

Filosofia e ativismo

Química social e a meia-vida das revoluções moleculares Benito Maeso
Expropriação, ascese e controle dos corpos femininos: o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo sob três pontos de vista Cezar Prado
Cisheteronormatividade como instituição total Eli Bruno do Prado Rocha Rosa
Destino da filosofia brasileira: Cruz Costa e o ativismo filosófico Felipe Luiz
Reflexões sobre o biopoder em Belém Felipe Sampaio de Freitas
Criação e arte em suas potencialidades neguentrópicas Fernanda Dechatnek
A situação e os mitos da mulher a partir de Simone de Beauvoir Gabriela do Espírito Santo Marchiori
Necropolítica *made in Brazil*: exercício do poder de morte nas periferias do capitalismo através do racismo Isabela Simões Bueno
Multinaturalismo e equivocidade de mundos em tempos de crise ambiental Letícia Mendes Soares
Frantz Fanon e o narcisismo branco Luís Thiago Freire Dantas
Filosofia, dogmatismo e engajamento nas *Investigações filosóficas* de Wittgenstein Matheus Colares do Nascimento
Retorno da linguagem: breves considerações sobre a linguagem no século XVI a partir da arqueologia de Michel Foucault Pedro Manenti Vieira da Silva
O ensino de filosofia no Brasil e o contexto da reforma do ensino médio brasileiro em 2016 Regis Costa
***Horror Vacui*: temporalidades para além do tempo** Santiago Masi Elizalde
A divisão civil como base da organização social livre: análise do capítulo 4 dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* Veronica Calado

cadernospetfilosofia

2020 18.2

Filosofia e ativismo



CADERNOS PET FILOSOFIA.

Revista anual publicada pelo PET de Filosofia da UFPR. Curitiba, PR, Brasil.
P. 001–220

cadernos**pet**filosofia é uma publicação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná

editores

Caroline Feltz Pajewsky, Cezar Prado, Cleópatra Steffane Melisinas Citron, Gabriela do Espírito Santo Marchiori, Karine Cristine de Souza Barboza, Leandro Neves Cardim, Leonardo Silveira Maika de Oliveira, Luan Corrêa da Silva, Lucas Nascimento Vhnieska, Marco Antonio Valentim, Maria Adriana Camargo Cappello, Martim Fernandes, Matheus Vitorino da Silva, Tayeshi Yuri Kadosaki.

grupo pet

Leandro Neves Cardim (professor-tutor), Luan Corrêa da Silva (professor-tutor), Marco Antonio Valentim (ex-tutor), Maria Adriana Camargo Cappello (ex-tutora), Alexandre Caldas, Bruna Rafaelli de Paula Costa, Caroline Feltz Pajewsky, Carolinne Guimaraes Feres, Cezar Prado, Cleópatra Steffane Melisinas Citron, Everton Carvalho de Souza, Gabriel Parolim Tozetto, Gabriel Pereira Gioppo, Gabriela do Espírito Santo Marchiori, Juliane Gonçalves Conceição Roberto, Karine Cristine de Souza Barboza, Leonardo Silveira Maika De Oliveira, Lucas Nascimento Vhnieska, Martim Fernandes, Matheus Vitorino da Silva, Stefany Sohn Stettler, Tayeshi Yuri Kadosaki.

Reitor **Ricardo Marcelo Fonseca**

Vice-Reitor **Graciela Inês Bolzón de Muniz**

Pró-Reitor de Graduação **Eduardo Salles de Oliveira Barra**

Diretor do Setor de CHLA **Lígia Negri**

Chefe do Departamento de Filosofia **Maria Adriana Camargo Cappello**

Coord. do Curso de Graduação em Filosofia **Cristina Foroni Consani Klein**

Departamento Filosofia UFPR

Rua Doutor Faivre 405 6 ° andar

80060 - 150 Curitiba Brasil / Telefone [41] 3360- 5098

cadernospet@gmail.com. br / petfilosofiaufpr.wordpress.com

ISSN 1517 - 5529

Lucas Nascimento Vhnieska

A revista **cadernos petfilosofia** é uma publicação de responsabilidade do grupo PET Filosofia da Universidade Federal do Paraná e conta com uma periodicidade anual, sendo dirigida à tarefa de divulgação de trabalhos e pesquisas realizados por estudantes da graduação e pós-graduação em filosofia. Os volumes são organizados e editados pelos discentes participantes do grupo PET – em específico, os alunos que compõe a Comissão Editorial do grupo – sob a supervisão dos professores-tutores responsáveis pelo programa, tendo, portanto, enfoque em estabelecer um diálogo entre os estudantes da área. Trata-se de uma revista produzida por estudantes e para estudantes.

A revista tem por escopo a Filosofia de modo geral, todavia, mantém, a cada volume, um tema norteador. Na atual edição, temos por título "Filosofia e Ativismo", dessa maneira, os artigos abrangem temas que vão de necropolítica, biopoder e cis-heteronormatividade até a educação no Brasil.

A presente publicação se trata do Volume 18, nº 2, isto é, o volume 18 da revista está sendo publicado no ano de 2020, quando, em verdade, seria publicado em 2019. Isso se dá pelo fato de que, ainda que tenhamos tido publicações de cunho especial, como *Os anais do I colóquio nacional direito e política* no ano de 2019, ou já em 2020, *Schopenhauer na sala de aula*, houveram determinados atrasos em nossas publicações, gerados por um certo período

de transição do grupo onde, infelizmente, nenhum dos participantes detinha domínio dos meandros editoriais. Esse problema é, agora, finalmente superado e nos alegramos em apresentar esse novo volume aos leitores e que, inegavelmente, é produto de muito esforço e cooperação da equipe editorial. Ademais, a revista agora é publicada com ligeiras diferenças de formato e edição, se comparada com volumes anteriores, para que melhor sejam atendidas as exigências de publicação da Biblioteca de Periódicos da UFPR.

Por fim, mas não menos importante, desejamos a todos uma excelente leitura!

Equipe Editorial.

- 9 Química social e a meia-vida das revoluções moleculares
Benito Maeso
- 31 Expropriação, ascese e controle dos corpos femininos: o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo sob três pontos de vista
Cezar Prado
- 59 Cisheteronormatividade como instituição total
Eli Bruno do Prado Rocha Rosa
- 104 Reflexões sobre o biopoder em Belém
Felipe Sampaio de Freitas
- 128 Destino da filosofia brasileira: Cruz Costa e o ativismo filosófico
Felipe Luiz
- 148 Criação e arte em suas potencialidades neguentrópicas
Fernanda Dechatnek
- 169 A situação e os mitos da mulher a partir de Simone de Beauvoir
Gabriela do Espírito Santo Marchiori
- 196 Necropolítica *made in Brazil*: exercício do poder de morte nas periferias do capitalismo através do racismo
Isabela Simões Bueno
- 216 Multinaturalismo e equivocidade de mundos em tempos de crise ambiental
Letícia Mendes Soares
- 241 Frantz Fanon e o narcisismo branco
Luís Thiago Freire Dantas
- 263 Filosofia, dogmatismo e engajamento nas *investigações filosóficas* de Wittgenstein
Matheus Colares do Nascimento

289 Retorno da linguagem: breves considerações sobre a linguagem no século XVI a partir da arqueologia de Michel Foucault

Pedro Manenti Vieira da Silva

302 O ensino de filosofia no Brasil e o contexto da reforma do ensino médio brasileiro em 2016

Regis Costa

330 *Horror Vacui*: temporalidades para além do tempo

Santiago Masi Elizalde

366 A divisão civil como base da organização social livre: análise do capítulo 4 dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*

Veronica Calado

Química social e a meia-vida das revoluções moleculares

Benito Maeso

Resumo: A partir de uma leitura do conceito de revolução molecular, apresentado por Deleuze e Guattari, busca-se analisar de que forma este pode indicar uma maneira inovadora de enfrentamento das formas de opressão que caracterizam a contemporaneidade como também entender a duplicidade contida em seu interior e o risco de seu funcionamento como caminho para reconfigurações mais opressivas ainda por parte do sistema capitalista, descrito como uma forma de vida que ultrapassa a questão da propriedade dos meios de produção para imiscuir-se em todas as instâncias do tecido social. Se a rota da uma grande revolução, que porá fim aos problemas e criará uma nova realidade estaria bloqueada, o caminho seria o de pequenas revoluções permanentes, que vão produzindo novos fluxos de desejo e de ações, novas possibilidades de ser, de sentir, de pensar, de agir? Qual a eficácia de lutas ditas moleculares? A partir de que momento uma luta de libertação social tenderia a transformar-se em seu oposto? Os populismos modernos seriam tão moleculares quanto as lutas e o ativismo das minorias?

Palavras-chave: Molecular, Deleuze, Guattari, populismo, revolução.

Abstract: Using the concept of Molecular Revolution as a standpoint, this article aims to analyze its potential to produce innovative ways to fight against contemporary forms of oppression – or, in the other hand, its potential to enable new forms of oppression in capitalist societies. Capitalism itself can be understood as a way of life, something bigger than the ownership of means of production. If the path to a big revolution is blocked, is it possible to think about small and continuous revolutions as a way to create new flows of desire and actions, new possibilities of being, of feeling, of thinking, of action? How effective are molecular revolutions? When and how a struggle for social

freedom tends to become its opposite? Are modern populisms as molecular as the struggles and the activism of social minorities?

Keywords: molecular, Deleuze, Guattari, populism, revolution.

Criar perturbações na química social é um dos pressupostos das chamadas revoluções moleculares, expressão que aparece nos estudos de Gilles Deleuze e Felix Guattari e que simboliza diversos temas (ou estratégias) que tem como elemento comum a ação, visibilidade e postura política de grupos sociais à margem dos padrões dominantes. O deslocamento da compreensão do que é a ação política, das decisões macro (eleições, greves, embates partidários) para o micro, a ação direta de coletivos, “grupelhos” ou grupúsculos - termos usados pelos próprios autores em suas obras - para provocar impactos na (des)organização social.

Este texto buscará focar nos conceitos de molar, molecular e em seus sentidos de organização política¹, buscando dar elementos que subsidiem uma resposta às questões relacionadas à eficácia e alcance de tais estratégias de combate em uma sociedade na qual o capitalismo passa por transformações

¹ Em um primeiro momento, o conceito de entropia (a variação da desorganização molecular em um sistema) foi considerado para fazer parte desta análise. Porém, a interpretação comum do termo – desordem – e que está em algum nível presente em conceitos de diversos pensadores que utilizam a entropia como categoria política, social ou estética (como Rifkin, Prigogine, Flusser e Lévi-Strauss) pode abrir espaço para uma interpretação equivocada de que a entropia contenha um potencial de criação por si mesma. Se a desordem de um sistema chega a um valor máximo e depois tende a um equilíbrio, a entropia parece se aproximar muito mais da ideia de um fluxo constante entre reterritorialização e desterritorialização do que à possibilidade de que o caos entrópico levasse o sistema (social) a um ponto de não-sustentação. De certa forma, Deleuze faz este alerta desde *Diferença e Repetição*, quando define a entropia à luz das ideias de anulação ou diluição das séries de diferenças constitutivamente implicadas num sistema.

radicais. A preponderância das pequenas ações revolucionárias, das organizações sociais e coletivas que funcionem ao largo dos modelos da democracia representativa, da conquista de cadeiras no Parlamento ou da fórmula clássica dos sindicatos de paralisação, bandeiras e lutas para categorias específicas. Isso sem falar do problema da ausência de representação ou espaço de fala dentro da estrutura tradicional dos ditos partidos revolucionários (sendo que a revolução propagada por estes é surpreendentemente organizada, segue ditames específicos e etapas das quais não se pode fugir, além de demandar um tipo de organização de massa muito específico).

Mas se há uma crise dos modelos tradicionais de mobilização, como agir? Como seria possível fazer uma micro-revolução todo dia, em ações aparentemente comuns? Como inventar formas para dar ao desejo uma posição revolucionária, impedindo que este seja adestrado, capturado e controlado? Se a rota da uma grande revolução, que porá fim aos problemas e criará uma nova realidade estaria bloqueada, o caminho seria o de pequenas revoluções permanentes, que vão produzindo novos fluxos de desejo e de ações, novas possibilidades para a expressão das subjetividades e dos modos de ser, de sentir, de pensar, de agir? Seria possível desta forma estabelecer laços sociais que não nos atomizem e, por conseguinte, não nos levem ao isolamento, tornando-nos presas fáceis para um novo totalitarismo? Ou as revoluções moleculares tem prazo de validade, correndo o risco de serem capturadas e mobilizadas para reafirmar o sistema que buscam combater?

As lutas sociais e seus agentes podem ocupar esse espaço de criação, de produção e exposição de subjetividades políticas. Logo, também é preciso falar neste texto sobre o que seria molecular em suas práticas, e de qual tipo

de molecularidade estamos falando. Seria possível pensar em uma “química social” a partir destes fatores?

Molar e molecular

Os termos maior/molar e menor/molecular² são profundamente detalhados por Deleuze e Guattari em sua análise sobre Kafka, ligados a uma compreensão de elementos da composição e produção literárias. Ser “menor” não é um juízo de valor de uma literatura, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que se chama grande (ou estabelecida). A chamada literatura menor – a literatura que uma minoria faz dentro da língua ou literatura maior - elenca três características fundamentais:

- Seu “coeficiente de desterritorialização” – um tipo de não-pertencimento a um cânon ou uso consagrado da língua, abrindo espaço para experimentações linguísticas. Deleuze e Guattari dão como exemplo o uso do idioma alemão por Kafka, judeu checo. “Kafka define nesse sentido o impasse que barra aos judeus de Praga o acesso à escrita, e faz de sua literatura algo de impossível: impossibilidade de não escrever,

² Molar – relativo a Mol, a unidade de medida que assinala a quantidade de átomos ou moléculas em determinada substância. Um Mol de qualquer elemento terá sempre a quantidade de $6,02 \times 10^{23}$ átomos ou moléculas deste elemento e será equivalente à sua massa atômica.. Por analogia, Deleuze a usa como indicativo de totalidade, ou como referência a um padrão majoritário ao qual os indivíduos (moléculas) se adaptariam.

Molecular – relativo à molécula, associação de átomos, iguais ou diferentes, que se unem por ligações covalentes. Por analogia os autores pensam no molecular como a liberdade de associação, pensamento e ação de indivíduos e grupos para além das ligações “molares”, onde todos os átomos e moléculas são da mesma natureza.

impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outro modo.”

- A ligação imediata entre indivíduo e política. Conforme os autores, nesta literatura “o campo político contaminou todo enunciado”. No mundo, indivíduo e sociedade existem em interpenetração, e tal caráter político da literatura não dá espaço para diálogos dentro do triângulo pai-mãe-filho, já que esta relação familiar é tocada e esgarçada por outras, externas e sociais, que concorrem em sua composição. Isso é muito diferente de uma literatura “engajada” ou panfletária.

- O agenciamento coletivo de enunciação: Kafka não é um líder ou uma vanguarda, mas aquele que, de certa forma, cristaliza aquilo que aquela comunidade quer dizer mas que ainda não encontrou sua voz. A consciência coletiva ou nacional está “sempre inativa na vida exterior e sempre em vias de desagregação”. É a literatura que se encontra encarregada positivamente desse papel e dessa função de enunciação coletiva, e mesmo revolucionária: é a literatura que produz uma solidariedade ativa, apesar do ceticismo; e se o escritor está à margem ou afastado de sua frágil comunidade, essa situação o coloca ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade” (DELEUZE, GUATTARI, 1974, p.27). O escritor acaba por amplificar esta nova consciência.

A definição da literatura maior se dá por contraste: versa sobre temas descolados do cotidiano, repete – em diversos níveis - a lógica do romance familiar dos séculos XVIII e XIX, cria cânon ou escola, está centrada nos conflitos e interações entre personagens que, apesar de estarem em um mesmo

ambiente, parecem viver em uma bolha que os protege do mundo que os cerca.

Entendendo a literatura como um componente de expressão de uma sociedade, os significados de *menor* e *maior* estão diretamente ligados a processos e modos de vida. Se *maior*, ou majoritário, remete a padrões fixos e gerais, que funcionam como regras, o *menor* ou minoritário se desvia e se volta contra a configuração destes padrões abstratos. Para Deleuze, o maior se refere ao nada ou a ninguém, pois induz o ajuste a um modelo impossível de fato. Em contrapartida, o menor se expressa em momentos concretos de saída do padrão, sendo a enunciação coletiva surgida da constatação de que tal homogeneidade não existe na prática.

Pois a maioria, na medida que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém — Ulisses —, ao passo que a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo. Há um "fato" majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém que se opõe ao devir-minoritário de todo mundo. É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo³.

Os modelos molares seriam vazios — mostrando a dificuldade do reconhecimento de si dentro do molde-padrão do Eu na sociedade — e o minoritário é campo de experimentação, expressão e criatividade para quem, espremido por todo lado em modelos maiores, não vê modo de delimitar espaço onde poderia ser parte de algo maior já dado (o povo).

Ao transpormos este instrumental ao campo da política, o que poderia ser considerado um modelo majoritário? Deleuze elenca o “proletário” soviético e o “homem do novo mundo” estadunidense como representantes desta categoria⁴ e, por definição, impossíveis de ser verificados

³ DELEUZE, G;GUATTARI, F. Mil Platôs. Vol. 2. p. 105

⁴ Cfe. THOBURN, 2003, p. 16-17.

na prática até por suas próprias “características”: compartilham uma ideia da construção de um novo tipo de homem sem predecessores ou particularidades. No primeiro caso, a sociedade de “camaradas”, composta pela proletarianização universal. No caso dos EUA, a sociedade de “irmãos” - até no sentido religioso - nascida da imigração universal. Em ambos, há uma coletivização forçada embutida na promessa subjacente a estes modelos de liberação em relação aos conceitos “europeus” ou “burgueses”, conforme o caso, de família, nação e herança/propriedade privada. Porém, na prática, os modelos predecessores ressurgiram com maior vigor, e a coletivização abriu as portas para o surgimento de sociedades totalitárias.

Uma política molar se define, portanto, como construção de unidade conceitual ou discursiva. Ao afirmarmos campos políticos ou personagens conceituais políticos, inclusive em relação a nós mesmos, essa afirmação é secundada (ou simultânea) pela afirmação de um conjunto de características que estão implícitas na afirmação feita. Essa simultaneidade e referenciação histórica acaba por cristalizar um entendimento único de si e do processo, carregado de tradições e de suas ruínas, mas sem conseguir ressignificá-las. Nesse contexto, a frase de Marx⁵ sobre a repetição da história é instrutiva, mas caberia a ousadia de imaginar que ela é tragédia e farsa simultaneamente.

Já o próprio termo “molecular” – uma multiplicidade discursiva que escaparia da unidade conceitual majoritária, mesmo que ainda de forma a relacionar-se com esta - pode ser pensado de diferentes formas, e dessa colisão⁶ de significados espera-se que seu potencial revolucionário se

⁵ A abertura do *18 de Brumário de Luís Bonaparte* (MARX, 2011, p. 25).

⁶ Esta colisão de significados, que vemos por exemplo na apropriação e ressignificação de termos de outras áreas trazidos para as lutas sociais, pode ser vista em analogia com os experimentos de colisão molecular artificial realizados em aceleradores de

descortine. Neste ponto, as manifestações e estratégias de grupos tidos como à margem da sociedade, de diversos matizes (sem-terra, sem-teto, movimentos afro, feminista, LGBTQ+, de mobilidade urbana, etc.), mostram-se como agentes de impacto nesses agenciamentos políticos, nessa criação de um campo de ação que escapa de fórmulas convencionais do fazer político por seu caráter de luta macro e micropolítica. As cadeias de opressão⁷ e subjugação de grupos sociais não estão presentes somente na relação do Estado com esses grupos, ou na lógica econômica das classes, mas também nas relações interpessoais, nos preconceitos diários. Do ponto de vista prático, é possível pensar a molecularidade de duas formas:

A) Integrar o conceito das ações moleculares a um conjunto mais “tradicional” de ações, relacionando-as com a ideia de micro-sociedade e à

partículas. Os colisores geram partículas como hádrons e fótons (que possuem certa estabilidade dentro do princípio de incerteza), mas há seu produto residual (bóson de Higgs e matéria escura) que não se sabe se são corpúsculos, ondas ou forças. E é esse resíduo (mais do que as partículas obtidas) que explica como se relacionam os elementos positivos da experiência (a matéria escura, por exemplo, é o estofo da gravitação, o tecido que permite a propagação de ondas magnéticas – negando a ideia de vácuo – e o bóson de Higgs transfere energias de diferentes naturezas para regiões diferentes da realidade, de modo a formar uma membrana protetora que controla a expansão universal). Traduzindo em termos políticos: o resíduo da colisão de significados da ação política numa sociedade (expressa nas coisas mais apolíticas – se é que podem existir – como a cultura *pop*, o *trash*, o *kitsch*, a pornografia, o fundamentalismo evangélico, os *memes*) podem não ser o subproduto, mas a nervura e os pontos de gravitação da política. Ainda que admitindo o fato de que a colisão atômica, enquanto processo de investigação, não *cria* ou deriva novos elementos, mas *fragmenta* elementos existentes para localizar e entender as partículas das quais tais elementos são feitos, a metáfora é interessante exatamente por, na prática, permitir a compreensão dos modos de *relação* entre as partículas na compreensão do elemento geral.

⁷ Seriam as cadeias de opressão de uma sociedade as moléculas degradadas de um sistema social que se desestabilizou, como as toxinas resultantes de reações bioquímicas?

ação em conjunturas localizadas em áreas geográficas restritas ou circunscritas a grupos pequenos, deslocados de lutas mais amplas e teoricamente de maior peso político para a superação do capitalismo. Como exemplos dos casos acima, associações de bairro, grupos de mulheres, etc.

Estas perspectivas não dariam a tais práticas maior poder de ação e estratégia no combate ao modo de produção capitalista, dando a noção de que os movimentos sociais, por exemplo, jamais afetariam as macroestruturas sociais, algo que somente seria possível pela ação do movimento sindical -- o agente, por excelência, da operação da contradição Capital *versus* Trabalho -- e pela ação dos partidos políticos. O movimento popular funcionaria apenas como espaço onde despontam lideranças para atuarem posteriormente no sindicato e no partido, devendo apoiar a luta sindical e partidária, bem como levar à massa⁸ a ideologia do partido. Portanto, a partir *dessa noção* de molecularidade atribui-se um papel tático a estes movimentos. Porém, é problemático, no mínimo, pensar que tais movimentos populares não enfrentem também a contradição acima citada.

B) ou compreender o molecular de forma mais aberta, crítica e revolucionária como a dimensão da práxis que consegue romper radicalmente com as formas vigentes de exploração e de dominação que se travam nas

⁸ De forma análoga, seria a “massa” o corpo atômico formado por prótons (os elementos politicamente ativos da sociedade) e nêutrons (o vulgo alienado, o povo enquanto massa de manobra) e a nuvem de elétrons a esfera dos movimentos, sindicatos e partidos? É fato que o “nêutron” sozinho não dá conta da multiplicidade das conformações sociais presente mesmo dentro do que, no passado, se imaginava ser um corpo social relativamente amorfo e coeso. Porém, em um exercício de especulação, é possível perceber elementos ditos moleculares na imensa capacidade de aglutinação e captação social de movimentos como VemPraRua e seus assemelhados, com agentes e influenciadores galvanizando as reações que levaram o corpo “amorfo” da sociedade a embarcar em suas pautas.

políticas do cotidiano, em esferas tão diversas como as pedagógicas, eróticas, econômicas, etc. A molecularidade teria o potencial de subverter os condicionamentos que são colocados tanto pela Indústria Cultural como pelos padrões culturais tradicionais, que oprimem indivíduo e sociedade.

