurso filosófico de Maria Carolina de Jesus, na epopeia de João Cândido, na produção a partir daquilo que é descartado como lixo, mas que vira tesouro com Estamira Gomes de Souza, com seu Zé Pelintra, Madame Satã e muitos e muitas outras existências que não cabem nos limites dessas linhas.

As escolas de samba possuem um papel fundamental na elaboração dessa vanguarda pedagógica no Brasil, pois para além do desfile tornado produto pela indústria da cultura, especialmente a expropriação do samba feita pela indústria fonográfica e o estado brasileiro, com o intuito de tornar a música acessível ao gosto dos consumidores, o carnaval possui uma intensa mobilização social e movimenta reflexões sobre temas e problemas latentes na vida das pessoas. Desta maneira, o samba para além de um fenômeno musical é um fato social que demanda reflexão.

Este fato social tem grande representatividade reflexiva e prática, ao questionar constantemente sobre a violência do fenômeno colonizador, da empresa da mentira, espólio e destruição. São muitos os gritos de indignação e de convite para a mudança necessária, em uma sociedade que passivamente aceita a normalização de uma política de dominação e extermínio, que, por exemplo, foi claramente defendida desde o início da pandemia de Covid-19, pelo governo federal genocida, de Jair Messias Bolsonaro.

O livro é dividido em três partes: Fundanga, Quizumba e Cafofo que podem ser lidas em separado. Os textos são curtos e sempre são abertos com citações de frases, trechos de enredos de escolas de samba ou de ideias de pensadores e pensadoras da rua. A brevidade dos textos não os torna simplórios e a habilidade de síntese dos autores, demarca cada texto como uma pequena carta que chega no interior de uma garrafa, para contar sobre um tesouro que está diante dos nossos olhos.

A orelha do livro é assinada pela professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) Janaína Damaceno. A apresentação é escrita por Wanderson Flor do Nascimento, professor do departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UNB). O livro ainda é acrescido de um glossário esclarecedor e referências bibliográficas. Como dizia Antônio Abujamra em seu programa de entrevistas, se trata de um “periscópio diante do social”. Que não fique condenado às prateleiras empoeiradas, do esquecimento bibliotecário.