O caráter das revoluções moleculares, neste caso, significa a capacidade de grupos e movimentos sociais de transformar não apenas as estruturas de produção e reprodução social, mas as relações sociais do cotidiano na construção de uma nova sociedade. Se o capitalismo evoluiu para modo de vida e cultura, além de sistema econômico, o caráter estratégico dos movimentos está em seu potencial de atuação e intervenção na dinâmica da dominação subjetiva.

O mecanismo que torna a molaridade e a molecularidade processos simultâneos e não-antagônicos é o fato da sociedade capitalista não se restringir à produção de mercadorias, mas, como Marx observa, transformar toda a sociedade em uma imensa coleção de mercadorias⁹, produzindo objetividades e subjetividades simultaneamente. Integração e diferenciação simultâneas funcionam como motor das relações sociais de produção. É preciso pertencer e ser único, via elementos predefinidos pelo próprio ambiente social. Ao desejo de integração une-se sua imagem especular, o medo do isolamento, e o desejo de diferenciação, que carrega o medo da semelhança - ou do compartilhamento, em algum nível, daquilo que, em teoria, torna cada um “único”.

Se isso molariza, também pode molecularizar. Na política menor, para Guattari, a tarefa que se impõe é a de destituir dicotomias (homem/mulher; bem/mal; esquerda/direita; norte/sul) em proveito da afirmação de um

⁹ *O Capital*, Livro I, 2014, p. 157.

presente muito mais caótico e múltiplo, o entendendo como uma profusão de fatores econômicos, culturais, étnicos, simbólicos, animais, de forma simultânea e hibridada¹⁰. A rica terminologia deleuzoguattariana, incompreensível aos olhos dos não-iniciados com seus processos semióticos híbridos e devires mulher, criança, animal, vegetal, mineral, negro, molecular, etc., significa, ao fim e ao cabo, uma aposta no poder da singularidade, no reconhecimento dela por parte do indivíduo ou grupo e o reconhecimento de que cada singularidade é atravessada pelas dos demais integrantes do tecido social.

Por essa razão, o conceito de devir é fundamental nas revoluções moleculares e nas práticas políticas imbricadas a estas, pois abriga duas características importantes, dentro do proposto por Guattari e Deleuze: 1) a conexão entre singularidades como seu ponto de partida, dificultando a formação de identidades fixas, molares; 2) o fato de suas conexões se darem entre moléculas, ou grupos que estão fora do arranjo “estável” da substância química chamada sociedade. Para esses teóricos, são impensáveis (será?) devires-homem, ou devires-branco, ou devires-rico.

As conexões dar-se-iam entre alteridades, criando novas formas de expressão e, ao mesmo tempo, novas visões de mundo revolucionárias. “Devir-alguma coisa” é embarcar nesse processo, criar novas formas de ver e ser no mundo. No fundo, todo mundo é uma molécula, um grupúsculo, uma minoria, em constante modificação.

Porém, esse caráter molecular normalmente não é bem compreendido. Ainda que, a partir da própria leitura deleuzoguattariana, as

¹⁰ Como tratado em *Revoluções Moleculares* (1981), principalmente no capítulo “As lutas do desejo e a psicanálise”.

lutas moleculares abrangem também o combate à discriminação e, portanto, são lutas contra a ideologia dominante, é preciso lembrar que centrá-las no ataque ao Estado reduz o escopo de luta a uma relação na qual ou busca-se o acolhimento do Estado ou a negação de sua presença.

Tal tática acabaria por diminuir a capacidade desta luta em provocar impactos na cultura, tanto em sua dimensão tradicional como de massa e na difícil relação entre opressão cotidiana e a apropriação, por parte do capital, dos mecanismos que em teoria podem ser usados contra tal opressão. O padrão é absolutamente inatingível e irreal, porém aderimos e nos reconhecemos nele quase automaticamente, fazendo com que o papel do opressor surja como desejável para aqueles que se encontram hoje oprimidos.

Disso surge uma questão aparentemente paradoxal: será que realmente não é possível a existência ou o desejo a esses devires ditos impensáveis? Tal profusão não poderia acionar combinações estranhas de moléculas, que ao invés de liberar forças revolucionárias, liberaria forças de uma “revolução conservadora”, ou um desejo autêntico do oprimido em manter a estrutura, apenas trocando de lugar nela? Seria possível o devir libertário virar conservador? Pensar esse paradoxo, sem nenhuma ilusão de decifrá-lo, requer assumir que o uso das táticas moleculares não é privilégio ou exclusividade de nenhum campo político, principalmente do progressista, até mesmo porque a operação desses conceitos varia de acordo com o cenário e inclusive de acordo com a localização.

Atomismos sociais

Como existe em grande número, cada átomo possui em si mesmo a diferença que o distingue de todos os outros; logo, é em si mesmo uma multiplicidade. Mas ele existe

simultaneamente na determinação do átomo, o que obriga a que a multiplicidade seja nele, de um modo necessário e imanente, uma unidade; isso acontece no átomo *pelo simples fato de existir*. (MARX, p. 15).

Moléculas são feitas de átomos. Movimentos e grupúsculos, de pessoas, onde coexistem interesses individuais e coletivos. Deleuze e Guattari querem que pensemos e sintamos a nós mesmos, individualmente, como muitos, como forma de estabelecer as relações com os demais. Porém, a via contrária também é uma possibilidade, pelo simples fato de as pessoas existirem e nelas coexistirem identidade e multiplicidades: de uma molecularidade, recair-se-ia em um atomismo revolucionário, ou o que poderíamos chamar de “ativismo de si”, imagem especular do empresariamento do sujeito que caracteriza os tempos neoliberais. O novo molar é o sujeito que, para vencer a si mesmo, se volta contra o sistema pois vive-se imerso dentro de sua (ir)racionalidade - e sua linguagem, maneirismos e modos são reproduzidos (o uso de termos como *empowerment* nas lutas sociais, longe de ser uma subversão da linguagem empresarial, pode ser entendido como um reforço da ideologia competitiva que a palavra carrega). O neoliberalismo também tem, por mais estranho que isso pareça, um componente similar a ações moleculares.

Se o sucesso ou fracasso na sociedade neoliberal é responsabilidade exclusiva do indivíduo ou do grupo de indivíduos, a produção de engajamento é simultaneamente negação e confirmação do processo: o fetiche de ser ouvido e respeitado como formador de opiniões em um mar de opiniões e dados sem controle. A competição para descobrir quem é mais desconstruído. A ideologia do sucesso como componente central das ideologias que

historicamente posicionaram-se contra a necessidade de sucesso a qualquer preço.

Se o mundo é complexo demais para ser mudado, cada um muda a si mesmo e adota a mesma postura prescritiva, pois centrada em um conjunto de valores que assume como verdade apenas as crenças preexistentes do indivíduo e do grupo ao qual pertence. A lógica de competição do neoliberalismo é facilmente identificável na ausência de intersecção entre movimentos sociais com objetivos similares mas que concorrem entre si para a aceitação entre seus pares ou pelo conjunto da sociedade, seja em disputas pelo mercado das lutas sociais como na ilusão de atividade proporcionada pelas ferramentas online.

Mas se o uso das táticas moleculares não é privilégio do campo progressista, a reprodução de comportamentos e táticas molares não é exclusividade das forças reacionárias. As variadas formas de violência e discriminação, imbricadas ao capitalismo que as usa também para produzir mais-valor (assim como o próprio capitalismo usa as resistências a estas formas como produtoras de mais-valor), expressam todo um conjunto de forças difusas presentes também no campo popular, que tendem ao majoritário e se exercem seguindo padrões que orientam as ações das pessoas, formadas desde crianças para exercer tal comportamento. Seria possível, então, lutas moleculares passarem a pedir por inclusão e aceitação junto ao sistema que antes combatiam, como uma partícula radioativa que alcançasse

sua meia-vida e passasse a se transformar¹¹ em chumbo ou elementos não-artificiais¹².

O processo de “desconstrução” desses padrões, sozinho, não basta, assim como não adianta reprimir esse conjunto de forças, mas canalizá-lo para a reescrita das subjetividades, escapando ao máximo das amarras sutis dos modelos molares, e de uma nova sociedade, na qual a criação de novos horizontes e linhas de fuga pessoais possam gerar novos horizontes tanto no micro como no macropolítico, o que exige romper os paradigmas que regem os indivíduos cuja subjetividade é construída segundo os jogos de poder do

¹¹ O trabalho de Nancy Fraser sobre a cooptação de certos segmentos das lutas feministas pela lógica da empresa, cooptação que passa a reduzir um problema complexo como a opressão do patriarcado na sociedade apenas a uma luta por salários iguais, ou seja, por poder de consumo e satisfação igual ao masculino, mostra que a equivalência abstrata operada pelo dinheiro e pela circulação e apresentação das mercadorias no campo social nunca pode deixar de ser objeto de crítica social séria. Esta apropriação e adestramento das lutas sociais, no formato denunciado pela autora, reproduz a ideia da aferição do valor da pessoa em sua equivalência em mercadoria-dinheiro. O ativismo de si é um fetiche de si, ou o o quanto você “vale”, o preço de seu eu-produto no mercado. Quanto mais caro se é, mais o indivíduo se auto-deseja. Seria o “destino” de toda luta social ser cooptada pelo sistema, seguindo essa lógica?

¹² Na maioria das vezes, o lixo nuclear resulta em outros elementos ainda mais radioativos (como plutônio e califórnio) ou isótopos (como o cézio-137), que existem na Natureza. Em termos políticos, continuando o raciocínio anterior: o bolchevismo leninista se transformou na república burocrática de Stalin (emulando a criação dum isótopo, ou seja, um átomo mutante e deformado), a socialdemocracia de Weimar degradou em nazismo (um elemento coeso passou a emitir radiação) e o chavismo sob Maduro reativou o sistema das ditaduras civis-militares latino-americanas (com traços, inclusive, do fujimorismo – uma analogia com a meia-vida obtida artificialmente, através da aproximação e exposição a elementos radioativos, como o uso do cobalto para ativação de outros elementos, que não raro assimilam características deles). O lulismo (ou lulopetismo), esquerda de caráter reformista e conciliador, como vimos, degradou no “bolsonarismo” (direita autocrática, teocrática e militarista, associada ao neoliberalismo, e adepta dum governo pautado pelo caos social e pela desordem institucional, tática criada por Órban).

capitalismo. Fundirmo-nos nuclearmente a nós mesmos pela fusão às demais moléculas.

A batalha conta o capital é também um combate constante contra as ferramentas ideológicas de exploração e de dominação social, desde a produção da subjetividade do indivíduo e da constituição das linhas de fuga a partir das políticas do cotidiano e de suas relações de poder. Dessa forma, os movimentos moleculares miram a elaboração de novas formas de pensar e agir subversivas ao capitalismo, visto que este ainda possui formas eficazes de plasmar as discriminações e dominações presentes no cotidiano ao seu próprio funcionamento. Porém, convivem permanentemente com o risco de tornarem-se fiadores do sistema que julgam combater. Isso acontece por uma questão muito simples: molar e molecular são *estratégias*, não *posições* em um espectro político.

Hibridizações

O que se torna essencial é conectar uma multiplicidade de desejos moleculares, conexão esta que pode desembocar em efeitos de "bola de neve", em provas de força em grande escala. Exatamente o que se passou no começo do movimento de Maio de 68: a manifestação local e singular do desejo de pequenos grupos encontrou em uma multiplicidade de desejos reprimidos, isolados uns dos outros, esmagados pelas formas dominantes de expressão e de representação. (GUATTARI, p. 177).

Foram traçados alguns esboços sobre o molar e o molecular, suas formas de funcionamento e as relações que estabelecem (é interessante lembrar que um Mol é uma medida de grandeza referente ao número de partículas. Um mol tem $6,02 \times 10^{23}$ átomos ou moléculas. Se formos manter a comparação entre química e revolução, o padrão majoritário – a medida molar

– refere-se então a um número x de eventos moleculares reunidos e organizados de diversas formas). Uma agitação molecular certamente reconfigura o arranjo interno do mol, mas teria potencial para destruí-lo realmente ou apenas aumentaria sua dimensão? Elementos radioativos transmutam-se em metais como o chumbo pela perda de prótons; expandir a *desorganização* de um sistema significa também *aumentar seu tamanho* molar. Na segunda lei da termodinâmica, molar e molecular coexistem, não são antagônicos ou opostos e trabalham em simultaneidade, visto que talvez sejam facetas diferentes de um processo único. Na micropolítica também, sendo possível reorganizar tais elementos. Na macropolítica, isso leva a um paradoxo.

A revolução molecular é um processo que se dá, ao final, por engajamento e tensionamento de limites: quando uma demanda é molarizada ou obtida, outro agenciamento de forças busca tensionar o campo político-social, mobilizando afetos que posteriormente transformam-se em discursos racionais. É interessante comparar a fala de Guattari que abre este trecho com uma postagem que circulava pela plataforma de *microblogging* Twitter no dia 27 de abril de 2019, antes das eleições na Espanha, sobre artigo no jornal *El Mundo*¹³ onde comentava-se uma insatisfação difusa na sociedade espanhola às vésperas do pleito que se expressava, entre outras coisas prementes como emprego e renda, nas falas das pessoas ditas comuns que estariam fartas da

¹³ O artigo em questão fazia parte de uma série de análises sobre os principais partidos que disputavam a corrida eleitoral espanhola e sobre quais seriam seus diferenciais aos olhos do eleitor. Neste, assinado por José Ignacio Torreblanca, discutia-se explicitamente sobre o poder de atração e convencimento do Vox (partido de extrema-direita espanhola) sobre os eleitores hoje em comparação com a ascensão do Podemos, de esquerda, nas eleições anteriores. O artigo foi pesadamente compartilhado nas redes sociais no fim de semana anterior à eleição.

“superioridade moral” do campo progressista e seus discursos sobre aceitação, tolerância e defesa das pautas de grupos minoritários (o que seria, ao final, a interferência de elementos moleculares em estruturas majoritárias representativas, ainda que ao tender ao majoritário parte dessa “energia entrópica” não se tornasse trabalho, ou resultado quantificável dentro das regras majoritárias). O interessante é que parte dessa “superioridade moral” era definida pelos entrevistados como sinônimo de uma postura interpretada como acusatória, agressiva ou paternalista em relação a quem pensasse de outras formas.

E se as revoluções moleculares, que ocorrem nos indivíduos e grupos e depois se espalham pela sociedade, produzirem devires neofascistas? Se o desejo por se libertar do que consideram “molar”, como as formas de política representativa, galvanizar a insatisfação geral e difusa na direção de algo aparentemente paradoxal como o bordão brasileiro “liberal na economia, conservador nos costumes”, o quanto tais desejos seriam “inautênticos”?

É preciso pensar a validade total ou parcial da afirmação de que desde 2013 houve uma disputa de narrativas e o campo progressista não soube se fazer entender. Isso até um ponto ocorreu, é certo, mas é preciso levar em conta os desejos que moram em cada átomo e como se dá a associação molecular entre eles (de forma iônica ou covalente, ou seja, de adesão completa aos ideais totalitários ou compartilhando alguns, mas não todos, mas ainda assim “trocando elétrons” com estes).

Quem está no extremo do espectro da direita enxerga-se como minoritário e como *outsider* até mesmo em relação à direita tradicional. Para quem participa destes movimentos, os discursos em questão citados na reportagem – tão caros ao campo progressista - são o “molar” que deve ser

sacudido. Mas e quem apenas quer seguir sua vida, compartilhando das mesmas preocupações com trabalho, moradia, transporte e segurança, e que acaba realizando as ligações covalentes com quem diz aquilo que elas esperam e que sabem manipular afetos como medo, ódio e esperança?

Algo está sendo dito no mundo nesse momento, mas é preciso traduzir o que é. Pode-se imaginar que boa parte das pessoas no planeta está tão enfeitiçada pelo capitalismo neoliberal que não consegue sequer estabelecer uma relação empática com os outros “átomos”. Pode-se pensar que um grande contingente populacional não consegue perceber a concordância de seus desejos com os discursos progressistas, por um problema de comunicação. Pode-se imaginar também, e de forma não-excludente, que repousa nas pessoas um desejo de destruição sem sua contrapartida criadora ou vontade de reconciliação. Como exemplo, é bom lembrar que o *troll* de Internet que, em um comercial da *Sprite na Argentina*, foi confrontado com as pessoas que ele xingava e ofendia não mudou seu comportamento e ainda ganhou mais visibilidade¹⁴.

Os populismos contemporâneos, que manejam de forma eficaz o par conceitual minoria e maioria (pois seu discurso é cambiante de acordo com a necessidade de fala e escuta do interlocutor, que ora se enxerga como injustiçado e pertencente a uma minoria tratada de forma desigual, ora se vê como parte de uma maioria que estaria em risco pela presença de minorias) usam táticas moleculares para a alteração do campo molar e com isso estão

¹⁴ A campanha, criada pela agência Santo (Buenos Aires), monitorou redes usando recursos de inteligência artificial para identificar o perfil mais raivoso e com o discurso de ódio mais contundente. No comercial, o *bater* foi colocado frente a frente com as pessoas que foram insultadas por ele. As vítimas, em uma bela demonstração de amor cristão, o perdoam, mas, conforme reportagem posterior, isso não parece ter sido o suficiente para que o rapaz mudasse seu comportamento.

ganhando imenso espaço político, passando por debaixo do radar molar que poderia barrá-los. Aos progressistas, de nossos locais de fala, é preciso expandir os locais de escuta e a chamada interseccionalidade (ou compartilhamento de elétrons/pautas de luta, para retornarmos à metáfora que conduz o texto) visando estabelecer ligações sólidas entre o pensar emancipador e as camadas da população que mais sofrem os efeitos da opressão social sem que se recaia na ilusão da vanguarda ou no ativismo de si mesmo.

Ater-se somente à molecularidade nas ações enquanto procedimento pode criar, aos olhos dos que mais se beneficiariam da capacidade das lutas minoritárias em modificar o substrato de cultura e desejo que concorre para sua escravização, a impressão de que estas táticas e lutas querem produzir moléculas para poucos, descoladas de ligações com o real. Infelizmente, essa mentalidade e visão de que as ações moleculares promovem fissão social (e não fusão e compartilhamento), ainda que severamente equivocadas, são elementos presentes na reação em cadeia que dá combustível ao reator do neofascismo ascendente em todo o mundo.

Referências

CARDOSO, E. (org.) **Radioatividade**. Apostila Educativa CNEN. Disp. em <http://www.if.ufrgs.br/tex/fis01001/radio.pdf>

DARDOT, P. & LAVAL, C. **A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. SP : Boitempo, 2016

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. 2ª edição. Rio de Janeiro . Graal, 1988

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Kafka. Por una literatura menor.** Trad. Jorge Aguilar Mora. México : Ediciones Era, 1978.

_____, **Kafka: toward a minor literature.** Minneapolis : University of Minnesota Press, 1986

_____, **Mil Platôs - Vols 1-5.** São Paulo : Editora 34, 1995

_____, **O que é a Filosofia?** São Paulo : Editora 34, 1992

FRASER, N. *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história.* **Revista Mediações (UEL).** V. 14, nº2, 2009. DOI <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2009v14n2p11>

GUATTARI, F. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo.** Trad. Suely Rolnik. São Paulo : Brasiliense, 1981

LEMBO, A. & SARDELLA, A. **Química.** Vols. 1 a 3. SP : Ática, 1979

MARX, K. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro.** Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lucio Nogueira. Lisboa : Editorial Presença, 1972

_____, **O Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte.** São Paulo : Boitempo, 2011

_____, **O Capital – Livro 1.** São Paulo : Boitempo, 2014

THOBURN, N. **Deleuze, Marx and Politics.** Londres : Routledge, 2003

Reportagens

¿Podrá Vox? José Ignacio Torreblanca. Diario El Mundo, 27 abril 2019. www.elmundo.es/opinion/2019/04/27/5cc2eebb21efa050518b45c0.html.

Sprite desarma hater em novo experimento social. Meio&Mensagem Online. <https://www.meioemensagem.com.br/home/comunicacao/2019/04/12/sprite-desarma-hater-em-novo-experimento-social.html> acesso em 12 jul 2019 18:57.

Sprite coloca hater “frente a frente” com as vítimas, mas ele continua disparando ódio na Internet; vídeo. Jornal Meia Hora. 17 abril 2019. Disp.

<https://meiahora.ig.com.br/geral/mundo-e-tecnologia/2019/04/5635293-sprite-coloca-hater-frente-a-frente-com-as-vitimas-mas-ele-continua-disparando-odio-na-internet-video.html> acesso 12 jul 2019 20:45.

Expropriação, ascese e controle dos corpos femininos: o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo sob três pontos de vista

Cezar Prado

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná - UFPR

Resumo: Durante longo tempo tentou-se, no âmbito da Economia Política e de outras áreas, compreender como se deu o surgimento do sistema de produção capitalista, como se deu a transição do regime feudal, pautado nas relações entre vassalos e suseranos, para um regime baseado na relação entre trabalhadores “livres” e patrões, no qual os primeiros venderiam sua força de trabalho para os segundos e estes, por sua vez, explorariam os primeiros para a obtenção de lucro, sem que houvesse uma coerção formal dos trabalhadores permanecerem na fábrica do patrão tal como ocorria com os servos medievais, os quais eram obrigados a permanecer nas terras do senhor feudal. A compreensão desse processo foi e tem sido fundamental para os diversos ativismos políticos existentes. Nesse sentido, este artigo visa analisar três perspectivas acerca deste período de transição e de surgimento do capitalismo, três obras relevantes para a história do capitalismo, a saber: *O Capital*, de Karl Marx (em particular, o seu Capítulo 24 – “A assim chamada acumulação primitiva”), *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, de Max Weber, e *Calibã e a Bruxa*, de Silvia Federici. O artigo irá se dividir em cinco partes: uma breve introdução, sobre a relação entre o ativismo político e a compreensão histórica do capitalismo, três partes dedicadas à exposição pormenorizada das teses que estruturam os textos de cada um dos autores supracitados, discorrendo acerca das suas visões concernentes à questão do surgimento e do desenvolvimento do capitalismo e, por fim, uma parte conclusiva, relacionando e contrapondo mais diretamente estes posicionamentos e reflexões, que não são totalmente coerentes entre si.

Palavras-chave: capitalismo, acumulação primitiva, Reforma, ascese, mulheres.

Abstract: For a long time, it has been tried, in the field of Political Economy and other areas, to understand how the capitalist production system emerged, how happened the transition from the feudal regime, based on the relations between vassals and overlords, to a regime based on the relationship between “free” workers and bosses, in which the former would sell their labor power to the latter and the latter, in turn, would exploit the former for profit, without there being any formal coercion of the workers to remain at the factory of the boss, as was the case with medieval servants, who were obliged to remain on the land of the feudal lord. Understanding this process was and has been fundamental to the various existing political activisms. In this sense, this article aims to analyze three perspectives on this period of transition and emergence of capitalism, three relevant works to the history of capitalism, namely: Karl Marx's *Capital* (in particular, its Chapter 24 – “The so called primitive accumulation”), *The Protestant Ethic and the “Spirit” of Capitalism*, by Max Weber, and *Caliban and the Witch*, by Silvia Federici. The article will be divided into five parts: a brief introduction, on the relationship between political activism and the historical understanding of capitalism, three parts dedicated to the detailed exposition of the theses that structure the texts of each of the aforementioned authors, discussing their own visions concerning the question of the emergence and development of capitalism and, finally, a conclusive part, relating and contrasting more directly these positions and reflections, which are not totally coherent with each other.

Keywords: capitalism, primitive accumulation, Reformation, asceticism, women.

Introdução

O surgimento do capitalismo, no Ocidente, representou um longo processo de conflitos políticos que transformou todo um conjunto de práticas sociais, jurídicas e econômicas existente previamente. Não foi, portanto, um processo pacífico, não se deu às custas de uma conscientização humanista ou de diálogos baseados em construções racionais, mas pela violência bruta, pela

exploração fria e pela composição de grandes estratégias envolvendo um sem número de práticas tanto audazes quanto arditas.

Embora no período feudal houvesse propriedade privada, o modo como essa propriedade era organizada se distinguia radicalmente daquele pelo qual ela vai ser constituída no regime de produção capitalista; as relações entre senhores e servos, homens e mulheres, cidade e campo, se distinguiam daquelas que serão estabelecidas a partir do final da Idade Média (cf. Federici, 2017, Cap. 1). Entre as interpretações das quais dispomos hoje sobre o que chamamos capitalismo, várias delas apontam não apenas para estes fatos transicionais, mas também para uma lógica de produção que parece visar, como fim último e como condição para a sua sobrevivência, o acúmulo incessante de capitais; identifica-se nesta lógica de acumulação a produção de uma constante desigualdade entre aqueles que são submetidos a este sistema como produtores diretos dos bens materiais e serviços, e aqueles que se situam numa posição privilegiada na estrutura deste mesmo sistema.

Não é incomum, entretanto, encontrarmos entre estes mesmos intérpretes do capitalismo a ideia – contra a qual mobilizamos adiante algumas críticas – de que temos diante de nós um sistema de produção superior historicamente aos sistemas de produção anteriores, tanto do ponto de vista econômico (pela constante produtividade gerada por ele) quanto do ponto de vista social (pelo supostamente mais confortável modo de vida da população em geral). Trata-se neste artigo, portanto, não de assumir a postura interpretativa de um só autor ou de uma só autora acerca do fenômeno histórico, mas de possibilitar a irrupção de diferentes modos de interpretação a partir dos quais podemos nos conduzir, sempre com um arcabouço

incompleto, no plano conflituoso da política – e afirmo que seja este, o *conflito* inerente às relações políticas, o maior pressuposto que pretendo adotar aqui.

A compreensão histórica do surgimento e desenvolvimento do capitalismo mostra-se fundamental. Podemos encontrar em Marx, sem dúvida, uma excelente análise histórica deste período de transição de um regime de produção a outro, porém, nos limitamos com Marx a uma esfera de análise ainda muito específica e insuficiente. É nesse sentido que a junção dos trabalhos de Weber e Federici, assim como outros trabalhos sobre o mesmo período histórico, compõem um todo mais complexo e possibilitam uma nova perspectiva acerca do capitalismo e do próprio valor dos modos de vida possibilitados por ele.

Ainda sobre esse último ponto, não é demasiado lembrar que durante a maior parte da Idade Média, embora já houvesse o trabalho infantil em ampla escala com o sistema de guildas na Inglaterra, as condições de trabalho tanto de crianças quanto de adultos não eram tão degradantes quanto o será no período industrial da produção capitalista. Tais condições foram progressivamente deterioradas sobretudo com o colapso desse sistema de guildas, ocorrido por volta de 1780, na Inglaterra, sistema cujo Estatuto estabelecia as condições de trabalho aceitáveis para crianças e adultos (McNaney, 1955, Caps. 1 e 2), na ausência do qual a classe de capitalistas industriais, com o apoio do poder estatal, podia explorar quase que sem limites a mão de obra dessa parcela populacional, ao ponto de serem estabelecidas, já na primeira metade do século XIX, jornadas de 14 a 16 horas diárias de trabalho e, no caso das fábricas de algodão em Manchester, serem oferecidos espaços de atividade produtiva sob temperaturas de 30°C, de modo que os tecidos não fossem prejudicados (Faria, 2009, p. 56). Aqui temos um exemplo,

creio que forte o suficiente, do aspecto conflituoso e violento que parece não abandonar a história.

É no sentido de relacionar mais intimamente a prática ativista e a história do modo de produção capitalista (amiúde a causa dessa prática), que este artigo apresenta posicionamentos distintos sobre o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo, enfatizando a cada momento o lado bélico, no sentido mais amplo do termo, que atravessa as diferentes descrições históricas. Trata-se, pois, de fornecer um arcabouço teórico que complexifique as discussões práticas dos movimentos ativistas a partir de uma multiplicidade de argumentos e contra-argumentos, considerando o fato de que não é pouco comum nestes movimentos a adoção de um só ponto de vista – ora ancorado num economicismo estreito, ora baseado na só questão identitária – para a compreensão dos fenômenos históricos; trata-se, em última instância, de problematizar o funcionamento da sociedade ocidental capitalista, retirando a partir de deslocamentos teóricos a aparência áurea de um sistema pós-feudal como estágio avançado da humanidade e como meio para um estágio ainda mais áureo e ditoso, tanto no plano econômico quanto na esfera cultural e política. Assim, termino esta introdução contra uma parte considerável da interpretação marxista da história – a teleologia que os historiadores têm há muito abandonado –, mas deixo a Marx, por afeto intelectual e para não extinguir a sua voz, a primeira parte deste texto...

Parte I

A assim chamada acumulação primitiva

O Capítulo 24 de *O Capital* é, para muitos teóricos da historiografia, o mais importante componente teórico do *magnum opus* marxiano, e isto por diversas razões. Primeiro, porque apresenta uma maneira histórica de ver a transição do regime feudal para o regime capitalista praticamente inédita, não baseando as razões desta transição num acúmulo ou fluxo maior de capital no continente europeu ou na Inglaterra, mas nos modos de exploração efetivados por uma certa classe social – a burguesia – sobre uma outra classe social – os camponeses e os trabalhadores urbanos. Em segundo lugar, porque mobiliza fatos históricos concernentes não apenas ao continente europeu, mas também à relação deste continente com os demais (pelo fenômeno da colonização, do tráfico escravo, etc.), mostrando o caráter essencialmente violento da exploração interna e externa engendrada pelo *modus operandi* capitalista. E em terceiro lugar, porque propõe a tese – bastante polêmica – segundo a qual o capitalismo seria o resultado da “decomposição estrutural” da sociedade feudal (Marx, 1996, p. 340), um estágio social e econômico mais avançado, necessário ainda para uma subsequente etapa de desenvolvimento da sociedade – que seria o socialismo e, logo em seguida, o comunismo, não sendo este, porém, o último dos estágios, o “fim da história”, como se pensa comumente acerca de Marx, mas sim “uma etapa superior na história da humanidade” (Magalhães, 2000, p. 43).

No título deste Capítulo 24 temos a expressão “acumulação primitiva”, que será trabalhada ainda mais amplamente por Federici em *Calibã e a Bruxa*. No que concerne a Marx, esta expressão designa “o processo

histórico de separação entre produtor e meio de produção” (Marx, 1996, p. 340), sendo “primitiva” por ser anterior ao estágio de produção propriamente capitalista, ou ao surgimento da “Era Capitalista”, que Marx situa no começo do século XVI (*ibid.*, p. 343). Esta Era teria representado, segundo o autor, duas transformações radicais, duas características essenciais deste período de transição do regime feudal para o regime capitalista: (1) a expulsão violenta do campesinato, por parte do senhor feudal, da sua base fundiária, “sobre a qual possuía o mesmo título jurídico feudal que ele [que o senhor feudal]”, e (2) a usurpação das terras comunais deste mesmo campesinato pelos mesmos senhores feudais (*ibid.*). Sobre estas duas transformações, seus efeitos e suas relações com outras ações contra a classe trabalhadora deste período, Marx vai discorrer ao longo de todo o capítulo.

O autor aponta que houve, durante o reinado de Henrique VII, em 1489, um decreto que proibia a destruição de todas as casas camponesas, que somavam mais de 20 acres de terra, legislação que coexistia com outras contra a “usurpação despovoadora das terras comunais e a exploração pastoril despovoadora que lhe seguia as pegadas” (Bacon *apud* Marx, 1996, p. 344). Marx ainda destaca que, inicialmente, não havia qualquer apoio legislativo em relação à expropriação das terras comunais (provindas de uma antiga instituição germânica), que até o final do século XV estas expropriações eram feitas individualmente, permanecendo esta prática em oposição à legislação por cerca de 150 anos, praticamente em vão (*ibid.*, p. 348). Este apoio legislativo teria vindo, com toda a força, no século XVIII, pelas *Bills for Inclosures of Commons* [Projetos de Lei Para o Cercamento das

Terras Comuns]¹, que seriam “decretos pelos quais os senhores fundiários fariam presente a si mesmos a terra do povo, como propriedade privada” (*ibid.*, p. 349).

Além das influências éticas e os efeitos político-econômicos que Weber irá atribuir ao protestantismo neste momento inicial do capitalismo [moderno]², contemplamos aqui os efeitos concernentes à propriedade de terras decorrentes da Reforma, que Marx sublinha excelentemente neste Capítulo 24. A Reforma Protestante do século XVI teria dado, segundo o autor, um “novo e terrível impulso” ao processo de expropriação das massas, na medida em que, com a expropriação das terras da Igreja Católica (que eram bastante numerosas), foram também expropriadas propriedades feudais e terras de inúmeras famílias camponesas empobrecidas, sendo entregues pelos reformadores não a um outro contingente populacional mais geral, mas a “rapaces favoritos reais”, sendo também “vendidas por um preço irrisório a arrendatários ou a habitantes das cidades especuladoras” (*ibid.*, pp. 345-346). A própria Silvia Federici segue esta análise de Marx, mostrando em detalhes como cerca de 20 a 25% das terras possuídas anteriormente pela Igreja passaram para as mãos da *gentry* (“pequena nobreza proprietária de terras e os ‘homens novos’, especialmente advogados e comerciantes”), enquanto uma parcela muito menor teria passado para as mãos dos grandes proprietários e da antiga nobreza, enquanto a Coroa teria vendido mais de metade das suas próprias terras (Federici, 2017, pp. 132-133).

¹ Todas as traduções feitas neste artigo, tanto do inglês quanto do francês, serão feitas por mim, salvo aquelas devidamente indicadas.

² Para Weber, o capitalismo não é um regime de produção próprio à “era moderna”, mas teria também existido em outros momentos da história e em outros lugares do mundo, como “na China, na Índia, na Babilônia, na Antiguidade e na Idade Média” (Weber, 2004, p. 45).

O principal efeito sublinhado por Marx concernente à expropriação das terras campesinas e das terras comuns teria sido a transformação dos trabalhadores que aí viviam em trabalhadores assalariados, isto é, em mão de obra “livre” nos centros urbanos das cidades europeias, que viviam então o “período manufatureiro” do capitalismo, baseado principalmente “sobre os ofícios urbanos e sobre a pequena indústria doméstica rural” – esta última desaparecendo progressivamente no período da “grande indústria”, sendo substituída pela agricultura baseada em máquinas que, nas palavras de Marx, “expropria radicalmente a imensa maioria do povo do campo” (Marx, 1996, p. 368).

Ora, ao invés de serem indenizados e receberem um trabalho que pudesse lhes sustentar nas cidades, os camponeses expropriados eram recebidos com péssimas oportunidades de trabalho, salários baixíssimos e uma série de legislações proibindo inúmeras práticas que eram muito bem aceitas no período medieval (a exemplo da mendicância). Os camponeses que eram pequenos proprietários de terra tornar-se-iam doravante, junto com seus familiares, “jornaleiros e trabalhadores de aluguel”, precisando recorrer à “assistência oficial aos pobres” nos casos em que os salários obtidos, já abaixo do necessário para sobreviver, não eram o suficiente para manter toda uma família (*ibid.*, pp. 350-351). Além disso, as condições da cidade propiciavam modos de sobreviver indesejáveis para a classe capitalista, como a vadiagem, a mendicância e a gatunagem, de modo que uma legislação sanguinária, surgida a partir do reinado de Henrique VII (entre 1485 e 1509), foi aplicada impiedosamente sobre toda uma massa populacional, sujeita a penalizações de ordem corporal (“Aquele que for apanhado pela segunda vez por vagabundagem deverá ser novamente açoitado e ter a metade da orelha

cortada”), à escravização (de si e dos próprios filhos) e de modo não menos incomum, à pena capital – Marx constata que, sob o reinado de Henrique VIII (entre 1509 e 1547), foram executados cerca de “72 mil pequenos e grandes ladrões” (*ibid.*, pp. 356-357), referindo-se à prática da gatunagem tanto entre crianças e jovens quanto entre adultos.

Para além desses fatores, Marx reconhece também a importância da exploração de outros lugares, fora da Europa, para o processo de desenvolvimento do modo de produção capitalista; o mundo se tornou o “palco” onde se desenvolveria uma guerra entre as nações europeias, com uma série de extermínios, escravizações e pilhagens tanto na América quanto nas Índias Orientais e na África (*ibid.*, p. 370). O autor também fala sobre a contribuição da crescente dívida pública, do sistema protecionista e da mão de obra infantil neste processo (*ibid.*, 373-377). Tudo isso (próprio ao modo de produção capitalista) faria parte de uma etapa avançada de desenvolvimento socioeconômico, sendo o modo de produção anterior (próprio ao regime feudal) não suficiente, e sendo a pretensão de eternizar este modo de produção, diz Marx seguindo Constantin Pecqueur, o equivalente a “decretar a mediocridade geral” (*ibid.*, p. 380).

Em suma, para Marx, a gênese do capital se fundamentaria na “expropriação dos produtores diretos, isto é, [na] dissolução da propriedade privada baseada no próprio trabalho”. Após este processo de expropriação, seguir-se-ia um processo de acumulação de capitais, que faria dos ricos mais ricos e dos pobres mais pobres. Na medida em que o capital se centraliza mais e mais nas mãos de uns poucos, enquanto a classe trabalhadora fica mais e mais miserável, também a importância da classe trabalhadora aumentaria progressivamente. Assim, Marx escreve: “Soa a hora final da propriedade

privada capitalista. Os expropriadores são expropriados” (*ibid.*, p. 381) – seria, então, a consequência da própria lógica de funcionamento do regime capitalista, seria o fim da exploração da classe trabalhadora pela burguesia.

Parte II

A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo

Diferentemente de muitos marxistas – que amiúde não pensam exatamente como Marx – para os quais haveria uma estrutura econômica que determinaria unilateralmente a vida social, política e intelectual de uma sociedade, baseados na famosa passagem da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, onde essa estrutura figuraria como a “base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (Marx, 2008, p. 47), Weber sugere que houve historicamente formações sociais nas quais a ideologia não estaria como mera consequência superestrutural do âmbito econômico, mas o inverso. Exemplo disso teria sido as motivações para a formação das colônias na Nova Inglaterra, motivações de caráter *religioso*, a partir das quais pregadores e intelectuais se associaram a pequenos-burgueses, artesãos e *yeomen* (pequenos proprietários rurais), sem ter ocorrido, portanto, uma relação causal tal como a descrita pelos “teóricos da ‘superestrutura’” (Weber, 2004, pp. 48-49).

Neste texto de 1920, Weber quer analisar o protestantismo como *fator*, mas não como causa única, do desenvolvimento daquilo que chama de “espírito do capitalismo” (*ibid.*, pp. 82-83), sendo este definido, de modo geral, como um *ethos* composto de cinco características fundamentais, identificadas

e formuladas por mim para fins de compreensão prática neste artigo: (1) um *ethos* que trata o dinheiro e os bens que podem ser transformados em dinheiro como fins em si mesmos; (2) que sustenta valores morais contra a falta de empenho laboral e em prol de uma regularidade excepcional deste empenho; (3) que sustenta um utilitarismo extremo modelador desta moralidade, o qual chega a afirmar a não necessidade de honestidade e outras virtudes para além do necessário ao ganho econômico; (4) que estimula um máximo racionalismo no que diz respeito à organização do tempo e dos bens já possuídos, um racionalismo que se oporia ao “gozo descontraído das posses”; e (5) que se encontra já dissociado de fundamentações religiosas, sendo simplesmente uma ética profissional racional (*ibid.*, pp. 42-46, 62-63, 155-156).

Destaco o fato de que Weber não define peremptoriamente o que entende por “espírito do capitalismo”, mas propõe desenvolver o conceito ao longo da pesquisa histórica que realiza (*ibid.*, p. 41). No entanto, ele nos oferece um exemplo daquilo que mais se adequa ao seu entendimento acerca deste conceito, o exemplo textual de Benjamin Franklin (1706-1790), apresentado no começo do Capítulo 2, que sintetizo em algumas sentenças: “tempo é dinheiro”; “crédito é dinheiro”; “o dinheiro é procriador por natureza e fértil”; “um bom pagador é senhor da bolsa alheia”; “as mais insignificantes ações que afetam o crédito de um homem devem ser por ele ponderadas”; é preciso “*parecer* um homem tão cuidadoso quanto *honesto*, para que se aumente o *crédito*”; “mantenha uma contabilidade exata de tuas despesas e receitas”; com uma pequena soma diária pode-se ter “o privilégio de ter disponível uma enorme soma no fim do ano” (*ibid.*, pp. 42-44).

Esta maneira de conduzir eticamente a própria vida teria surgido em grande parte, segundo o autor, a partir da ética protestante desenvolvida

principalmente nos séculos XVI e XVII, mesmo período em que Silvia Federici situará o fenômeno da caça às bruxas e analisará o seu impacto sobre o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Weber destaca que, ao contrário do catolicismo, a educação e o modo de vida dos protestantes tiveram, de modo geral, uma grande influência sobre o modo de organizar a vida financeira e sobre as atividades de acumulação de capital. Enquanto os católicos seriam, como minorias religiosas e nos diversos momentos históricos, menos dispostos a uma intensa atividade econômico-aquisitiva (na Alemanha, na Holanda, na Inglaterra), os protestantes estiveram, seja em uma posição política de dominantes ou de dominados, de maioria ou de minoria, muito mais inclinados “para o racionalismo econômico” na maioria dos casos (*ibid.*, pp. 33-34).

É interessante observar a grande ruptura que a ética protestante, produtora da ascese intramundana moderna, representou em relação ao cristianismo tradicional e ao modo de conceber a atividade laboral na Idade Média. Weber nos mostra como São Tomás de Aquino (1225-1274), grande expoente para a intelectualidade cristã, não foi um defensor do trabalho tal como Richard Baxter (1615-1691), líder da Igreja Puritana na Inglaterra. Encontramos na obra de Aquino a ideia de que, embora o homem tenha sido “condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto” (como Marx apresenta no início de seu Capítulo 24 – Marx, 1996, p. 339), este encargo seria devido não precisamente a todos os indivíduos, mas sim à humanidade enquanto espécie; o trabalho seria necessário apenas para a sobrevivência individual e coletiva, não sendo necessário “a quem pode viver de suas posses sem trabalhar”. Para Baxter, em contrapartida, tanto o homem pobre quanto o homem rico não estão isentos do mandamento de Deus que é o trabalho,

devendo todos os indivíduos dedicarem-se à sua vocação³, dada por Deus (Weber, 2004, p. 145).

Segundo Weber, Baxter seria o protótipo de protestante que carregaria esse discurso relacionado ao moderno “espírito do capitalismo”. Entre Baxter e Franklin, porém, haveria ainda grandes diferenças, relacionadas sobretudo à fundamentação religiosa de sua prática ética. A riqueza seria, segundo Baxter, algo com o que deveríamos ter muito cuidado, seria para todo bom puritano um grande perigo, na medida em que a *ambição* por ela, além de não ter qualquer valor para a glorificação de Deus, seria moralmente reprovável. No entanto, mais reprovável do que esta ambição em relação às riquezas, seria “o *descanso* sobre a posse”, que carregaria o perigo de furtar-se aos prazeres da carne e engendraria o desvio da ética puritana, fundada em princípios de grande rigor e austeridade (*ibid.*, pp. 142-144). Haveria sim, em Baxter, a possibilidade de ficar rico, sem que isto fosse um empecilho à prática religiosa, sendo na verdade compulsória a ação de lucrar lá onde há possibilidade para isto, uma vez que, se Deus indica aos seus esta possibilidade, Ele certamente tem as suas razões, que podemos não conhecer, mas às quais seria imoral não aceder (*ibid.*, pp. 145-148). Assim, Baxter escreve que “Com certeza não para fins da concupiscência da carne e do pecado, mas sim para Deus, é permitido trabalhar para ficar rico” (*apud* Weber, 2004, p. 148).

³ Observe-se que a ideia de “vocação” varia entre Baxter e Lutero. Para este último, a “vocação” se refere a uma predestinação divina dos indivíduos a uma posição social e a uma profissão, enquanto para Baxter o conceito se refere a “uma ordem dada por Deus ao indivíduo a fim de que seja operante por sua glória”, não limitando o indivíduo, portanto, a uma posição social ou profissão predefinida (Weber, 2004, p. 145).

A diferença deste puritano-protótipo e Benjamin Franklin residirá, como indiquei acima, no fato de que Franklin não irá defender uma ética assentada sob fundamentos religiosos e, por isso mesmo, representará uma etapa completamente nova de uma ética profissional racional (já operante, em forma “germinativa”, na ascese cristã dos séculos XVI e XVII). A progressiva especialização do trabalho na sociedade moderna traria consigo estes traços puritanos que correlacionam e tornam indissociáveis a *ação* e a *renúncia*, tornando esta relação o “motivo ascético básico do estilo de vida burguês”. Não mais baseando a vida profissional na religiosidade, restaria à sociedade secular um certo tipo de niilismo, uma ética “agonística” e até “esportiva” repleta de subjetividades extremamente racionais e utilitárias, conduzindo um modo de vida social cujos agentes padrões seriam “especialistas sem espírito” e “gozadores sem coração” (*ibid.*, pp. 164-166).

Em resumo, a ascese intramundana protestante agiu “contra o *gozo* descontraído das posses”, representou uma ética que desconstruiu a aversão ao acúmulo de bens, ao desejo de enriquecer e ao lucro infinito, que passaram a ser perfeitamente coerentes com a vontade divina. Foi de uma luta contra a carne e contra o acúmulo *irracional* – não pragmático, inútil, etc. – de capital, que teria surgido o moderno “espírito do capitalismo” (*ibid.*, pp. 155-156). Aquilo que Weber chama de “virada utilitária” representou, nesse sentido, a manutenção de certas condutas ascéticas perante o trabalho e, de modo concomitante, a desvinculação dessas condutas de uma base puramente religiosa, vinculando-a a uma ética profissional e utilitária – “um *ethos profissional* especificamente *burguês*”. O autor ainda nos recorda que, durante a Idade Média, a mendicância era até bem vista religiosamente, que havia ordens mendicantes e que os mendigos, além de propiciar aos ricos a oportunidade

de “realizar boas obras”, chegavam a constituir um estamento social. Ora, além da forte repressão sobre essa população, que passou a ser considerada vagabunda, o próprio protestantismo contribuiu para a desvalorização e eliminação desse modo de vida (mendicante), em conformidade com as legislações sanguinárias apontadas por Marx em *O Capital* (Marx, 1996, pp. 356-363), embora esta população tenha, conforme as análises de Federici, resistido por longo tempo até se submeter a um trabalho assalariado e a produzir em si mesma uma disciplina fabril, mais adequada à racionalidade capitalista dos séculos XVIII e XIX (Federici, 2017, pp. 244-245).

Resta destacar que a transição do regime capitalista tradicional para o moderno ocorreu o mais das vezes, segundo Weber, quando jovens ricos, filhos dos empresários tradicionalistas, assumiram os processos produtivos e de venda com uma “rígida sobriedade” que iria doravante perturbar o aconchego da antiga vida levada por seus progenitores. Essa reviravolta não se deu, diz o autor, por um novo fluxo de dinheiro que teria permitido novos investimentos e uma expansão maior do capital, mas pela “entrada em cena do novo *espírito*, o chamado ‘espírito do capitalismo [moderno]’”. Entretanto, enfatiza Weber, não foi em geral uma entrada pacífica. “Uma onda de desconfiança, de ódio por vezes, sobretudo de indignação moral, levanta-se repetidamente contra o primeiro inovador”, o qual deverá ter uma extraordinária firmeza de caráter e toda uma rígida ética para enfrentar essas resistências (Weber, 2004, pp. 62-63), sobre as quais Federici irá discorrer longamente em seu *Calibã e a Bruxa*.

Parte III

Calibã e a Bruxa

No Prefácio à edição brasileira de seu livro, Federici lança imediatamente a tese central em torno da qual escreverá uma extensa narrativa histórica sobre as condições das mulheres a partir do final do regime feudal e início do regime capitalista. Sua tese é a de que as mulheres, sendo excluídas dos processos de produção direta de bens e sendo fixadas em uma atividade meramente reprodutiva, foram o *sujeito primário* da produção da força de trabalho na sociedade capitalista, além de terem sido obrigadas a submeterem-se a um regime patriarcal baseado na só remuneração dos trabalhadores homens (Federici, 2017, pp. 12-14).

Estudando a gênese do modo de produção capitalista, a autora aponta para o objetivo premente de propor novas alternativas a ele, tal como a própria tradição marxista tem feito desde o século XIX (*ibid.*, p. 23). No entanto, as análises realizadas aqui por Federici acerca deste processo de “transição” (do feudalismo ao capitalismo) se distanciam das análises tradicionais levadas a cabo desde Marx, que consideravam este processo, chamado por ambos de *acumulação primitiva*, “do ponto de vista do proletário assalariado de sexo masculino e do desenvolvimento da produção de mercadorias”, enquanto ela o examina “do ponto de vista das mudanças que produziu na posição social das mulheres e na produção da força de trabalho” (*ibid.*, pp. 25-26). Além disso, cabe destacar que a autora considera o fenômeno da caça às bruxas, efetivado substancialmente durante os séculos XVI e XVII, e ligado ao progressivo controle dos corpos femininos, como fator tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto os fenômenos relacionados à

expropriação do campesinato de suas terras e à colonização dos continentes não europeus – embora Federici afirme a não pretensão em excluir estes outros fatores, fazendo de sua análise um elemento complementar a eles (*ibid.*, p. 26).

Durante a Alta Idade Média, as mulheres gozavam de uma autonomia muito maior em relação ao poder masculino, embora permanecessem em uma posição de modo geral secundária. Não podemos dizer que havia um igualitarismo reinante no regime feudal, havendo estratificações no próprio interior do campesinato, porém, o trabalho sobre a terra era realizado tanto pelos homens quanto pelas mulheres, sendo entregue geralmente à unidade familiar e não a um único indivíduo, de modo que as mulheres podiam dispor livremente da terra e dos alimentos por elas produzidos; não havia, até então, “uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho”, sendo a divisão do trabalho, tal como veríamos alguns séculos mais tarde, com seu ápice no século XIX, muito menos forte neste período medieval (*ibid.*, pp. 51-52).

Ainda durante a Idade Média, sabe-se que as mulheres tinham sobre o próprio corpo um controle que será negado às mulheres do regime capitalista. Desde muito havia saberes contraceptivos e técnicas para a realização de abortos, tanto estes quanto aqueles condenados formalmente pela Igreja, mas tolerados sob certas circunstâncias, como quando se tratava de mulheres pobres que não tinham condição de alimentar nem a si mesmas, enquanto que a condenação moral recaía com maior peso sobre as mulheres que desejariam simplesmente “esconder um crime de fornicação” (*ibid.*, pp. 84-85).

A partir da metade do século XIV, com o fenômeno da Peste Negra, que dizimou um terço da população europeia no período de cinco anos (entre 1347 e 1352), as relações econômicas que sustentavam a sociedade europeia como um todo foram desestabilizadas e exigiram toda uma estratégia de reorganização das forças de trabalho para que as condições sociais existentes anteriormente – ou seja, o domínio de certas camadas sociais sobre outras – fossem restabelecidas (*ibid.*, p. 85). Sabe-se que entre 1350 e 1500 o salário real subiu mais de 100%, enquanto os preços caíram em 35%, de modo que a economia feudal não podia se desenvolver e se reproduzir (*ibid.*, pp. 115-116). Deste modo, inúmeras legislações começaram a ser criadas contra as práticas de vadiagem e os altos salários (tal como mostra Marx no terceiro subcapítulo de *A assim chamada acumulação primitiva*), além de haver um progressivo esforço de oposição aos movimentos hereges que vinham sendo condenados brutalmente desde a primeira metade do século XIII, com os concílios e ordenamentos que condenavam os hereges ao exílio, ao confisco de suas propriedades, à tortura pelo tribunal da Santa Inquisição (criado por Gregório IX, em 1233) e ao suplício na fogueira, assim como seus protetores – isso tudo com o apoio do poder estatal (*ibid.*, pp. 68-70).

Opondo-se à ideia marxiana, presente no último subcapítulo de *A assim chamada acumulação primitiva*, segundo a qual o capitalismo teria representado uma “evolução” a partir do sistema feudal, no qual não poderíamos sequer desejar permanecer, caso não quiséssemos “decretar a mediocridade geral” (Marx, 1996, pp. 379-380), Federici analisa o surgimento do capitalismo como uma grande *contrarrevolução* aos movimentos de luta antifeudais, sobretudo aos movimentos hereges, pelos quais se criavam novas formas de sociabilidade, de relação política e de produção material. A

mudança do regime feudal para o regime capitalista demonstrou a força que tinham esses “movimentos antifeudais genuinamente revolucionários” do período medieval, foi uma mudança que engendrou uma “reconfiguração radical da ordem social”, todo um conjunto de contraestratégias a este movimento revolucionário, produzido pela união temerosa do Estado, da nobreza e da burguesia (Federici, 2017, pp. 44-45, 107-108).

Assim, a autora de *Calibã e a Bruxa* formula quatro grandes teses tocantes ao surgimento e desenvolvimento do modo de produção capitalista, as quais eu sintetizo da seguinte maneira: (1) a expropriação do campesinato, a escravização e o colonialismo não foram os únicos fatores da acumulação primitiva; (2) esse processo sujeitou concomitantemente os corpos de homens e de mulheres, as quais foram submetidas a formas mais violentas de dominação e cujo corpo foi transformado em uma verdadeira máquina de reprodução, tendo o seu poder destruído com o fenômeno da caça às bruxas; (3) a acumulação primitiva também engendrou uma oposição no próprio interior da classe trabalhadora, uma desunião de intencionalidades políticas, não existente de forma assim veemente no período feudal; e (4) o capitalismo não surgiu como um “progresso histórico” que libertaria trabalhadores homens e mulheres, como pensam incontáveis marxistas, mas sim como um sistema produtivo que criou formas ainda mais pérfidas de dominação e de exploração da classe trabalhadora (*ibid.*, p. 119).

Ora, essa contrarrevolução produzida pelas camadas privilegiadas da sociedade europeia não se sustentou somente com a força bruta e com as legislações sanguinárias que a legitimava, mas também com um grande conjunto de discursividades presentes no campo da filosofia e da religiosidade. Federici mostra como a filosofia de Descartes (1596-1650), por exemplo, foi

a mais eminente na Europa por longo tempo, sobrepujando aquela de Hobbes (1588-1679), por ser sustentada sob condições que a faziam perfeitamente coerente com o contexto político da época (séculos XVII e XVIII, sobretudo). Tanto a filosofia de Descartes quanto a filosofia de Hobbes concebiam o corpo como algo mecânico: enquanto, para o primeiro, o mecanicismo do corpo faria possível o desenvolvimento de mecanismos de autocontrole, para o segundo o aspecto mecânico do corpo serviria de “justificação para a submissão total do indivíduo ao poder do Estado”; em todo caso, para ambos o corpo seria algo passível de *regulação* e *automação*, de *disciplinamento* adequado ao sistema capitalista (*ibid.*, p. 254). No entanto, o pensamento cartesiano teria prevalecido entre as classes médias e altas devido à ideia relacionada ao *domínio de si*, da superioridade da razão sobre as paixões e sobre o próprio corpo, enquanto que, para Hobbes, não havia a ideia de uma liberdade da consciência e uma moralidade que partisse do próprio indivíduo, mas antes uma plena determinação das leis naturais sobre o comportamento humano e uma moralidade baseada num contrato de não agressão, em um contrato baseado numa força externa ao indivíduo (pelo Soberano). Ora, seria muito mais proveitoso politicamente um comportamento moral e disciplinado que partisse do próprio indivíduo (proveitoso para as camadas economicamente privilegiadas, é claro) do que um comportamento moral e disciplinado mantido por uma coerção externa (*ibid.*, p. 272-275).

Do mesmo modo, houve apoios de caráter religioso, expressos pelo exemplo da Reforma Protestante (sobre a qual Weber discorre extensivamente), através da qual se sustentava simultaneamente um controle severo sobre o próprio corpo (com desenvolvimentos maiores no puritanismo, em particular) e um discurso exaltador da reprodução, oposta à

tradicional valorização cristã da castidade. Nas palavras de Federici: “os reformadores valorizavam o casamento, a sexualidade e até mesmo as mulheres, por sua capacidade reprodutiva”; para Lutero, a mulher teria “uma virtude que anularia todas as suas debilidades: elas possuem um útero e podem dar à luz” (*ibid.*, p. 171).

Nos capítulos 4 e 5 de *Calibã e a bruxa*, Federici desenvolve uma análise histórica profunda sobre o fenômeno da caça às bruxas que esteve constantemente presente nos processos judiciais na Europa dos séculos XVI e XVII, sobre o modo pelo qual esta parte da história foi obliterada dos textos históricos e sobre como foi possível a criação de uma subjetividade representativa de condenação moral e de perigo sociopolítico (*ibid.*, pp. 290-293). A autora enfatiza que a caça às bruxas operou com tanta violência quanto as expropriações de terra contra o campesinato, um processo histórico pelo qual se expropriou os corpos das mulheres tal como os cercamentos expropriaram os *commons* camponeses, sendo as fogueiras representativas de uma “cerca” tão grande e atroz quanto aquelas dos cercamentos de terra, as quais colocariam o homem, agora trabalhador assalariado, em uma posição ainda mais elevada de poder em relação à mulher (*ibid.*, p. 330). Este processo não teria, além disso, se limitado ao âmbito europeu, tendo se expandido ao Novo Mundo, reduzido a importância das cosmologias e dos modos de vida dos povos autóctones frente às crenças e ao modo de vida cristão, e não sendo elidido mesmo após a abolição da escravidão, constituindo assim “uma estratégia deliberada, utilizada pelas autoridades com o objetivo de propagar o terror, destruir resistências coletivas, silenciar comunidade inteiras e instigar o conflito entre os seus membros” (*ibid.*, pp. 380-382, 414).

Conclusão

Assim como Freud interpretou grande parte das ações humanas como resultantes de processos efetivados em um nível mais profundo e inconsciente da psiquê, sendo a mente consciente apenas a “ponta do iceberg” da vida mental como um todo (Freud, 2012, p. 245), os autores apresentados neste artigo enfatizam certos eventos históricos considerados, por cada um deles, como senão os mais substanciais e relevantes, certamente como eventos dos mais decisivos – como fundos de iceberg – em meio aos demais fatores envolvidos.

Tanto Marx quanto Federici apontam para o processo de acumulação primitiva como momento histórico de transição do regime feudal para o regime capitalista de produção. Entretanto, há divergências entre ambos quanto à amplitude dos eventos que constituíram este processo. Para Marx, a acumulação primitiva estaria baseada na “separação entre produtor e meio de produção”, como já indiquei no início deste artigo. Federici, por sua vez, propõe uma redefinição, agora mais ampla, levando em conta os processos de dominação dos corpos das mulheres e a sua subordinação à condição de reprodutoras da força de trabalho na sociedade capitalista emergente.

Nos foi também possível analisar, a partir de Weber, a importância do fator moral para a criação de uma força de trabalho disciplinada, com as éticas protestantes surgidas a partir da Reforma, nos séculos XVI e XVII. Como vimos, Weber destaca a “entrada em cena do ‘espírito do capitalismo’” como um fator de relevância para a passagem do “capitalismo tradicional” para o “capitalismo moderno”, espírito que sustentou um ímpeto de acumulação que será mais tarde apresentado na ética frankliana – pautada no

lucro, na disciplina e no tempo produtivo. É certo que Federici não atribuiu ao fenômeno do protestantismo, em sua análise histórica, tamanha importância como o fenômeno da caça às bruxas e da sujeição das mulheres neste mesmo período estudado por Weber, porém, não deixou de contemplar em sua análise o papel da Reforma e das mudanças que provocou na vida dos camponeses e das classes abastadas, tal como o fez Marx.

Apesar de dirigir algumas críticas pouco detalhadas e rigorosas ao trabalho de Foucault⁴, Federici reconhece o surgimento dos procedimentos disciplinares e biopolíticos como importantes para o adestramento de corpos e o controle populacional na sociedade capitalista moderna. Nesse sentido, poderíamos analisar com o próprio Foucault (e não apenas com ele, certamente), em complemento às teorizações de Marx, Weber e Federici, a

⁴ Por várias razões, eu me oponho a uma considerável parte da interpretação da obra de Foucault dada por Federici, partindo de minhas pesquisas no autor, porém, por falta de espaço e para não tirar o merecido protagonismo das análises da autora, enfatizo nesta nota apenas dois pontos. Em primeiro lugar, que Foucault de fato negligenciou o fenômeno da caça às bruxas em seus trabalhos historiográficos, assim como não deu atenção à sujeição dos corpos femininos para os processos de produção da força de trabalho – crítica maior apontada por Federici. Em segundo lugar, em contrapartida, Foucault de modo algum pensava o corpo enquanto “algo constituído puramente por práticas discursivas”, e tampouco pensava o poder como “uma entidade autossuficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das relações sociais e econômicas, e tão misteriosa em suas variações quanto uma força motriz divina” (Federici, 2017, pp. 33-36). Em uma mesa redonda aqui no Brasil, em 1973, Foucault diz explicitamente que nem tudo pode se reduzir ao discurso e que a própria exploração capitalista serve de exemplo para isso, porquanto existiu durante muito tempo sem que fosse apresentada discursivamente (Foucault, 1994-t2, p. 637). Quanto à sua noção de poder, não seria autossuficiente nem metafísico por se dar sempre em relações (entre corpos reais, materiais, imanentes, ligados intimamente às relações sociais e econômicas), e tampouco seria algo ubíquo e misterioso, uma vez que nem tudo se reduz ao poder e visto que ele pode ser compreendido através de análises históricas das táticas e estratégias utilizadas para controlar os corpos dos indivíduos e das coletividades (cf. Foucault, 1994-t4, pp. 719-725; *idem*, 1976, pp. 123-127).

relevância de outro fator político no desenvolvimento do capitalismo. Em *História da sexualidade I: A vontade de saber*, assim como em outros momentos de sua obra⁵, Foucault situa o aparecimento do biopoder como “indispensável ao desenvolvimento do capitalismo”, sendo este último assegurado somente “ao preço da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (Foucault, 1976, p. 185).

É difícil dizer qual destes fatores foi o mais relevante para o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo – a expropriação do campesinato, a transformação dos camponeses em assalariados, o protestantismo, a colonização, a escravidão, o progressivo controle dos corpos das mulheres, o biopoder, etc. –, no entanto, creio que cada uma destas análises, *em composição* com as demais, nos dá uma perspectiva cada vez mais ampla e complexa dos fenômenos históricos, que não podem ser analisados unilateralmente sob o risco de limitarmos a própria possibilidade de novos olhares sobre a história, de novas percepções teóricas e até mesmo, sob a esteira de Butler, de novas “políticas de coalizão”.

Em seu *Problemas de gênero*, Butler utiliza este conceito – políticas de coalizão [*coalitional politics*] – para se referir a um novo modo de constituir ações políticas entre as mulheres diferentemente posicionadas, ações não pautadas por uma intencionalidade fixa nem por uma definição prévia de um modelo “ideal” ou “verdadeiro” do sujeito-mulher. Essa abordagem fixa e idealista limitaria, segundo Butler, a dinâmica de autoformação e autodelimitação da coalizão, isto é, a autonomia da organização política atuante num plano

⁵ Conferir, em especial, *Em defesa da sociedade* e *O nascimento da biopolítica*, cursos proferidos no Collège de France em 1976 e em 1979, respectivamente.

sociopolítico específico (Butler, 1990, p. 14). A proposta de criação de coalizões se dirigiria, portanto, à análise das situações específicas de opressão e das configurações sempre mutáveis das relações de poder, de modo que as ações políticas surgidas a partir da coalizão possam de realizar com a máxima eficácia.

Tento pensar a análise histórica do capitalismo de modo análogo, acompanhando Butler: temos sobre a mesa diferentes instrumentos interpretativos que exprimem uma realidade documentada, porém, muito frequentemente nos limitamos, nos fixamos, a combater apenas este ou aquele elemento visto como nocivo, dando a ele um lugar central e derivando outras relações de dominação a partir do seu escopo causal (i.e. como meros efeitos deste problema considerado centralmente). A noção de “reformismo”, utilizada repetidamente por certa parcela da esquerda, sugere uma unidade da luta política que, de fato, não existe. A “fobia da réplica reformista pelo adversário”, dirá Foucault, supõe que existam pontos sempre privilegiados de ataque, como “localidades fracas” para onde devemos concentrar todas as nossas forças, e caso negligenciemos esses pontos de ataque privilegiados, nos movimentando em outras frentes de luta, estaríamos cedendo à possibilidade de “o opressor” reorganizar rapidamente o seu fronte e reabsorver o ataque do adversário (o sujeito “dominado” do binarismo político das dominações) (Foucault, 1994t3, pp. 425-427).

Não acuso que haja, especialmente no trabalho de Federici, uma limitação política tal como a existente de modo claro em Marx, para quem a questão das mulheres, como aponta Donna Haraway, é completamente secundarizada (cf. Haraway, 1991, pp. 131, 136); porém, ênfase a importância da abertura do fenômeno histórico a outras interpretações

causais, de modo que haja, para a constituição de táticas políticas e dos próprios movimentos de ativismo, uma multiplicidade instrumental cada vez maior. Novamente, creio ser difícil dizer qual fator histórico teve maior relevância real para o surgimento e desenvolvimento do capitalismo (se a expropriação, a ascese, o controle dos corpos femininos, a colonização, ou outro), porém, me pergunto se a apreensão desse “fator maior” seria realmente necessária para a construção de resistências, oposições, movimentos e articulações políticas como um todo. Não penso que seja o caso. E também não penso, certamente, que essa conclusão seja um impedimento para a mobilização de coalizões específicas – de mulheres, de negros, de LGBTs, de operários, etc. –, tão importantes e significativas quanto o desejo quimérico de uma “esquerda única” preenchida de valores puros e uniformes.

Referências

BUTLER, Judith. **Gender Trouble**. New York: Routledge, 1990.

FARIA, José Henrique de. **Gestão participativa**. São Paulo: Atlas, 2009.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits**, Tome II. Paris : Gallimard, 1994-t2.

_____ **Dits et Écrits**, Tome III. Paris : Gallimard, 1994-t3.

_____ **Dits et Écrits**, Tome IV. Paris : Gallimard, 1994-t4.

_____ **Histoire de la Sexualité I : La Volonté de Savoir.** Paris : Gallimard, 1976.

FREUD, Sigmund. “O interesse da psicanálise”. In: **Obras Completas**, vol. 11 (1912-1914), CIA das Letras, Trad. Paulo César de Souza, 2012.

HARAWAY, Donna. “‘Gender’ for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word”. In: **Simians, Cyborgs, and Women – The Reinvention of Nature**, pp. 127-148. Editora Routledge, 1991.

MAGALHÃES, Fernando. “O legado do pensamento de Marx: a presença do marxismo na sociedade pós-moderna”. In: **Revista Novos Rumos**, Ano 15, nº 32, 2000.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política.** Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

_____ **O Capital.** Tomo 2. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, Coleção Os Economistas, 1996.

McNANEY, Mary Christopher. **Child-Labor and Legislation in Nineteenth Century England.** Master's Theses by Loyola University of Chicago. Paper 1131. URL: http://ecommons.luc.edu/luc_theses/1131 , 1955.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo.** Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Cisheteronormatividade como instituição total

Eli Bruno do Prado Rocha Rosa

Estudante da graduação em Filosofia

E-mail: eliprado@ufpr.br

Resumo: O presente trabalho pretende dar forma à ideia de cisheteronormatividade, a partir de conceitos de teóricos de gênero e sexualidade que apresentam a normatividade como heteronormatividade e cisheteronormatividade ou cisheteronormatividade, convertendo tais conceitos, até então distintos, em conjunto delimitado e único, que oprime e marginaliza sujeitos inadequados à cisheteronormatividade. Corroborando tal pressuposto - da cisheteronormatividade como força única e não separadamente como heteronormatividade e cisheteronormatividade - será feita uma leitura cruzada com o conceito de “instituições totais”, instituições disciplinares que têm como principal objetivo a modelagem da subjetividade dos indivíduos que nela vivem, comparando ações de violência (que se supõem corretivas) contra a comunidade LGBT com ações de reforço e punições presentes nas instituições totais caracterizadas por Goffman na obra *Manicômios, prisões e conventos* (1961). Dessa forma, a sociedade pode ser globalmente compreendida como uma instituição total que tem como objetivo a modelagem da subjetividade dos corpos para que estes naturalizem identidades cisgêneras e heterossexuais, através de esquemas de reforços e punições bem delimitados, tais quais as instituições estudadas por Goffman.

Palavras-chave: Cisheteronormatividade; Heteronormatividade; Instituição total.

Cisheteronormativity as total institution

Abstract: The present article aims to give form to the idea of cisheteronormativity, bringing concepts of gender and sexuality theorists who present normativity as heteronormativity and cisheteronormativity or cisheteronormativity, converting such concepts, until then distinct, into a delimited and unique set, which oppresses and marginalizes subjects inadequate to cisheteronormativity. Corroborating this assumption - of cisheteronormativity as a unique force and not separately as heteronormativity and cisheteronormativity - a cross-reading will be made with the concept of “total institutions”, disciplinary institutions that have as their main objective the modeling of the subjectivity of the individuals who live in them, comparing acts of violence (which are supposed to be corrective) against the LGBT community with acts of reinforcement and punishments present in the total institutions characterized by Goffman in the work *Manic Asylums, Prisons and Convents* (1961). In this way, society can be globally understood as a total institution that has as its objective the modeling of the subjectivity of the bodies so that they naturalize cisgender and heterosexual identities, through schemes of reinforcement and punishments well delimited, such as the institutions studied by Goffman.

converting both concepts until then distinct, as a delimited and unique set, which oppresses and marginalizes people unsuitable to the cis-hetero-norm. Corroborating this assumption - from the cis-hetero-norm as a single concept and not separately as heteronormativity and cissexism - will be made a cross-reading with the concept of total institutions, which are disciplinary institutions whose main objective is to model the subjectivity of the individuals who live in it, comparing actions of violence (which are supposed to be corrective) against the LGBT community with reinforcement and punishments actions present in the total institutions characterized by Goffman in the book *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates* (1961). In this way, society can be comprehended as a total institution that aims at modeling the subjectivity of individuals so that they naturalize cisgender and heterosexual identities through well defined schemes of reinforcement and punishment, such as the institutions studied by Goffman.

Keywords: Cisheteronormativity, Heteronormativity, Total institution.

1. Introdução

1.1. Heteronormatividade e cisgeneridade

Eu não era passável¹ o suficiente quando fiz a mudança do meu nome nos documentos, mas essa era uma daquelas brechas que a lei abre esporadicamente e eu não podia me permitir esperar que o avanço de alguns

¹ Passabilidade pode ser definida como a capacidade de *se passar por*. Na comunidade trans, usa-se o termo *passável* para o indivíduo quanto mais ele seja capaz de *se passar por* cisgênero - através da mudança física com a administração de hormônios, cirurgias de adequação e mudanças físicas diversas. A busca máxima por passabilidade existe, por um lado, como estratégia de autoproteção em meios intolerantes, mas se configura como uma ilusão de aceitação em ambientes normativos, uma vez que a presença do corpo dissidente só seria aceita enquanto este negue os traços que o marcariam como fora da norma (DUQUE, 2017).

ideais me tirasse essa oportunidade para então me posicionar. O processo que demorava anos e dependia do laudo de psicólogos cisgêneros, CID10 F64.0, de testemunhos de pessoas cisgêneras, de fotografias que demonstrassem meu desejo de me aproximar da estética cisgênera; e, por fim, de um juiz cisgênero, para decidir se a minha transgeneridade era forte o suficiente para que o universo cis me adotasse como um igual, tinha aberto uma brecha e eu precisava reunir uma quantidade enorme de papéis e apenas assinar um requerimento no cartório dando meu próprio aval, meu próprio consentimento sobre o nome que passaria a designar este corpo. Em dois meses meus documentos estavam atualizados. O centro do alvo do biopoder² era o meu sexo e o dardo da institucionalização o acertava em cheio a cada ampola de testosterona injetada trimestralmente no meu corpo, que se disciplinava à medida que *se passava* por cis enquanto os cartórios me davam os documentos necessários para a retificação de nome e gênero. Ainda demorou algum tempo para que as pessoas parassem de conferir a foto e a pessoa que apresentava o documento antes de assentir - às vezes a contragosto - que eu realmente era um homem, que aquele realmente era meu nome, que realmente o documento e o nome coincidiam com a pessoa que o apresentava. Eu era real. Institucionalmente real. (relato do autor, 2019).

A normatividade incrustada nas práticas sociais - e institucionais - ocidentais vem incidindo, constante e continuamente desde o século XVIII, sobre o sexo. Ainda que muitas vezes as normas de diferentes instâncias sejam ambíguas, contraditórias e mesmo mutuamente excludentes, o sexo se

² Foucault define o sexo como peça central do biopoder, por estar diretamente ligado aos discursos de disciplinamento do corpo e à regulação das populações, pois, se por um lado, adestra o corpo, por outro, regula populações graças aos efeitos globais que produz. Pertence, ao mesmo tempo, ao micropoder - sobre o corpo do indivíduo - e ao global - o corpo social, a espécie. Regular o sexo implica regular os poderes individual e globalmente (FOUCAULT, 2010, p. 135-136).

apresenta como o ponto de intersecção entre a moral social, a fé religiosa, a lei. Segundo Foucault (2010, p. 36-37), por volta do século XVIII ou XIX, mecanismos de produção de verdade resultaram em enunciados e formulações que tratavam de questões que viriam a se tornar discursos de conformação do sexo - a medicina, através das “doenças dos nervos”; a psiquiatria, buscando e categorizando exclusivamente o conjunto das perversões sexuais; a legislação, na busca em punir crimes “antinaturais” - que acabaram por criar um controle sexual minucioso de cada ato que pudesse ser perigoso à família nuclear e às práticas sexuais consideradas normais. Em torno do sexo, passou a se consolidar um discurso que afirmava o perigo das relações mas, simultaneamente, incitava o discurso sobre ele.

Em especial a partir do século XVIII, por meio do controle da linguagem com a qual se trata o sexo, pretendeu-se censurá-lo, tratá-lo com palavras que pareciam não se referir a ele, mas que ainda assim o regulavam, conforme apontado por Foucault:

Denominar o sexo seria, a partir desse momento, mais difícil e custoso. Como se, para dominá-lo no plano real, tivesse sido necessário, primeiro, reduzi-lo ao nível da linguagem, controlar sua livre circulação no discurso, bani-lo das coisas ditas e extinguir as palavras que o tornam presente de maneira demasiado sensível. Dir-se-ia mesmo que essas interdições temiam chamá-lo pelo nome. Sem mesmo ter que dizê-lo o pudor moderno obteria que não se falasse dele, exclusivamente por intermédio de proibições que se completam mutuamente: mutismos que, de tanto calar-se, impõem o silêncio. Censura (2010, p. 23).

Daquele momento até os tempos atuais, os sistemas de controle, repressão e conformação do corpo e da sexualidade se modificaram e

evoluíram social e tecnologicamente, mas o corpo nunca deixou de ser peça central na delimitação dos poderes, e até meados do século XX a maior parte das verdades científicas e jurídicas a respeito da natureza do corpo e da sexualidade não eram profundamente questionadas. Tal fato passou a mudar com a inserção de pesquisadores e pesquisadoras não-heterossexuais, não-brancos e/ou não-cisgêneros em espaços de pesquisa científica. Entretanto, simultaneamente, a Verdade (aquela dita e pesquisada por homens cisgêneros, brancos em posições privilegiadas) também se aprimorou no discurso da conformação e normatização dos corpos, resultando num cenário em que as estruturas de controle não regrediram significativamente até o início do século XXI.

É exatamente por volta dos anos 1860-70 que a procura de identidade na ordem sexual é praticada com maior intensidade: não só o verdadeiro sexo [...], mas também a identificação das diferentes perversões, sua classificação, caracterização, etc.; em suma, o problema do indivíduo e da espécie na ordem das anomalias sexuais (FOUCAULT, 1982, p. 5).

Dessa forma, em contrapartida à evolução teórica normativa, cunhou-se o termo *heteronormatividade*³ para classificar a marginalização, perseguição, repressão e conformação por práticas sociais, crenças ou políticas que se referem especificamente à sexualidade e ao gênero dos indivíduos, tratando a heterossexualidade como uma prática intrínseca e natural ao ser

³ O termo foi criado em 1997 por Cathy J. Cohen, que define pela primeira vez a normatividade colocando em evidência o fato de pertencer a um “sistema hetero” como ponto principal, em contrapartida a termos criados anteriormente que colocavam em evidência alguma característica no indivíduo marginalizado (*homofobia*, por exemplo, coloca em evidência aquele que sofre o preconceito, não o sistema que cria aquele que exerce o preconceito).

humano e qualquer *desvio* como antinatural e passível de perseguição, correção e destruição. Assim, para Cathy Cohen:

Por “heteronormatividade” quero dizer tanto aquelas práticas localizadas quanto aquelas instituições centralizadas que legitimam e privilegiam a heterossexualidade e as relações heterossexuais como fundamentais e “naturais” dentro da sociedade (COHEN, 1997, p. 440⁴; grifos da autora).

Na apresentação d’*O diário de um hermafrodita*, Foucault questiona se precisamos “*verdadeiramente* de um *verdadeiro* sexo” (FOUCAULT, 1982, p. 1 - grifo próprio), apontando para a necessidade de normatização dos corpos - nesse caso, dos corpos intersexuais - em nome de um sexo *verdadeiro*, um que se conformasse melhor a uma (e somente uma) das categorias de verdade anatômicas aceitas bio-jurídica-socialmente. Tal questionamento poderia extrapolar a noção de corpos intersexuais e aplicar-se igualmente aos corpos que se enquadram nos binários sexuais que têm assinalados, no momento do nascimento, seu *verdadeiro* sexo e, simultaneamente, seu *verdadeiro* gênero.

Raíssa Grimm (2017) define a cisgeneridade como “um termo utilizado para se referir a pessoas que não são trans” (p. 1). Assim, a título de provocação – mas nem tanto – uma definição possível da cisgeneridade poderia ser pensada a partir da inversão da definição de *transexualismo* encontrada no CID10⁵ (Classificação Estatística Internacional de Doenças e

⁴ As traduções dos textos citados, quando não houver menção ao tradutor nas Referências Bibliográficas, são de minha autoria.

⁵ Semanas após a conclusão deste estudo, mas anteriormente a sua publicação, foi lançado o CID11, onde o até então “transexualismo” passou a ser “incongruência de gênero”, não constando mais na área de transtornos mentais, mas nas questões relativas à saúde sexual. Na seção “Incongruência de gênero entre a adolescência e a fase adulta” diz o seguinte: “A incongruência de gênero é caracterizada por uma

Problemas Relacionados com a Saúde, desenvolvida em 1992). Dessa forma, poder-se-ia definir o *cissexualismo* como: um desejo de viver e ser aceito enquanto pessoa do *próprio* sexo. Este desejo se acompanha em geral de um sentimento de *bem-estar* ou de *adaptação* por referência ao seu próprio sexo anatômico e do desejo de *não* se submeter a intervenções cirúrgicas ou tratamento hormonal a fim de tornar seu corpo tão conforme quanto possível ao sexo desejado⁶.

Segundo Viviane Vergueiro (2015) citando Jaqueline de Jesus (2012), a cisgeneridade pode ser compreendida como experiência individual de gênero que corresponde ao sexo que lhe foi atribuído no nascimento, ou seja, a pessoa cisgênera é aquela cuja identidade de gênero coincide com o gênero determinado no momento do seu nascimento. Em consonância com Grimm (2017), para Vergueiro, pessoas cisgêneras são “as pessoas não-transgênero” (JESUS apud VERGUEIRO, 2015).

Assim, a ciência, ao dicotomizar a anatomia humana e patologizar formas biológicas distintas; a lei, ao assegurar o registro civil num sexo determinado ao recém-nascido com base na mesma dicotomia científica; a religião, ao categorizar como naturais (por supostamente terem origem divina) a cisgeneridade, a heterossexualidade e a monogamia; e novamente a lei,

incongruência acentuada e persistente entre o *sexo experienciado* de um indivíduo e o sexo atribuído, o que frequentemente leva a um desejo de ‘transição’, para viver e ser aceito como pessoa do gênero experienciado, através de tratamento hormonal, cirurgia ou outros serviços de saúde para fazer com que o corpo do indivíduo *se alinhe*, tanto quanto desejado e na medida do possível, com o gênero vivenciado” (OMS, 2019 - grifo próprio).

⁶ Cabe a reflexão de que mesmo pessoas cisgêneras continuamente submetem-se a procedimentos cirúrgicos e/ou estéticos de *afirmação de gênero*, mas não há uma classificação patológica de *cissexualismo*, como há para o *transsexualismo*. Por que o silicone da travesti é patologizado e o da mulher cis não?

assegurando que essas formas naturalizadas sejam legalmente aceitas, são instrumentos que marginalizam aqueles corpos e experiências que as questionam, criando um ambiente propício para a reprodução em escala global dos discursos heteronormativos e cisnormativos, que, ciclicamente, se reafirmam como verdade por já terem um discurso e uma linguagem bem desenvolvidos para, a partir daí, criarem mais verdades que continuem sustentando tal sistema.

Com base nas ideias de normatividade, heteronormatividade e cisnormatividade/ cissexismo, o presente artigo pretende dar forma ao conceito de *cisheteronormatividade*. Por meio de reflexões acerca de conceitos apresentados por Paul Preciado, Judith Butler, Foucault, Monique Wittig, Beatriz Pagliarini Bagagli, Raíssa Éris Grimm, Viviane Vergueiro, Rogério Diniz Junqueira e Marcelo de Oliveira Prado pretende-se reunir essas definições até então distintas em um conjunto bem delimitado e único, capaz de oprimir e marginalizar os corpos inadequados à cisheteronorma.

A construção dos sujeitos observados neste estudo, parte da filosofia do behaviorismo radical proposto por Skinner desde a década de 40, influenciado pela teoria dos reflexos condicionados de Pavlov e pelo estudo do comportamento de John B. Watson. Influenciado pelos trabalhos dos autores que anteriormente haviam demonstrado o condicionamento de comportamentos em animais não-humanos, Skinner passou a estudar o

comportamento operante, inclusive em seres humanos, tentando demonstrar que o livre-arbítrio, no contexto social e psicológico, seria uma falácia e que a sociedade – ou as organizações – podem modelar o comportamento de seus membros (JOHANN, 2013, sem paginação)

Na prática, a aplicação que se tem dado aos estudos experimentais do condicionamento baseia-se na aplicação sistemática de reforços a um indivíduo quando desejamos que este apresente determinados comportamentos. Tendo esse princípio da formação do sujeito como constituído a partir dos atravessamentos externos/ sociais/ culturais, torna-se necessária a consideração de uma interpretação também para o ambiente em que esse sujeito está situado.

Pela produção teórica temporal e conceitualmente próxima a Skinner, a visão do ambiente neste estudo partirá da noção de *instituições totais*, conceito caracterizado por Goffman na obra *Manicômios, prisões e conventos* (1961), ou seja, instituições disciplinares que têm como principal objetivo a modelagem da subjetividade dos indivíduos que nela vivem, com reforços e punições bem delimitados na busca da reprodução de uma identidade única.

A partir de tais antecedentes - o comportamento condicionado e o ambiente disciplinar controlado - comparar-se-ão as ações corretivas impostas na instituição total com aquelas percebidas nas noções de “verdade” bio-psico-jurídica-socialmente reproduzidas de forma ampla na sociedade, que procuram formatar subjetividades para que estas sejam sempre cisgêneras e heterossexuais, caracterizando-se assim a cisheteronormatividade como um conjunto bem delimitado de normas, reforços e punições, assim como aquelas presentes nas instituições totais.

Nas considerações teóricas serão levados em conta apontamentos foucaultianos, pois o autor também procura estabelecer relações entre a sociedade disciplinar e a sexualidade, entretanto é necessário salientar que este não foi o autor basilar dos argumentos apresentados, visto que sua produção

teórica parte de princípios psicanalíticos, fundamentalmente opostos ao behaviorismo radical.

Assim, através dessas leituras cruzadas, será possível concluir que a sociedade pode ser globalmente compreendida como uma instituição total que tem como objetivo a produção de subjetividades que naturalizam identidades cisgêneras e heterossexuais através de esquemas de reforços e punições bem delimitados, tais quais as instituições estudadas por Goffman.

2. Cisheteronormatividade

A heteronormatividade presume a cisheteronormatividade, na sua legitimação dos relacionamentos heterossexuais. Isso é: pressupõe também a inexistência ou a marginalização de pessoas trans – pressupõe também a possibilidade de “curar” pessoas trans, pra que se reconheçam dentro da identidade que lhes foi assignada pelo estado (GRIMM apud BAGAGLI, 2017, p. 159-160).

A heteronormatividade só pode ter esse título porque antes é *cis*-heteronormatividade. Todo o sistema de relações de poder baseadas na heterossexualidade dos corpos pressupõe, antes, que esses corpos são cisheterossexuais. Assim, o corpo feminino sempre coincidirá com um corpo portador de uma biovagina e o corpo masculino sempre coincidirá com um corpo portador de um biopênis (PRECIADO, 2018, p. 134), e esses corpos diferentes sempre se atrairão mutuamente por ser essa a ordem naturalizada pela heteronormatividade. Como discutido por Wittig, a heterossexualidade é tão tida como possibilidade única, natural ou instintiva, que mesmo as instituições que reforçam a heteronormatividade como regra, não a

mencionam, por tê-la como uma norma antes da própria norma escrita. Assim, para a autora:

Como termo, [a heterossexualidade] foi criada como uma contrapartida da homossexualidade no início deste século. Tanto pela extensão de seu "vai-sem-dizer". Os juristas não a chamariam de instituição ou, em outras palavras, a heterossexualidade como instituição não tem existência jurídica (a jurisdição do casamento na legislação francesa nem sequer menciona que os parceiros do contrato devem ser de sexos diferentes). Antropólogos, etnologistas, sociólogos viriam a aceitá-lo como uma instituição, mas como uma não escrita, não dita. Pois eles assumem uma qualidade de já existente, devido a algo exterior a uma ordem social; de dois grupos: homens e mulheres. Para eles, os homens são seres sociais, as mulheres são seres naturais. (WITTIG, 1992, p. 41; grifos da autora).

Além do mais, com a reivindicação de identidades de gênero dissonantes daquelas impostas a partir do sexo, o termo “heterossexualidade” como regra cai por terra. “Heterossexualidade” é sempre a relação entre corpos anatomicamente opostos? Nesse caso, a relação entre um homem cisgênero gay e um homem transgênero gay se torna um sexo hétero? Uma mulher transgênero hétero que não tenha passado pela cirurgia de redesignação ao se relacionar com um homem cisgênero hétero tem uma relação gay? E os corpos intersexuais, cuja anatomia foge à normatividade binária, como podem ser interpretados ao se relacionarem sexualmente? Um corpo que tenha passado por cirurgias de adequação/ redesignação sexual passa a ser interpretado como se tal anatomia fosse natural, ainda que seus cromossomos sejam os mesmos ou não? A interpretação do corpo “natural” é da ordem estética ou cromossômica? Essas são só algumas das questões que passam a existir quando a cisgeneridade deixa de ser regra, mas ainda tenta-se

aplicar conceitos de base biológica e social para compreender esses questionamentos. Por isso, torna-se impossível pensar na heteronormatividade sem chamá-la de cisheteronormatividade, nesta perspectiva.

Mesmo as relações entre corpos cisgêneros são postas em questionamento com a evolução tecno-farmacológica. Se a reivindicação pelo sexo hétero como natural visa a natureza reprodutiva da espécie, pessoas que utilizam métodos contraceptivos são, também, anomalias? Corpos que transam sem a intenção de gerar estão fora da norma natural, mesmo quando se trata de um homem e uma mulher cisgêneros? Mulheres cisgêneras lésbicas que se relacionam com outras que utilizam dildo deixam de ser lésbicas pela representação industrial do pênis? (BUTLER, 2003, p. 24-26).

A internalização dos ditames da heterossexualidade como norma faz com que frequentemente se confundam expressões de gênero (gestos, gostos, atitudes), identidades de gênero e identidades sexuais. Não existe uma forçosa, inescapável e linear correspondência entre esses conceitos. Comportamentos não correspondem necessariamente a assunções identitárias (JUNQUEIRA, 2013, p. 487).

Não há relação direta entre a construção da identidade sexual e de gênero, no entanto, a heteronormatividade emparelha (MOREIRA E MEDEIROS, 2007) a construção de uma identidade de gênero à identidade sexual. É pressuposta a cisgeneridade por ser pressuposta a heterossexualidade baseada numa suposta dicotomia corporal, que não prevê casos que fujam à regra (como corpos intersexuais e transgêneros). Ou seja, a heterossexualidade compulsória por si só pressupõe também a cisgeneridade compulsória. Desse modo, quando diz-se sobre a heteronormatividade, tal

afirmação diz respeito à cisheteronormatividade. Por isso é importante reafirmar o uso do termo *cisheteronorma* em substituição a *heteronorma*, na reafirmação de que a construção da identidade de gênero é socialmente realizada na tentativa de unificar identidade de gênero e sexual, mas que tais construções são distintas e representam opressões diferentes contra o indivíduo.

Conforme explicitado por Butler no artigo *Corpos que importam*, ao assumir um sexo para identificação dos sujeitos, assinala-se simultaneamente a interpretação cultural daquele corpo (ou a performatividade de gênero pressuposta a ele), bem como suas práticas sexuais consideradas “normais”. Assinalar corpos a partir de dois sexos possibilita ou nega identificações sexuadas a partir do imperativo heterossexual (BUTLER, 2000, p. 112). Assim, ao determinar/delimitar o sexo (e consequentemente o gênero) “certo”, cria-se simultaneamente a categoria “errada”, abjeta. Para a autora:

se o gênero é o significado social que o sexo assume no interior de uma dada cultura [...] então, o que sobra do "sexo", se é que sobra alguma coisa, uma vez que ele tenha assumido o seu caráter social como gênero? O que está em questão aqui é o significado de "assunção" [...]. Se o gênero consiste dos significados sociais que o sexo assume, então o sexo não adquire significados sociais como propriedades aditivas, mas, ao invés disso, é substituído pelos significados sociais que adota; o sexo é abandonado no curso dessa assunção e o gênero emerge não como um termo em uma permanente relação de oposição ao sexo, mas como um termo que absorve e desloca o "sexo", a marca de sua substanciação plena no gênero ou aquilo que, do ponto de vista materialista, pode constituir uma plena dessubstanciação (BUTLER, 2000, p. 114; grifos da autora).

Assim, a presunção da verdade do sexo constrói, simultaneamente, a verdade sobre o gênero do indivíduo assinalado - e, ao mesmo tempo, de sua sexualidade pressuposta heterossexual. A heteronormatividade, para além das práticas sexuais e afetivas do sujeito, normatiza também seu gênero, sua expressão e sua performatividade de gênero. Dessa forma, tudo o que escapa ao cisgênero e, conjuntamente, ao heterossexual⁷, foge à categoria do “certo”, do *straight* e torna-se o diferente, o abjeto, o censurável. Nesta perspectiva, torna-se intuitiva a percepção de que a *heteronorma não existiria se não fosse cisheteronorma*.

2.1. Crise epistemológica

As identidades que fogem do espectro binário e cisgênero são tão apagadas que mesmo teóricos de gênero, ao falarem da heteronormatividade, não levam em conta a existência desses corpos, pressupondo sempre, antes, a cisgeneridade. Pensando na realidade científica brasileira, tal fato comprova-se ao se realizar uma pesquisa rápida no Catálogo de Teses e Dissertações Capes: o termo “heteronormatividade” aparece em 283 resultados, publicados entre 2015 e 2018, sendo 193 dissertações (Mestrado) e 76 teses (Doutorado); em contrapartida, a soma das pesquisas com os termos “cissexismo”, “cisnormatividade” e “cisheteronormatividade” é de 21 resultados, publicados

⁷ É importante, para este estudo, ressaltar a necessidade conjunta da cisgeneridade e heterossexualidade na construção do sujeito adequado à cisheteronorma, pois se apenas uma das categorias se fizesse necessária, sujeitos cisgêneros LGB ou pessoas trans heterossexuais seriam consideradas adequadas à norma.

no mesmo período, sendo 19 dissertações e 2 teses⁸. O movimento contrário também pode ocorrer, com teóricos que discorrem sobre o cissexismo ou transfobia, sem levar em conta que corpos trans nem sempre são heterossexuais. A certos/as pesquisadores e pesquisadoras parece inconcebível a ideia de que pessoas podem se identificar a partir de mais de uma letra da sigla LGBT.

A noção de gênero, criada em meados do século XX por Money, constituiu uma ruptura na história da sexualidade e um marco na epistemologia da diferença sexual. Ao criar a noção de gênero como diferente daquilo que “naturalmente” decorreria a partir da designação do sexo, “o discurso médico deixa à mostra suas fundações arbitrárias e seu caráter construtivista, ao mesmo tempo abrindo caminho para novas formas de resistência e de ação política” (PRECIADO, 2018, p. 124), ainda assim, devido às

novas tecnologias médicas e jurídicas de Money, as crianças “intersexuais”, operadas ao nascerem ou tratadas durante a puberdade, se convertem em minorias construídas como “anormais” em benefício da regulação normativa do corpo da massa straight (heterocentrada). (PRECIADO, 2011, p. 13; grifos do autor).

Mesmo com a criação do *gênero* para designar uma estrutura à parte do sexo, o discurso normativo cis-heterocentrado continuou a marginalizar indivíduos que não se apresentassem adequadamente como cisgêneros e heterossexuais. Na realidade, a noção de gênero pôde ser amplamente

⁸ Dados colhidos no site <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/> em 28 mar. 2019.

utilizada - como ainda hoje o é - para justificar a realização de cirurgias genitais em crianças intersexo, por exemplo: para que o indivíduo possa performar adequadamente um gênero, é necessário que seu sexo se adeque à tal designação⁹, que não pode apresentar ambiguidades ou não ser reconhecida imediatamente como um ou outro sexo.

Ainda falando a respeito da arbitrariedade das verdades científicas, Preciado (2018) extrapola as noções de *sexo* e *gênero* e interpreta os termos *masculino* e *feminino* como “termos sem conteúdo empírico para além das tecnologias que os produzem” (p. 111). Nas suas palavras

Por um lado, os critérios de atribuição de sexo que permitem decidir se um corpo é “feminino” ou “masculino” na hora do nascimento (ou ainda dentro do útero, utilizando a ultrassonografia) dependem de um modelo de reconhecimento visual que se pretende empírico e em que os significantes (cromossomos, tamanhos dos genitais etc.) se apresentam como verdades científicas (idem).

Dessa forma, as narrativas científicas que constituem o discurso científico hegemônico, apesar de suas bases arbitrárias, postulam a naturalização, imposição e legitimação de uma única sequência sexo-gênero-sexualidade: aquela centrada na heterossexualidade e rigorosamente regulada pelas normas de gênero que “agem como estruturadoras de relações sociais e produtoras de subjetividade” (BUTLER apud JUNQUEIRA, 2013, p. 483). Assim, “histórica e culturalmente transformada em norma”, a cisgeneridade

⁹ Para além da questão intersexo, cabe a reflexão de que pessoas trans são continuamente questionadas - e mesmo cobradas social e institucionalmente - sobre o desejo de realização de cirurgias de adequação sexual, pois a partir da cirurgia poderão ser consideradas verdadeiramente pertencentes ao gênero com o qual se identificam.

em conjunto com “a heterossexualidade hegemônica e obrigatória torna-se o principal sustentáculo da heteronormatividade” (LOURO apud JUNQUEIRA, 2013, p. 483). Nesse sentido:

Processos heteronormativos de construção de sujeitos masculinos obrigatoriamente heterossexuais se fazem acompanhar pela rejeição da feminilidade e da homossexualidade, por meio de atitudes, discursos e comportamentos, não raro, abertamente homofóbicos (JUNQUEIRA, 2013, p. 485).

Em acordo com as premissas apresentadas por Preciado, em *Corpos que pesam*, Butler traz à tona a questão do sexo como normatizante dos corpos. Para além da norma, para a autora, o sexo funciona como:

parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir — demarcar, fazer, circular, diferenciar — os corpos que ela controla (BUTLER, 2000, p. 110).

Assim, os atributos que marcam padrões para o sexo-gênero-sexualidade podem ser percebidos como assinaladores disciplinares dos corpos, cujas premissas presumem sempre a cisheteronorma como comportamento “normal” ou “natural”. A partir da percepção da cisheteronormatividade como direcionadora dos comportamentos dos indivíduos, torna-se necessária a avaliação da importância do ambiente em que tal indivíduo se insere e como este (re)produz meios que garantem a permanência da norma.

3. Instituições totais e a violência contra LGBT

3.1. Caracterização de instituições totais

Na obra *Manicômios, prisões e conventos*, publicada pela primeira vez em 1961, Goffman caracteriza o que nomeia como “instituições totais”. Tais instituições - como manicômios, prisões e conventos, mas não apenas estes - segundo o autor, possuem características comuns que as tornam um *tipo* específico de instituição que, entre outras coisas, têm por objetivo modelar a subjetividade do público chamado de *interno* - indivíduos que, em geral coercitivamente, são internados nessas instituições que os conformam segundo suas regras. A obra esmiúça não apenas as regras formais de tais instituições, mas também o funcionamento que foge à formalidade e que, ainda assim, mostra-se característico de todas as instituições desse tipo. Para o autor:

A instituição total é um híbrido social, parcialmente comunidade residencial, parcialmente organização formal; aí reside seu especial interesse sociológico. [...] Em nossa sociedade, são as *estufas para mudar pessoas*; cada uma é um experimento natural sobre o que se pode fazer ao eu (GOFFMANN, 2005, p. 22 - grifo próprio).

Goffman (2005, p. 16) delimita pelo menos cinco tipos de instituições totais¹⁰: aquelas para pessoas consideradas incapazes e inofensivas (asilos); para pessoas incapazes, mas que trazem ameaças (manicômios); para pessoas

¹⁰ O autor admite que, mesmo feita a delimitação desses cinco tipos de instituição total, ainda é possível pensar em mais alternativas que excedam àquelas apresentadas por ele.

intencionalmente perigosas (prisões); para concentrar pessoas num trabalho específico (quartéis, colégios internos etc.); e para refugiar pessoas do mundo (conventos). O que há em comum nessas instituições, para o autor, é o “controle de muitas necessidades humanas pela organização burocrática de grupos completos de pessoas” sendo este “o fato básico das instituições totais” (GOFFMANN, 2005, p. 18).

Ao caracterizar as instituições totais, o autor não inclui em sua descrição e análises possíveis particularidades de grupos não-cisgêneros ou não-heterossexuais. Entretanto, como será observado, os esquemas de reforços e punições que objetivam moldar a subjetividade das pessoas extrapolam as instituições caracterizadas por Goffman para o todo social que pode, então, ser compreendido como uma instituição total que tem como objetivo a produção de subjetividades que naturalizam certas identidades. Pela característica das instituições descritas pelo autor, haverá a descrição de “internos”, “equipe dirigente” e “instituição” em sua exposição, que podem ser relacionados com elementos presentes na sociedade como um todo, imaginando todo o contexto social como “instituição”, pessoas que fogem ao posto cisheteronormativo como “internos/as” e os indivíduos que se adequam e reforçam a cisheteronormatividade contra identidades diversas como a “equipe dirigente” (papel que pode ser assumido pela família, amigos/as, equipe escolar ou mesmo estranhos/as em diferentes contextos).

Por pensar especificamente em instituições, Goffman limitou uma das particularidades daquelas consideradas como totais como “um local de residência e trabalho”, sem se dar conta de que tais características poderiam ser ampliadas a grupos marginalizados não apenas dentro de instituições, mas compreendendo a “instituição” como “sociedade”. Além disso, ele apresenta

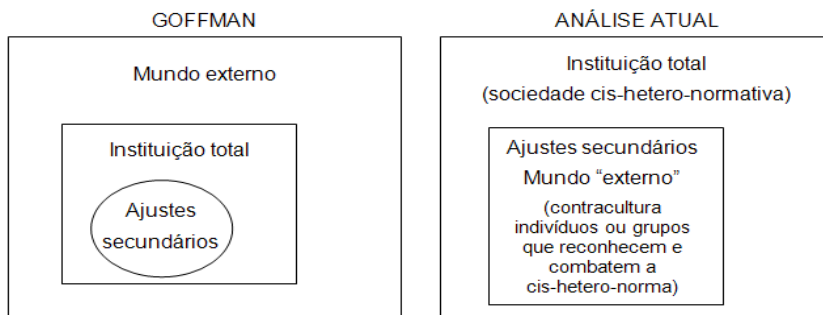
as instituições totais como locais “onde um grande número de indivíduos com situação semelhante [...] levam uma vida fechada e formalmente administrada”, aspecto possível de ser levado em consideração tanto em instituições fechadas quanto na sociedade geral, cujo principal objetivo seria “chegar a uma versão sociológica da estrutura do eu” (GOFFMANN, 2005, p. 11). Nas palavras do autor:

É característico dos internados que cheguem à instituição com uma “cultura aparente” derivada de um “mundo da família” - uma forma de vida e um conjunto de atividades aceitas sem discussão até o momento da admissão na instituição (GOFFMANN, 2005, p. 23).

Para o funcionamento de instituições totais pressuposto por Goffman, existe um conjunto de itens básicos: a instituição, a equipe dirigente, os/as internos/as, os ajustes secundários e a presença de especialistas. O *mundo externo* ou *anterior* à internação do indivíduo numa instituição total traça um comparativo de comportamento anterior ao internamento (anterior ao processo de mortificação do eu), já os *ajustamentos secundários* consistem em comportamentos que os indivíduos já internados podem adotar numa tentativa de resistência à mortificação do eu. Com a leitura da instituição como sociedade (cisheteronormativa), o sujeito, em geral, já nasce cercado da instituição, suas normas e cultura. Assim, se a instituição total é a sociedade cisheteronormativa (compreendendo diferentes níveis de poder, conforme apresentado anteriormente), não existe um mundo *externo* à norma, sendo necessária a resistência *de dentro*. Nessa análise, o *mundo externo* e os *ajustamentos secundários* passam a compor o mesmo grupo de comportamento. A cultura contra-normativa ou os corpos que reconhecem e combatem a cisheteronormatividade, individualmente ou em grupo, passam a ser

interpretados como o mundo externo ou agentes dos ajustamentos secundários.

Figura 1: elementos analisados na obra de Goffman e sua interpretação no atual



estudo. Fonte: o autor, 2019.

3.1.1.O mundo do/a internado/a

Desde o momento da admissão do indivíduo numa instituição total, suas regras e sua finalidade podem ser notadas. Uma vez dentro dessa instituição, o/a interno/a “admite” que pode ser codificado/a segundo as regras da instituição em que vive - no que tange o sujeito em sociedade, entende-se como impossível a existência do recém-nascido sem, em conjunto, existirem as regras, as normas e a cultura aparente em todo o seu entorno. Para o autor, o primeiro momento logo após a admissão é imprescindível, pois a transformação do/a internado/a em revoltado/a ou obediente às normas da instituição depende totalmente da forma como a equipe dirigente apresenta tais regras a ele/a. Essa primeira equipe dirigente pode ser compreendida como a família, que dita as primeiras regras à pessoa que, a partir daí, pode

revoltar-se contra as normas postas ou obedecer sem questionamento. Para Goffman, em instituições totais, “os momentos iniciais de socialização podem incluir um teste de obediência ou até um desafio de quebra de vontade; um/a internado/a que se mostra insolente pode receber castigo imediato e visível, que aumenta até que explicitamente peça perdão ou se humilhe” (2005, p. 26), ações violentas - notadas como corretivas - em nome de uma produção de subjetividade conforme as normas disciplinares.

No caso LGBT, o reflexo dessas práticas foi bem enunciado por Preciado, para quem a heterossexualidade deve ser compreendida

não como uma prática sexual mas como um regime político, que participa da administração dos corpos e da gestão calculada da vida, ou seja, como parte da biopolítica. Uma leitura cruzada de Wittig e de Foucault teria permitido, desde o início dos anos 1980 dar uma definição da heterossexualidade como tecnologia biopolítica destinada a produzir corpos *straight*¹¹ (PRECIADO, 2011, p. 12).

Desse modo, assim como acontece em instituições totais, o regime disciplinar heterocentrado busca modelar corpos e subjetividades com normas bem delimitadas e de alcance global. Nesta perspectiva:

O sexo se tornou parte tão importante dos planos de poder que o discurso sobre a masculinidade e a feminilidade e as técnicas de normatização das identidades sexuais transformaram-se em agentes de controle e padronização da vida (PRECIADO, 2018, p. 76).

¹¹ *Straight* poderia ser traduzido, nesse contexto, como *bétero*, mas as autoras podem ter optado por manter a palavra original por outras definições possíveis para *straight* (direito, reto, certo), havendo assim certa ambiguidade entre *bétero* e *certo*, por exemplo. *Is straight, straight?*

Ao tornar-se internado/a numa instituição total, o primeiro passo é a descaracterização do indivíduo/corpo para posterior conformação às normas da instituição. Esse passo inicial consiste na descaracterização externa, como pelo uso de roupas, acessórios e bens individuais ditados pela instituição, sendo este um passo importante para aquilo que o autor define como a *mortificação do eu*, finalidade principal das instituições totais. Nas palavras do autor:

Um conjunto de bens individuais têm uma relação muito grande com o eu. A pessoa geralmente espera ter certo controle da maneira de apresentar-se diante dos outros. Para isso precisa de cosméticos e roupas, instrumentos para usá-los ou consertá-los, bem como de um local seguro para guardar esses objetos e instrumentos - em resumo, *o indivíduo precisa de um “estojo de identidade”* para o controle de sua aparência pessoal. [...]

No entanto, ao ser admitido numa instituição total, é muito provável que o indivíduo seja despidido de sua aparência usual, bem como dos equipamentos e serviços com os quais a mantém, o que provoca desfiguração pessoal. (GOFFMANN, 2005, p. 28 - grifo próprio).

Dessa forma, qualquer “regulamento, ordem ou tarefa, que obrigue o indivíduo a adotar tais movimentos ou posturas, pode mortificar seu eu” (GOFFMANN, 2005, p. 30). Na sociedade, o movimento de conformação de indivíduos/corpos dentro de um binário de gênero, ao cercear o acesso a objetos, brinquedos, roupas ou trejeitos considerados inadequados, proporciona essa conformação do eu dentro de normas rígidas de conduta. Para o autor, a “barreira que as instituições totais colocam entre o/a internado/a e o mundo externo assinala a primeira mutilação do eu” (idem, p. 24): ou seja, a subjetividade é conformadamente produzida à medida que ao indivíduo é negado o acesso a códigos que não interessam ao adestramento

proposto pela instituição, o que naturaliza assim os códigos e regras dados. No caso da *generificação arbitrária* de signos sociais, Junqueira aponta tais práticas dentro do contexto escolar, ainda que não se limitem a estas:

[...] ao percorrer as escolas, notamos facilmente a intensa generificação dos seus espaços e de suas práticas, e o quanto as fronteiras de gênero são obsessiva e binariamente demarcadas. Atividades, objetos, saberes, atitudes, espaços, jogos, cores, que poderiam ser indistintamente atribuídos a meninos e a meninas, tornam-se arbitrária e binariamente, masculinos ou femininos. São generificados e transformados em elementos de distinção, classificação e hierarquização. A distribuição tende a ser binária e biunívoca, e os critérios podem ser improvisados e imediatamente assumidos como naturais (JUNQUEIRA, 2013, p. 488).

Assim, ao indivíduo - na sociedade ou numa instituição total - que se rebela contra a norma posta, naturalizam-se atitudes corretivas¹² por parte da equipe dirigente, de modo a produzir tal sujeito conforme as regras estabelecidas. Goffman apresenta não apenas violências físicas¹³ - que podem

¹² A OMS (Organização Mundial da Saúde, 2002) caracteriza a *violência* como o “uso intencional de força ou poder físico, ameaçado ou real, contra si mesmo, outra pessoa ou contra um grupo ou comunidade, que resulte em ou tenha uma alta probabilidade de resultar em ferimentos, morte, dano psicológico, mau desenvolvimento ou privação”, excedendo as noções de violência explícita e exclusivamente física a que estamos habituados/as. Dessa forma, retornando às noções de instituições totais dadas por Goffman, é possível enquadrar ações violentas contra indivíduos LGBT naturalizadas - e, às vezes, mesmo institucionalizadas, nessa categoria e tratadas constantemente como “atitudes corretivas”.

¹³ O autor cita como forma de violência física a “contaminação”, que em instituições totais pode significar a contaminação biológica através do contato com doentes ou sujeira constante, contaminação através do uso de medicamentos orais ou intravenosos. A noção de contaminação física é ampliada para situações em que o agente contaminador é outro ser humano, através da perseguição e abuso sexual (GOFFMAN, 2005, p. 32-35). Transposto para o contexto LGBT, infelizmente não são raros os casos de abuso sexual contra LGBT com intenções de “correção” da

ocorrer - mas também outras formas de indignidades, por meio de fala ou atos como a gozação, os xingamentos ou atribuição de nomes negativos, ou ainda pela imposição de uma rotina cujas consequências simbólicas são distintas da concepção que o/a internado/a têm de si (GOFFMAN, 2005, p. 31). Um exemplo dado pelo autor dessa forma de mortificação diz respeito a “quando [o/a internado/a] é obrigado/a a executar uma rotina diária de vida que considera estranha a ele/a - aceitar um papel com o qual não se identifica” (ibidem). No contexto LGBT, na sociedade ocidental, raros são os casos em que o indivíduo não sente necessidade de “se assumir” socialmente como pertencente a qualquer grupo, como se, a partir daquele momento, passasse a estar livre de interpretar o papel imposto com o qual não se identifica e que vinha interpretando até aquele momento. Para Goffman:

[...] a autoridade nas instituições totais se dirige para um grande número de itens de conduta - roupa, comportamento, maneiras - que ocorrem constantemente e que constantemente devem ser julgados. O internado não pode fugir facilmente da pressão de julgamentos oficiais e da rede envolvente de coerção [...] tais regras são muitas vezes ligadas a uma obrigação de executar a atividade regulada em uníssono com grupos de outros internados (GOFFMAN, 2005, p 44).

Ao se notar rejeitado tanto pela equipe dirigente quanto por outros/as internos/as, como forma de autoproteção, o/a internado/a pode se tornar recluso/a, socializando o mínimo possível tanto com a equipe

identidade sexual ou de gênero dissonante daquela (im)posta. Outras contaminações expostas pelo autor são: interação com grupos indesejáveis, sistemas de apelidos, confissões institucionalmente organizadas, exposição e/ou censura de relações dos/as internos/as de modo a mortificar os sentimentos dos/as mesmos/as. (idem, p. 35-40).

dirigente quanto com os/as internos/as, para não enfrentar problemas. Nas instituições totais, há uma necessidade de esforço constante e permanente para não enfrentar problemas (GOFFMAN, 2005, p. 45). Simultaneamente, a equipe dirigente exerce um esforço constante e permanente para regular e julgar os menores detalhes das atividades na vida do/a interno/a. O sistema de autoridade numa instituição total permite que *qualquer* membro da equipe dirigente tenha direito a impor disciplina a *qualquer* internado/a¹⁴. Assim:

[...] a vida do internado é constantemente penetrada pela interação de sanção vinda de cima, sobretudo durante o período inicial de estada, antes de o internado aceitar os regulamentos sem pensar no assunto. Cada especificação tira do indivíduo uma oportunidade para equilibrar suas necessidades e seus objetivos de maneira pessoalmente eficiente, e coloca suas ações à mercê de sanções. Violenta-se a autonomia do ato. (GOFFMANN, 2005, p. 42).

Dessa forma, com o passar do tempo, a mortificação imposta institucionalmente complementa-se pela *automortificação*, por meio da renúncia, da autoflagelação e da confissão (GOFFMAN, 2005, p. 48), atitudes que demonstram a *adaptação completa* às normas da instituição total. A equipe dirigente não precisa mais se impor: o/a internado/a impõe as normas sobre si mesmo/a. Nas palavras de um preso militar citado por Goffman: “Um aspecto que desejo assinalar é a curiosa dificuldade que sinto para me sentir inocente” (2005, p. 56). Não há autonomia no comportamento¹⁵, mas a

¹⁴ Por isso, nota-se que todos/as os/as internados/as, em especial os/as recém-admitidos/as, vivam com uma angústia crônica, um medo constante da sanção que pode vir a qualquer momento de qualquer membro da equipe dirigente (GOFFMAN, 2005, p. 45).

¹⁵ O autor aponta que tal autonomia é “ainda mais enfraquecida quando essa margem de comportamento é usada como prova do estado psiquiátrico” (GOFFMAN, 2005,

renúncia da própria vontade e as justificativas para os ataques ao *eu* são complementadas pela sensação de culpa constante (que não diz respeito à equipe dirigente, mas a si mesmo/a). A posição psicológica do/a internado/a já admite que a imagem mortificada do seu eu é a imagem que ele/a desejaria ter, mesmo que não estivesse numa instituição disciplinar: a mortificação, em suma, pode provocar alívio psicológico¹⁶.

Com a automortificação fixada na subjetividade do indivíduo, pensar em diferentes formas de existência que não incluam normas arbitrárias de conduta impostas por um longo período de tempo pela instituição se torna um trabalho doloroso ao/à internado/a - ou ao sujeito LGBT.

Apesar de toda estrutura rígida de disciplinamento, Goffman caracteriza algo que ele chama de “ajustamentos secundários” que são “práticas que não desafiam diretamente a equipe dirigente, mas que permitem que os internados consigam satisfações” como uma forma de “abrigo para o eu” (2005, p. 54). Esses ajustes seriam uma espécie de organização entre os/as próprios/as internos/as capaz de gerar alguma cumplicidade entre eles/as que, entretanto, não chegam a interferir no poder da equipe dirigente, mas que permitem - mesmo que precariamente - resistir à mortificação do eu. A formação de “panelinhas”, grupos mais ou menos estáveis que se tornam mutuamente dependentes e apoiam-se emocionalmente, gozando da equipe dirigente - sem que esta tome conhecimento - etc. são exemplos de ajustamentos secundários. Entretanto, prevendo tais ajustamentos, a

p. 46), lembrando-nos do CID10 F64.0 que atesta o *transexualismo* com critérios diagnósticos bem definidos.

¹⁶ Em comparativo com a comunidade LGBT, não são poucos os relatos de indivíduos que “deixam” de demonstrar pertencer uma determinada identidade sexual ou de gênero para adequar-se à cisheteronorma em busca desse alívio psicológico.

instituição total pode tomar medidas que impeçam a formação de um grupo primário¹⁷, de modo que ainda que haja comunicação entre os/as internos/as, isso não leve à solidariedade (idem, p. 54-58). No contexto LGBT, encontramos similaridade na formação de grupos, on-line ou não, de apoio mútuo: tais formações não afetam a ordem da cisheteronormatividade em um todo, mas propiciam um lugar seguro para a manutenção da identidade daqueles/as presentes.

Ao/À internado/a que consegue sair da instituição total, o autor reflete, em primeiro lugar, sobre o modo como a angústia “parece apresentar-se, muitas vezes, sob a forma de uma pergunta que apresenta a si mesmo e aos outros: ‘será que posso me sair bem lá fora?’” (GOFFMAN, 2005, p. 66), notando que “logo depois da liberação, o internado tende a ficar maravilhado diante das liberdades e dos prazeres de *status* civil” (idem, p. 67). Contudo, com o tempo, o/a ex-internado/a parece que:

esquece grande parte do que era a vida na instituição e novamente começa a aceitar como indiscutíveis os privilégios em torno dos quais se organizava a vida na instituição. O sentimento de injustiça, amargura e alienação, geralmente criado pela experiência do internado e que comumente assinala um estádio em sua carreira moral, parece enfraquecer-se depois da saída (GOFFMAN, 2005, p. 68).

Isto é, tendo sido liberado da instituição total, o/a ex-internado/a percebe que seu *status* social nunca voltará a ser o mesmo. Se esteve numa instituição disciplinar de formação (como colégios internos e conventos), têm

¹⁷ O grupo primário seria o menor grupo possível que poderia dar origem a uma “panelinha”. Se um/a internado/a tem cumplicidade com outro/a, então existe o potencial para formação de um grupo com mais indivíduos. A equipe dirigente tenta impedir mesmo essa primeira cumplicidade.

um status de orgulho, enquanto que outras (como prisões ou hospitais) oferecem um estigma que ele/a dificilmente superará. A partir disso, esse/a ex-internado/a tentará a todo custo “disfarçar-se” de modo a não transparecer um dia já ter pertencido à uma instituição total.

Dessa forma, segundo o autor, o/a ex-internado/a passa a ter uma “angústia da libertação”, sendo estigmatizado, saindo de uma organização cujo funcionamento compreendia para o mundo aberto, onde ainda não compreende os mecanismos de funcionamento (pensando em instituições fechadas pressupostas por Goffman, não na sociedade como um todo). Em resumo, o/a ex-internado/a “pode descobrir que a libertação significa passar do topo de um pequeno mundo para o ponto mais baixo de um mundo grande” (GOFFMAN, 2005, p. 69), representado pela falta de aparatos culturais e subjetivos para lidar com o mundo externo que podem levá-lo/a a um retorno à instituição que o liberou.

A reação do/a internado/a ao ser liberado/a e sua relação com o mundo externo pode ser lida, no âmbito LGBT, como o movimento do indivíduo de se perceber e “se assumir” numa sociedade cisheteronormativa. Ao se perceber LGBT, experimentar insegurança para viver publicamente a identidade com a qual se reconhece e, posteriormente, apesar de todas as repreensões e violências sofridas em nome dessa normatividade - ao perceber o difícil caminho a ser percorrido na negação da cisheteronormatividade como controle da própria identidade - esquecer-se de toda a problemática envolvida na cisheteronorma; pode também ver a estigmatização como um fardo pesado demais para carregar e retornar à “instituição” - ou à conformação cisheteronormativa.

3.1.2.O mundo da equipe dirigente

Quanto à equipe dirigente, Goffman constata que a sua posição do trabalho coloca os/as internados/as em posição de *objetos* e, simultaneamente, *produtos*. Os/As internados/as são produtos à medida que são resultado de um processo que é “comprado” pela sociedade no sentido de ser considerado aprovável a manutenção de instituições disciplinares em funcionamento em nome dos seus bons objetivos¹⁸. A instituição total se mostra mais eficaz ao mundo externo uma vez que cumpre seus objetivos oficiais - a reforma dos/as internados/as em direção a um padrão ideal (GOFFMAN, 2005, p. 70).

Na perspectiva dos/as internos/as como *objetos*, coloca-se em pauta a necessidade da prestação de contas de avarias e acontecimentos diversos - feitos geralmente através de prontuários, por exemplo - escritos pela própria equipe dirigente e que, por isso mesmo, exibem apenas aquele ponto de vista, o que se justifica em nome dos objetivos oficiais. Nesse sentido:

Dadas as características fisiológicas do organismo humano, é evidente que há necessidade de atender a certas exigências, para que se possa fazer uso contínuo de pessoas. No entanto, isso também é verdade no caso de objetos inanimados; é preciso regular a temperatura de qualquer depósito, seja de pessoas, seja de coisas (GOFFMAN, 2005, p. 70-71).

Assim, a equipe dirigente opera uma *objetificação*¹⁹ do/a interno/a. Entretanto, como essas coisas são *objetos humanos*, o autor menciona pelo

¹⁸ Posteriormente será apresentada a diferença entre os “bons” objetivos oficiais e os objetivos reais nas instituições totais.

¹⁹ Existe atualmente extensa bibliografia refletindo sobre a objetificação de pessoas ou grupos, mas nessa análise, o termo será usado no sentido de dessensibilização (ou desprezo) de um grupo de pessoas para com as características humanas de outro

menos três questões específicas com as quais a instituição total precisa lidar: em primeiro lugar a cobrança - por parte da população externa - de um *padrão humanitário*²⁰, a preservação da vida do/a interno/a, ou seja, manter vivo o *objeto* vivo²¹; em segundo lugar, o status e as relações que os/as internos/as têm fora da instituição total, a burocracia em torno da vida civil externa que passa a ser responsabilidade de outra pessoa²² - uma relação externa ou mesmo um membro da equipe dirigente; e, em terceiro lugar, o risco da afeição de um membro da equipe dirigente por um/a internado/a. O autor explicita esse terceiro ponto como um *risco*, pois ter afeto por um/a internado/a significa necessariamente a perda da interpretação deste como um objeto, a humanização do/a internado/a faz com que o membro da equipe dirigente possa notar a violência normalizadora, os atentados morais contra o/a interno/a²³ (GOFFMAN, 2005, p. 71-76).

Fazendo relações com a realidade LGBT, a objetificação é explícita quando indivíduos adequados à cisheteronorma demonstram um desejo - ou

grupo de pessoas. Nas instituições totais os/as internados/as têm qualidade de objetos, assim como objetos inanimados também as têm.

²⁰ Nesse sentido, a equipe dirigente passa a considerar pacientes ou parentes mais *lúcidos/as* como problemas, pois estes estão em posição de cobrar esse tratamento humanitário efetivo (GOFFMAN, 2005, p. 72).

²¹ Ainda que a manutenção da vida seja cobrada a partir de um viés humanitário, a equipe dirigente pode usar de punições - visando a mortificação do eu - mas que têm como justificativa a manutenção da vida - como o isolamento de um/a internado/a “para reflexão” por trazer perigo a outros/as, alimentação forçada ao/à interno/a que se recusa a comer etc.

²² A pessoa-objeto (interno/a) têm a necessidade de uma pessoa não-objeto para manutenção mínima das relações burocráticas externas (contas em bancos, previdência etc.).

²³ Ao notar tal perigo, o membro da equipe dirigente é afastado, pela instituição, das atividades usuais que exige contato com os/as internos/as até que deixe de sentir afeição por eles/as.

ainda, uma necessidade - de interferir diretamente no comportamento daqueles/as que não se adequam à norma para que estes/as *mudem* em prol da cisheteronormatividade, sem levar em consideração a subjetividade por trás de cada indivíduo afetado por aquelas atitudes. A desumanização se reflete nos diversos estigmas e preconceitos contra toda a diversidade sexual e de gênero ao, por exemplo, presumir-se que qualquer pessoa trans deve necessariamente apresentar certas características, e por isso, ser passível de *correção* quando falha - correção esta que se dá sempre através de meios violentos.

O paradoxo entre o tratamento humanitário cobrado²⁴ e o objetivo real das instituições totais, fica explícito em seus *objetivos oficiais*, sobre isso, segundo Goffman:

Os objetivos confessados nas instituições totais não são muito numerosos: realização de algum objetivo econômico; educação e instrução; tratamento médico ou psiquiátrico; purificação religiosa; proteção da comunidade mais ampla; e [...] “incapacitação, retribuição, intimidação e reforma”²⁵. Geralmente se reconhece que as instituições totais muitas vezes ficam longe de seus objetivos oficiais (2005, p. 77).

Outro ponto em comum entre as instituições e a opressão contra LGBT é a diferença entre os objetivos “oficiais” e os objetivos reais por trás

²⁴ A cobrança pelo tratamento humanitário, no caso das instituições totais de Goffman, é realizada pela população externa às instituições disciplinares. No atual estudo, conforme apontado anteriormente, não há mundo externo à instituição total, se esta for percebida como a sociedade num todo. Dessa forma, o “mundo externo” na percepção de Goffman tornam-se aqueles indivíduos que conscientizam-se sobre a violência da imposição da cisheteronorma e a combatem, cobrando para si mesmos e para outros um tratamento humanitário.

²⁵ CRESSEY, D. Achievement of an Unstated Organizational Goal: An Observation on Prisoners, *Pacific Sociological Review*, I (1958), p. 43. (N. do A.)

das atitudes corretivas. “Oficialmente”, pode-se dizer que a violência contra pessoas LGBT apresenta alguns argumentos que, dentro da lógica cisheteronormativa, a justifica: a manutenção da família nuclear/patriarcal²⁶, a continuidade da espécie humana, a manutenção da Verdade biológica/científica, a defesa de ideais cristãos ou bíblicos²⁷; entretanto, ao observar a base argumentativa dessas justificativas, elas se mostram falaciosas por partirem de pressupostos vazios ou mentirosos, baseados num senso comum ou numa interpretação absolutamente equivocada de premissas científicas. Assim, a justificativa real notada passa a ser a manutenção de um sistema hierárquico no qual o cisgênero e heterossexual²⁸ é lido como normal para que o restante continue marginalizado. A hierarquia é mantida para que a superioridade cis-hétero permaneça. A violência encontra sua justificativa em ideais desumanos e egoístas: eis os objetivos não oficiais.

O protocolo transexualizador²⁹ pode ser um exemplo das diferenças entre objetivos oficiais e reais. Mesmo sendo um meio institucional de garantia

²⁶ Cf. DIAS, Tainah Biela. A defesa da família tradicional e a perpetuação dos papéis de gênero naturalizados. Universidade Metodista de São Paulo. v. 23, n. 1, 2017. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v23n1p51-72>> Acesso em 22 abr. 2019.

²⁷ Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto. Leitura bíblica fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos. Caminhando, v. 7, n. 2, 2002, p. 31-49.

²⁸ Cabem ainda outras categorias não aprofundadas neste estudo. Pressupõe-se a normalidade sempre cisgênera, heterossexual, branca, magra, de classe média, católica ou protestante, dentre outras.

²⁹ Uma vez que a transexualidade é tomada como uma doença e toda doença tem um tratamento, surge o protocolo transexualizador. Publicado pelo Ministério da Saúde em 2008 [Portaria Nº 457, de 19 de agosto de 2008], ele tem o objetivo de regulamentar o atendimento médico que o Estado oferece às pessoas trans. Dessa forma, um indivíduo que se identifica com um gênero diferente daquele designado no nascimento deve passar por, pelo menos, dois anos de atendimento psicológico para que um/a profissional possa atestar, por meio de um laudo, que sua ou seu paciente é de fato transexual. Este é apenas um de tantos outros laudos que quem é trans deve

de direitos, o protocolo pode ser percebido também como um processo constrangedor, e mesmo violento, por partir do pressuposto de que o indivíduo transexual não têm plena capacidade para decidir sobre si, exigindo-se assim uma série de “provas” do seu processo de adequação compulsória que “devem corresponder aos ideais da heteronormatividade sobre o gênero com o qual se identificam, sob o risco de não serem reconhecidas como transexuais e terem negadas as possibilidades de exercer seus direitos” (BUTLER; LEITE JÚNIOR; OLIVEIRA apud PRADO, 2017, p. 73-74). Conforme apontado por Prado, muitas vezes o sofrimento psicológico relatado por pessoas trans com o sentimento de inadequação física em relação ao gênero com o qual se identificam não é fruto de um transtorno psiquiátrico individual, mas “de um (con)texto cisheteronormativo que re(produz) ideais de corpos para que se possa performatizar e materializar o gênero” (2017, p. 68).

[...] no Brasil, o processo transexualizador³⁰ é garantido pelo SUS [Sistema Único de Saúde]. Porém, para que

conquistar para conseguir ser atendida pelo Estado no intuito de conseguir a cirurgia de redesignação genital feminina (a masculina ainda está em fase experimental no Brasil) - capaz de trazer a suposta "cura do transexualismo". Além do psicológico, também é necessário um laudo da assistência social (que comprove que socialmente o sujeito em questão já é admitido em seu círculo social com o gênero que reivindica), outro de um psiquiatra (que comprove que, fora o "transexualismo", a pessoa não sofre de nenhum outro tipo de doença mental), e mais um endocrinológico (atestando que a mulher trans que pretende conseguir a cirurgia pelo SUS esteja se hormonizando regularmente, há, no mínimo, dois anos). (CAMARGO; MELLO, 201-?)

³⁰ A portaria nº 1707, de 18 de agosto de 2008, redefinida e ampliada pela portaria nº 2803, de 19 de novembro de 2013 do Ministério da Saúde, estabelece o Processo Transexualizador no domínio do SUS, tendo como base a resolução nº 1652 do Conselho Federal de Medicina (2002), que nomeia a transexualidade como doença e aponta quais as cirurgias e quais os tratamentos hormonioterápicos são viáveis, definindo também critérios para diagnosticá-la. O saber médico, como se pode ver,

uma pessoa possa se beneficiar dos procedimentos previstos deve ser seguido um protocolo³¹, em que há exigência de diagnóstico de transexualismo³², a categoria F-64 do manual CID-10, classificação da Organização Mundial da Saúde (OMS). Outra exigência do protocolo é o acompanhamento psicológico e/ou psiquiátrico compulsório por dois anos para realização de cirurgia de transgenitalização. Não questiono aqui que seja importante o acompanhamento psicológico, contudo, ele ser compulsório é problemático, uma vez que se retira a autonomia de uma pessoa trans ou travesti alterar o seu corpo, o que não ocorre com pessoas cis que realizam cirurgias plásticas e modificam seus corpos sem a compulsoriedade de um acompanhamento terapêutico que ratifique essa decisão (MISSÉ, 2013). Uma possibilidade decorrente da compulsoriedade desse acompanhamento é a de que profissionais da psiquiatria ou da psicologia, a partir dessa posição de poder, podem atuar segundo preceitos morais e cisheteronormativos, atrasando ou impedido a inclusão de uma pessoa no processo transexualizador pela deslegitimação de sua transexualidade. (PRADO, 2017, p. 72-73).

Ainda assim, nos relatórios oficiais em instituições totais, todo o sistema de privilégios e punições é expressado em termos profissionais e eufemísticos que os justificam pelos objetivos oficiais da instituição. Em acordo com tais atitudes adotadas em instituições totais, pela manutenção do sistema cisheteronormativo, nota-se a denegação contínua das violências contra a comunidade LGBT por meio do uso de termos que procuram

tem uma relação de poder que determina a vida de mulheres travestis e trans. (N. do A.)

³¹ O protocolo transexualizador na íntegra e as exigências a ele ligado para o direito ao atendimento estão disponíveis em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/sas/2008/prt0457_19_08_2008.html

³² Prado explica que o “sufixo “-ismo” é utilizado para indicar presença de doença, a exemplo da homossexualidade, que já foi considerada um dia patologia, referida então como homossexualismo.” (2017, p. 72).

justificar tais atitudes como “corretivas” ou da ênfase dada à identidade do sujeito violentado em detrimento da violência sofrida, por exemplo³³.

Atualmente, os números dos assassinatos motivados por LGBTfobia são assustadores, apesar das constantes e contínuas ações de conscientização em todo o mundo. Na *história da sexualidade*, volume 1, Foucault (1988) afirma que “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (p. 130). O autor se refere a momentos históricos nos quais a pena de morte era algo corriqueiro e justificado e nota como é inaceitável que tal pena seja aplicada institucionalmente na atualidade, ainda que, fora do âmbito institucional, aqueles que representam um “risco” [à cisheteronorma, poderíamos dizer] sejam “justificadamente” assassinados. Tal fato pode ser comprovado com um passar de olhos por manchetes que apresentam tais crimes: “homossexual é morto”, “travesti assassinado”³⁴ ³⁵, “lésbica morta pelo pai da namorada”. Pela forma dos enunciados de tais manchetes e mesmo do corpo do texto noticiado, nota-se a tentativa de mitigar a severidade do crime por meio do uso da linguagem sempre passiva: o indivíduo é *morto*, não *assassinado*³⁶, além da demarcação da identidade do

³³ Aplica-se a notícias jornalísticas, relatórios escolares, prontuários médicos, boletins de ocorrência, produção acadêmica-científica usando bases retrógradadas etc. Em resumo, todo material “oficial” construído pelo viés do opressor.

³⁴ Na maioria das manchetes na mídia brasileira, travestis são tratadas no masculino, sendo duplamente violentadas: a violência física noticiada e a forma como são tratadas no relato dos acontecimentos.

³⁵ Quando não é vítima, mas agente e é presa, mulheres trans e travestis enfrentam outra face da violência, pela “sua prisão rotineira em instalações masculinas, sem levar em conta as especificidades da pessoa ou do caso.”, tornando-as mais suscetíveis à violência sexual (IACHR, 2015, p. 162).

³⁶ Ao dizer “morto”, explicita-se apenas a existência da vítima. Para que se diga “assassinado”, é necessário existir um agente e uma vítima. Em tais notícias o principal ponto é a pessoa morta, não o fato de existir *alguém que assassina* ou a motivação do crime.

indivíduo, quando este nega a cisheteronorma, estar sempre presente, mesmo que o contrário não aconteça: quantas manchetes do tipo “homem cis e hétero é assassinado” são vistas? A efetiva culpabilização comprova-se ao lermos sessões abertas para comentários dos/as leitores/as em veículos de comunicação: “Eu vi legitima defesa: 5 rapazes indo pra cima de um rapaz (acusado de homicídio) no vídeo. Ele apenas se defendeu, deu uma facada pra afastar o grupo, se quisesse matar, teria dado mais facadas”³⁷; “Cada um faz o que quiser da vida mas acho que existem assuntos mais importantes para divulgar”, “sou completamente contra a violência, mas tbm n sou obrigado aceitar e achar lindo dois marmanjo se agarrando”³⁸; “Pai nenhum cria filha pra mora com outra .. mulher...e nem filhos pra mora com outro homem... nenhum país querem isso para seus filhos”, “É a consequência da ditadura gay”³⁹; “‘o que está acontecendo com as pessoas’, ‘Nossa ,quanta gente destilando ódio’, Kkkkkk o mundo nunca esteve tão bom”⁴⁰; “Quem causa revolta no povo pra o povo ser homofóbico, São os gay mesmo,A mídia publicou que morreu um gay, num precisa falar que foi assassinado um gay,Talvez mataram num é porque é gay,Olha quer saber de uma coisa,Todos

³⁷ Página do G1 no Facebook: “Polícia apura crime de homofobia”. Disponível em <<https://www.facebook.com/g1/posts/pol%C3%ADcia-apura-crime-de-homofobia-httpglobo2ggfmbt-g1/2586781251373944/>> Acesso em 22 abr. 2019

³⁸ Página do G1 no Facebook: “Nessa quinta comemora-se o dia do orgulho LGBT” <<https://www.facebook.com/g1/posts/nesta-quinta-comemora-se-o-dia-internacional-do-orgulho-lgbt-httpsglobo2tnfdoe-g/2227587730626633/>> Acesso em 22 abr. 2019.

³⁹ Pai mata namorada de filha quando ela era pedida em casamento. Disponível em <<https://www.esquerdadiario.com.br/Pai-mata-namorada-de-filha-quando-ela-era-pedida-em-casamento>> Acesso em 22 abr. 2019.

⁴⁰ Página do G1 no Facebook: Rapper Kevin Fret é morto a tiros aos 24 anos em Porto Rico - Ativista LGBT, artista foi atingido por oito tiros enquanto passeava de moto na rua. <<https://www.facebook.com/g1/posts/2626261364092599>> Acesso em 22 abr. 2019.

os dias mata homossexuais eles num procura sair da homossexualidade,É igual os buteco direito esfaquea gente no buteco, E os buteco não esvazia tá sempre cheio”, “O mundo tá perdido mesmo. 14 anos e já homossexual...pra mim ainda uma criança”⁴¹; “a "justiça" so funcionou porquê ai era um travesti! e repercutiu muito na mídia, mas vem cá quantos crimes de assassinatos a pessoas normais são resolvidos ao ano?”⁴². Segundo Carrara e Vianna (2006), conforme citados por Prado:

[...] não se reflete a respeito das violências que elas sofrem, uma vez que os próprios familiares e policiais veem a morte das mulheres travestis e trans como consequência natural do seu estilo de vida, o que implica num descaso quanto às investigações (2017, p. 45).

Ao/À recém-admitido/a numa instituição total, Goffman constata já existirem estigmas em relação a ele/a por parte da equipe dirigente, um tipo de identificação automática que nomeia mesmo os/as recém-chegados/as, admitindo sempre a anormalidade como expectativa normal (a crença de que o/a internado/a está na instituição por um motivo adequado e, por isso, merece o estigma). Pela não identificação do/a internado/a enquanto sujeito ou humano, o primeiro problema da equipe dirigente não é o de reconhecê-lo/a, mas “encontrar um crime que se ajuste ao castigo” (GOFFMAN, 2005, p. 78).

⁴¹ Página do G1 no Facebook: Estudante morto a pedradas é enterrado no ES - Rafael tinha apenas 14 anos, era gay e sonhava em ser estilista. Disponível em <<https://www.facebook.com/g1/posts/rafael-tinha-apenas-14-anos-era-gay-e-sonhava-em-ser-estilista-httpglobo1l8qsic-/981782048540547/>>

⁴² Página do G1 no Facebook: Justiça condena 5 acusados pela morte da travesti Dandara - Travesti foi assassinada de forma brutal em 2017. Morte teve repercussão internacional. Disponível em <<https://www.facebook.com/g1/posts/travesti-foi-assassinada-de-forma-brutal-em-2017-morte-teve-repercuss%C3%A3o-internac/2095187967199944/>> Acesso em 22 abr. 2019

A esse respeito, podemos encontrar duas similaridades com a comunidade LGBT: as pressuposições sobre gênero e futuros desejos sexuais de recém-nascidos/as (que são sempre cisgêneros/as e heterossexuais) que criam uma identificação automática a ser imposta ao indivíduo e em segundo lugar o estigma que uma pessoa LGBT encontra ao passar a fazer parte de um grupo social estranho a ela (escola, trabalho ou mesmo relações familiares), que, por sua vez, pressupõem uma identidade de gênero e sexualidade dentro da norma e o estigmatizam ao notá-lo/a “fora da normalidade”. Assim, todas as atitudes - sejam as da criança conforme cresce, sejam as da pessoa madura em meios distintos daqueles considerados seguros - passam a ser marcadas como anormalidades. Qualquer atitude, portanto, de um/a interno/a (ou de uma pessoa LGBT) é sempre vista pelo viés da anormalidade, na medida em que esta é a expectativa normal para *esse tipo* de pessoa.

Como uma sociedade em miniatura, as instituições totais criam e reafirmam teorias próprias da natureza humana (ou teorias morais) que, em conjunto com os objetivos oficiais da instituição, justificam todas as atitudes da equipe dirigente contra os/as internados/as; Segundo Goffman,

essa teoria racionaliza a atividade, dá meios sutis para manter a distância social com relação aos internados e uma interpretação estereotipada deles, bem como para justificar o tratamento que lhes é imposto (2005, p. 80).

Entretanto, o autor ressalta que tais teorias sobre a natureza humana se baseiam principalmente em manuais padronizados de psicopatologia que, por terem caráter científico, assumem valor de Verdade. Ele assinala pelo menos três dimensões importantes das teorias da natureza humana próprias das instituições totais: (1) a crença de que se o/a novo/a internado/a for

obrigado/a a demonstrar extrema obediência à equipe dirigente, ele/a se tornará controlável; (2) a construção da crença no/a internado/a de que a realização de trabalho o torna mais apto/a à vida em sociedade, além de constituir uma melhora diagnóstica, o que auxilia na docilização do/a mesmo/a; (3) a necessidade de inserção de especialistas na instituição total para externalizar a impressão de tratamento humanitário aos/às internos/as. Nesse sentido:

Muitas vezes um serviço psiquiátrico específico [...] é apresentado com grande apoio da direção superior do hospital; depois, aos poucos, o interesse se transfere para outros aspectos, e o especialista encarregado verifica que seu trabalho se transformou numa espécie de trabalho de relações públicas - e sua terapia recebe apenas um apoio simbólico, a não ser quando há visitantes e a administração superior se preocupa em mostrar como seus recursos são modernos e completos (GOFFMAN, 2005, p. 83).

Fazendo um paralelo com situações vividas no meio LGBT, a “presença de especialistas”, que são meios de obter a aprovação dos métodos empregados na instituição total, pode ser interpretada como qualquer ação (que proporcione alguma exposição pública) que demonstre uma tentativa de inclusão ou de respeito à diversidade sem que exista a intenção de integração efetiva da população LGBT. Um exemplo possível a ser citado é o fenômeno conhecido atualmente como *pink money*, que é a inclusão, por parte de empresas ou artistas, de propaganda apresentando a diversidade sexual e de gênero em busca de visibilidade e lucro ao perceber o potencial consumidor dessa parcela da população (ALVES, 2019), crescendo igualmente o boicote organizado contra empresas que demonstrem posicionamentos intolerantes e preconceituosos. A inclusão da diversidade na propaganda não existe porque

as empresas desejam um mundo mais igualitário para todos, mas porque precisam aparentar preocupação com um tema que está em alta e atinge uma parcela do público consumidor e essa inclusão torna-se necessária por ser boa para os negócios⁴³.

4. Considerações finais

4.1. Conclusões

O presente estudo apresentou diferentes termos cunhados por teóricos e teóricas de gênero e sexualidade como cissexismo, heteronorma, cisheteronormatividade entre outros que, quando unificados, conceituam a cisheteronormatividade, apresentada de forma bem delimitada na coerção e marginalização de indivíduos não-cisgêneros e/ou não-heterossexuais.

A partir da delimitação da cisheteronorma, apresentou-se o conceito de “instituição total” criado por Goffman na obra de 1961 *Prisões, manicômios e conventos*, na qual caracterizam-se as peculiaridades de instituições disciplinares apresentadas como totais, bem como seus objetivos (reais e oficiais), a posição ocupada pelas diferentes pessoas que existem em tais instituições (internos/as, equipe dirigente, especialistas, entre outros/as) e como a organização de tais instituições propicia o processo denominado por Goffman *mortificação do eu*, ou seja, a produção de subjetividades em corpos docilizados após contínuas sanções e imposições de normas arbitrárias da instituição.

⁴³ A respeito do *pink money*, uma reflexão necessária diz respeito à importância da visibilidade ao público LGBT, não importa através de quais meios *versus* a ineficácia dessa visibilidade na redução dos dados de violências contra pessoas LGBT. Esse é só um exemplo de tentativa de mostrar um respeito que acontece apenas teoricamente quando existe a necessidade de *mostrar* respeito.

Conjuntamente à apresentação das particularidades das instituições totais, foram pontuadas suas semelhanças com ações de violência contra a comunidade LGBT que se supõem corretivas, traçando similaridades entre os termos apontados por Goffman e a sociedade geral, apresentando, assim, a sociedade baseada na cisheteronormatividade em analogia às instituições disciplinares caracterizadas pelo autor.

Dessa forma, conclui-se que a cisheteronorma é naturalizada de tal modo que suas regras se tornam culturalmente impostas visando produzir, desde a infância, corpos e subjetividades para que estes sejam cisgêneros e heterossexuais, infligindo punições contra aqueles/as que a subvertem e reforçando comportamentos daqueles/as que se adequam para que (re)produzam outros corpos e subjetividades que se adequem à cisheteronorma.

4.2. Trabalhos futuros

O presente estudo aprofundou-se na explicitação das características de instituições totais e a transposição da teoria de Goffman para a sociedade num todo compreendida como instituição total, tendo sido apresentado com menor profundidade as consequências simbólicas no meio LGBT, assim como o contexto mais amplo tanto de ações violentas contra LGBT como formas de resistência à norma - nesse quesito, inclusive na realidade brasileira.

Ao apresentar esquemas de reforços e punições presentes em instituições totais também se faria necessária bibliografia complementar relacionando estudos de sexualidade e gênero a termos comportamentalistas, entretanto não existem estudos amplamente divulgados que falem sobre essa

temática a partir da análise do comportamento, sendo predominante a interpretação psicanalítica nesse aspecto.

Por fim, mostra-se necessário um maior aprofundamento nos termos como *mundo externo* e *ajustes secundários* que são as formas de resistência à mortificação do eu presentes em instituições totais que representariam uma forma de resistência, no contexto LGBT, à codificação dos corpos dentro da cisgeneridade e heterossexualidade compulsórias.

Referências

ALVES, Mateus Felipe. **Olhares cruzados: o *pink money* e o movimento LGBT**, 2019. 70p. (Monografia) - Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2019.

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. **Orientação sexual na identidade de gênero a partir da crítica da heterossexualidade e cisgeneridade como normas**. Macapá: Letras Escreve, 2017. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.18468/letras.2017v7n1.p137-164>> Acesso em 19 mar. 2019.

DUQUE, Tiago. **Gêneros incríveis: um estudo socioantropologico sobre as experiencias de (não) passar por homem e/ou mulher**. Campo Grande: Editora UFMS, 2017, 238 p..

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"*. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 110-127. Disponível em <<https://core.ac.uk/download/pdf/30353576.pdf>> Acesso em 10 abr. 2019.

_____. **A ordem compulsória do sexo/ gênero/ desejo**. In: BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. trad. Renato Aguiar. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 24-26.

CAMARGO, Pedro; MELO, Júlia. **Transburocracia**. Disponível em <<https://www.cidadaniatrans.com/protocolo-transexualizador>> Acesso em 19 mar. 2019.

COHEN, Cathy J. “Punks, bulldaggers, and welfare queens: the radical potential of queer politics?” In: **GLQ - A Journal of lesbian & gay studies**, Vol. 3. Canada: Overseas Publishers Association, 1997, p. 437-465.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**; tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**; tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**; tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2005. Disponível em <<https://app.uff.br/observatorio/uploads/Manicomios-prisoas-e-conventos.pdf>> Acesso em 22 abr. 2019.

GRIMM, Raíssa Éris. **Heteronormatividade e transfobia: sobre a invisibilidade trans lésbica**. 2017. Disponível em <<https://sapaprofana.wordpress.com/2017/02/01/heteronormatividade-e-transfobia-sobre-a-invisibilidade-trans-lesbica/>> Acesso em 19 mar. 2019.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. **Pedagogia do armário: a normatividade em ação**. **Revista Retratos da escola**, Brasília, v.7, n. 13, p. 481-498, jul/dez. 2013. Disponível em <<http://www.esforce.org.br>> Acesso em 28 de set. 2018.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portaria nº 457, de 19 de agosto de 2018. Disponível em http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/sas/2008/prt0457_19_08_2008.html> Acesso em 19 mar. 2019.

MOREIRA, Márcio Borges; MEDEIROS, Carlos Augusto de. **Princípios básicos de análise do comportamento**. Porto Alegre: Artmed, 2007.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **ICD-11 for Mortality and Morbidity Statistics**. Disponível em <<https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http://id.who.int/icd/entity/90875286>> Acesso em 20 jul. 2019.

PRADO, Marcelo de Oliveira. **Mulheres travestis e trans: relações entre violências e subjetividades**. Florianópolis: UFSC, 2017. Disponível em <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/182709/349127.pdf>> Acesso em 08 abr. 2019.

PRECIADO, Paul B. “Multidões queer: Notas para uma política dos ‘anormais’”. **Rev. Estud. Fem.** vol.19 no.1 Florianópolis jan./abr. 2011. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100002>> Acesso em 24 jan. 2019.

_____. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**; tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Salvador: UFBA, 2015.

WITTIG, Monique. “On the social contract”. In: **The straight mind and other essays**. Boston: Beacon Press, 1992. p. 33-45.

Reflexões sobre o biopoder em Belém¹

Felipe Sampaio de Freitas

Doutorado em Psicologia Social pelo PPGP/UFPA
(orientadora: Professora Doutora Flávia C. S. Lemos).

Mestre em Filosofia pelo PPGFIL-UFPA.

Licenciado em filosofia pela FAFIL-UFPA.

Integrante do “Ciclo Filosófico de Belém”.

E-mail: felipesampaiodefreitas@gmail.com

Resumo: As pesquisas sobre biopoder e biopolítica, cada vez mais, emergem e sobrevoam altitudes nunca antes vistas. A ressignificação destes termos, por parte de Michel Foucault, denota campos de saberes mútuos, ou, no mínimo, se apresentam sob diversas discussões de níveis acadêmicos variados. Deste modo, o intuito deste artigo é utilizar o aparato conceitual foucaultiano a respeito do biopoder e da biopolítica para analisarmos alguns fatos que acontecem na cidade de Belém do Pará. Para isso, elucidaremos o termo da obra de Foucault, respondendo a 3 questões básicas: 1ª- *O que é* o biopoder? 2ª- *Por que* pensar o biopoder hoje? 3ª- *Como* a reflexão teórica do biopoder pode nos proporcionar um entendimento ou análise de mundo? Esperamos que a discussão suscite novos debates a nível local, pelo Brasil.

Palavras-chave: Biopoder, Biopolítica, Poder Soberano, Violência, Belém.

Résumé: Les recherches sur le biopouvoir et la biopolitique émergent, toujours plus, et survolent des altitudes jamais vues. La résinification de ces termes, effectuée par Michel Foucault, dénote des domaines de savoirs mutuelle, ou, au moins, ils sont présentés sous une variété de discussions de niveaux académiques. Ainsi, l'objectif de cet article est d'utiliser l'appareil

¹ Este texto é uma reelaboração da comunicação apresentada por mim no evento “Dissonância cognitiva e a crise da contemporaneidade”, organizado pelo “Ciclo Filosófico de Belém”, em parceria com a *Foxvideo* Café e Livraria, nos dias 9 e 10 de março de 2019.

conceptuel foucaldien (biopouvoir et biopolitique) pour analyser quelques faits qui se produisent dans la ville de Belém do Pará, en répondant 3 questions basiques : 1ère- *Qu'est-ce que* le biopouvoir ? 2ème - *Pourquoi* penser le biopouvoir aujourd'hui ? 3ème - *Comment* la réflexion théorique du biopouvoir peut-elle nous fournir une compréhension ou une analyse du monde ? Nous espérons que la discussion suscitera de nouveaux débats au niveau local, dans le Brésil.

Mots-clés: Biopouvoir, Biopolitique, Pouvoir Souverain, Violence, Belém.

Introdução

Pesquisar este termo hoje –“biopoder” (*biopouvoir*) – nos remete indiscutivelmente ao âmbito da Universidade, pois esta figura como local “base” para tal discussão. Isto quer dizer, infelizmente, que tais debates concentram no meio acadêmico, quase que especificamente nos meandros da filosofia ou das ciências humanas e sociais aplicadas. Outra questão indiscutível é que depois da década de setenta o biopoder é um assunto que geralmente irá nos remeter à obra de um filósofo muito famoso, o francês Michel Foucault. Pois bem, de acordo com o objeto deste número –“Filosofia e Ativismo” – entendemos que a discussão sobre biopoder não só é válida, como carrega um grau de importância sumária para este tema, devido a caracterização que Foucault entrega ao biopoder (aquilo que se incube da vida) exigir modos de “resistência” que traduzem-se por “estratégias de luta” (FOUCAULT, 1994, p. 407), para se antepor à normalização e ao assujeitamento advindos daquele, além de se configurar como atitude crítica. Em suma, “resistir” é uma “atitude crítica”. (SABOT, 2013, p. 13).

Apesar de não ser nossa intenção, neste momento, promover um itinerário histórico deste assunto e, tampouco, questionarmos seu *status* filosófico, bem como, mapeá-lo, catalogá-lo, ou, recrudesce-lo, esboçaremos aqui uma breve análise, onde o que importa é mobilizá-lo como *dispositivo*², da mesma forma como se usa uma “caixa de ferramentas”, em que cada peça desempenha uma devida função: a análise do biopoder, da maneira como será exposta, deverá se caracterizar como um ponto de apoio para diversos eventos que nos circundam. Tentaremos dar conta desta tarefa por meio de três questões fundamentais: 1ª- *O que é o biopoder?* 2ª- *Por que pensar o biopoder hoje?* 3ª- *Como a reflexão teórica do biopoder pode nos proporcionar um entendimento ou análise de mundo?* (Em específico, a de nossa cidade, Belém do Pará). Com este horizonte, iniciaremos, assim, esta discussão.

O que é o biopoder?

Paradoxalmente, este nome é bastante claro para alguns e deveras desconhecido para outros. Além disso, denota uma mutualidade de assuntos, abrindo espaço para diversas discussões. Está envolvido nos mais diversos ramos, dos mais variados tipos de saberes contemporâneos. Responderíamos a seguinte questão – “o que é o biopoder?” – de forma sucinta e rápida: o

² “Por esse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.” (FOUCAULT, 2015e, p. 364)

biopoder é um tipo de poder moderno que atua sobre a vida e, também, sobre a morte. (FOUCAULT, 1997, p. 214; 2010, p. 202; CASTRO, 2009, p. 57).

Esta prerrogativa se desenvolve no âmbito da passagem histórica que ocorre no seio da noção própria de *poder* na teoria política moderna: aquela que se apresenta desde meados do século XVII/XVIII e que já era discutida na teoria do direito por juristas que atentavam para este tema, qual seja, o do direito sobre a vida e morte. É relevante o entendimento de que tal prerrogativa se modificou com o passar dos séculos – especificamente, os que virão após o XVIII – com o avanço do capitalismo. Podemos dizer ainda: com o advento deste último modelo econômico, antecedido pelo mercantilismo, houvera uma nova guinada a respeito dos estudos sobre o *poder*. (GROS, 2017, p. 74-76) Este diagnóstico nos é dado por Foucault em vários de seus cursos e obras. No entanto, para esta ocasião gostaríamos de mencionar apenas dois: a parte final da obra famosa *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, e o curso dado ao *Collège de France*, *Em defesa da sociedade*.

Esta noção – de direito sobre a vida e a morte – primeiramente esteve compartimentada no pensamento de grandes “medalhões” da teoria política moderna. Dentre eles, um muito conhecido: o inglês Thomas Hobbes. Grosso modo, em sua obra clássica, *O Leviatã*, Hobbes pensa um caráter *substancial* do poder. Ou seja, principalmente o poder do rei, do soberano ou Estado, diríamos ainda “sua manifestação”. (FOUCAULT, 2015a, p. 145-148) Essa substancialidade, *ipsis litteris*, é a materialidade, e um dos pontos fortes da teoria hobbesiana sobre o poder, quiçá seu ponto fulcral. Através desta noção entende-se, por exemplo, que o poder é como um “objeto” e, desta maneira, sendo “coisificado”, é também posto nas mãos de alguém (o rei), ou

representado através da figura de alguma instituição como a do Estado (lembramos, por exemplo, da emblemática metáfora do Estado *leviatã*: aquele repleto de olhos, repleto de tentáculos, que toma posse de tudo e todos). No mais, tende-se a pensar que uns são detentores do poder em detrimento a outros que, por conseguinte, não o detém. (FOUCAULT, 1975, p. 31, 32; 2013, p. 29, 30).

Tal detenção de poder por parte do rei, ou de suas possíveis representações, definidamente remonta, de forma célere, ao “poder de matar”. (FOUCAULT, 2015a, p. 145, 146) Não só matar, mas “dispor da vida”. Ora, lembramos que o rei detém um território e que, por sua vez, manter seus limites contra possíveis invasores, ou, em períodos de guerra, requer dispor da vida de seus súditos: a célebre relação entre suserano e vassalo. É uma “relação de posse”. É um *privilegio* do soberano. Algo que deriva diretamente da noção de *patria potestas* que, nos limiares da história do direito romano, resumia que a figura do *pater* tem total propriedade sobre a vida de seus filhos, bem como, de seus escravos: se o mesmo tinha lhes dado a vida, poderia muito bem retirá-la. (FOUCAULT, 2015a, p. 145-147).

De forma elucidativa, Foucault nos mostra que o soberano:

Pode, então, legitimamente, entrar em guerra e pedir a seus súditos que tomem parte na defesa do Estado; sem “se propor diretamente à sua morte” é-lhe lícito “expor-lhes a vida”: nesse sentido, exerce sobre eles um direito “indireto” de vida e morte. Mas se foi um deles quem se levantou contra ele e infringiu suas leis, então pode exercer um poder direto sobre sua vida: matá-lo a título de castigo. (FOUCAULT, 2015a, p. 145).

No entanto, com o avanço do capitalismo é possível averiguarmos uma mudança explícita na maneira como o poder se desenvolve, e, ainda, da noção de acumulação de riqueza: antes o poder era algo relacionado a um objeto que alguém detinha próximo de si; agora torna-se uma “relação de tensão”, ou, de um “enfrentamento belicoso de forças”. (BERT, 2013, p. 104). Se, todavia, a riqueza antes era a terra, agora, serão as relações de produção—dentro das fábricas — e a detenção da moeda, que regerão esta nova configuração econômica. É claro que ainda estamos falando de forma superficial. Há muito mais nos entremeios disso. São noções e mais noções nas quais só a partir de um profundo trabalho historiográfico poderíamos elucidar melhor (o que, neste momento, não é possível). Todavia, desde o princípio da noção de *globalização*, com as expansões ultramarinas, o mercantilismo e a tomada do capital frente ao mundo, as relações humanas mudaram drasticamente. E, desta maneira, insere-se a noção de biopoder.

Foucault mesmo diz, inclusive, que o biopoder possibilitou o capitalismo. (FOUCAULT, 2015a, p. 151, 152) Ou, pelo menos, que é indispensável para o desenvolvimento de tal modelo econômico, por diversos fatores: “O biopoder foi um elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo. Serviu para assegurar a inserção controlada dos corpos no aparato produtivo e para ajustar os fenômenos da população aos processos econômicos”.(CASTRO, 2009, p. 58).

Esta mudança de viés se deu em fases no pensamento de Foucault. Ele engendrou uma análise genealógica do mesmo, no que pese o tema inicial do *poder soberano*, passando para uma noção de *poder disciplinar* e, por fim, chegando ao *biopoder*. O primeiro já foi debatido. O segundo foi material de

estudos do filósofo, de meados de 70 até 75, quando foi pensado sob um papel de “mecanismo” e de uma “anatomia do corpo social”. Ora, julgar que o poder é anatômico condiz em dá-lo como *corretor* do corpo social, como algo que estabelece regras de “normalização”, de “subjetivação” e de “organização”. Já o biopoder fora uma espécie de afluente desta noção, isto é, não um rompimento, mas um “alargamento” conceitual: se o antigo molde operava diretamente sobre os indivíduos, através de determinados locais, como as instituições que Foucault tanto menciona no decorrer de suas obras e cursos (hospital, clínica psiquiátrica, quartel, escola, fábrica, etc.); o biopoder atuaria não apenas ao nível individual, mas retomando o corpo sob outra categoria: a do indivíduo biológico, ou seja, pensado como ser vivo, composto por tecidos vivos, irrigado por sangue, e, constituído por um conjunto de órgãos vitais. Daí derivou-se uma categoria mais abrangente ainda: a biopolítica. Esta última é um alargamento, novamente, das últimas duas noções: atua sobre a “espécie humana”, por meio de mecanismos de “gestão da vida”, isto é, de controle de natalidade, mortalidade, saúde, longevidade, tendo como ponto de partida os mecanismos de regulação. (FOUCAULT, 2015a, p. 150).

No mais alto grau de aceção: falar sobre poder, hoje, significa dizer que o mesmo já não pode mais ser visto como uma coisa, como algo que se tenha em mãos, por ser fruto de uma série de ramificações, de veredas infinitas, arraigadas e lastreadas pelo corpo social. Ele é, assim, *capilare*, acima de tudo, série incontável de relações, onde ninguém o possui. Foucault chega a mencionar que o mesmo circula “em redes”, “em cadeia”. É como se o

poder interconectasse todos os que nele estão ao redor. (FOUCAULT, 2015d, p. 284).

Para finalizar este tópico, podemos lembrar que essa noção de *poder*, nos moldes em que Foucault a expressa, está também conjugada à verdade. O poder, segundo o mesmo e, em diversas de suas obras, exprime a verdade. Ou seja, fabrica o regime de verdade vigente, dando a ideia clara de que não existiria uma verdade fundacional das coisas, mas que elas seriam criadas de acordo com determinado momento e registro histórico, isto é, para lembrarmos, está de acordo com aquilo que Foucault chamou de *episteme*. (FOUCAULT, 1972, p. 231, 232). É uma pequena lição de teoria da história: a emergência de certos “regimes de verdade” ocorre não por um fundamentalismo conceitual, no sentido de uma “busca pela origem”, seja do homem ou do *ser*. Foucault rompe com esta ideia. Tanto é que, a própria noção de *biopoder* resultou de um sério processo de análise historiográfica, em que o francês modifica seu holofote teórico de acordo com seus novos olhares sobre os momentos aos quais se debruça. Lembrando que esta é uma herança “nietzscheana” no pensamento foucaultiano: a ideia de uma busca, não pela origem (*Ursprung*), mas da emergência (*Entstehung*) dos fatos. (FOUCAULT, 2015b, p. 55-87).

Por que pensar o biopoder?

A resposta à essa pergunta pode ser dada através de diversos pontos. Elencaremos alguns: 1ª- o tema e suas ressignificações; 2ª- o tema e sua atualidade. Justificaremos, nesta passagem, a vitalidade de tais estudos com a

intenção de denotarmos a importância do entendimento do biopoder e da biopolítica em nossa atualidade mais recente.

A questão do biopoder, como já vimos, atua tanto sobre a vida quanto sobre a morte. Se possui tanto a capacidade de manter a vida, de afirmá-la, de torná-la mais sadia, de reduzir seus entraves como os de natalidade, de longevidade e etc.; também possui a capacidade de exterminá-la, assujeita-la e reduzi-la ao nada. Vamos pensar da seguinte maneira: hipoteticamente o biopoder pode ser positivo e negativo. Ou melhor, diríamos ainda que ele é “maleável”, que “transita” entre dois polos, ou que é, alegoricamente, como um “camaleão”: muda de cor e tonalidade de acordo com o que se exige, dada a necessidade interpretativa, no momento em que se averigua seus possíveis resultados.³

Concentrando-nos na eventual “afirmatividade” desse biopoder (e frisamos fortemente esse caráter hipotético) nos remeteremos ao que podem ser elencadas como finalidades positivas. Em primeira mão, deveríamos atentar para a afirmação da vida, adjunta aos processos de saúde. Mais precisamente, deveríamos nos voltar para a história da medicina, ou até para história da urbanização das cidades, como outrora fora feito por Foucault. No primeiro caso, para o melhoramento das técnicas com fins ao alargamento da vida e de sua qualidade; no segundo caso, para a organização do espaço com fins a que haja um melhor escoamento de bens e de mercadorias; para que

³ Em minha dissertação de mestrado, defendida em agosto de 2019, desenvolvo esta noção “transitória” do *biopoder*. Penso, ainda, que o termo que Foucault utiliza, qual seja, o da “administração da vida”, enquadra semanticamente esta ideia de transitividade entre os polos negativo e positivo, presentes no biopoder. (Cf. FREITAS, 2019, p. 73-89)

também exista uma melhor circulação de ar, um melhor saneamento, etc.(FOUCAULT, 1994, p. 215-223).

Não à toa, estas são algumas das investidas historiográficas de Foucault. No caso da medicina, inclusive, o mesmo já a averiguava desde o início de sua vida como pesquisador, na década de 60. No entanto, em 70, quando ele estudara mais a fundo as diversas técnicas anatômicas de poder, o biopoder e a biopolítica, fora quando o mesmo apresentara um célebre estudo sobre o caráter social da medicina, dividido em três partes, consecutivamente: *Crise da medicina ou crise da antimedicina?*; a mais famosa: *O nascimento da medicina social*; e, por fim, *O nascimento do hospital*. A segunda conferência, por sinal, traz à tona, pela primeira vez, o termo *biopolítica*, no léxico foucaultiano. (FOUCAULT, 2015c, p. 144).

O grande trunfo que Foucault apresenta, a partir desses pequenos textos, é o de reafirmar que a medicina, apesar dos tempos de liberalização da economia – isto é, onde tudo é visto pelo holofote da concorrência e como produto voltado para o mercado – esteve, desde o século XVIII, quando de sua caracterização efetiva como ciência, inconfundivelmente atrelada a um caráter social; ou que a mesma nunca, ou quase nunca, fora inteiramente individual, isto é, que nunca esteve prezando apenas pela relação paciente/enfermidade/doutor/diagnóstico.

Na realidade, não se deve pensar que a medicina permaneceu até os nossos dias como uma atividade do tipo individual ou contratual entre o doente e o seu médico, apoiando apenas recentemente tarefas sociais. Ao contrário, gostaria de mostrar que a medicina, pelo menos depois do século XVIII, constitui uma atividade social. Em um sentido, a medicina social não existe, já

que toda medicina é social. Ela sempre foi uma prática social. O que não existe é a medicina não social, a medicina individualista, clínica, a da relação singular, que foi mais um mito com o qual se justificou e defendeu certa forma de prática da medicina: o exercício privado da profissão. (FOUCAULT, 1994, p. 43, 44, tradução nossa)⁴.

Reiterando, estas intervenções médicas, no cotidiano dos indivíduos, atuam não só anatomicamente sobre o corpo social – estabelecendo relações de normalização dos indivíduos –, por meio de dispositivos como o do sexo, e, atuando politicamente, ou melhor, *biopoliticamente*; mas também sobre populações inteiras, através da espécie humana.

O lado negativo do biopoder, aquele relacionado à morte, tem sua sombra nos mecanismos da guerra e da raça, precisamente, o do racismo de Estado. Quando se pensa o biopoder sobre este holofote, os casos mais célebres são aqueles em que ocorreram, na história mais recente da humanidade, o extermínio massivo de populações, como, por exemplo, os de regimes totalitários como o nazismo e stalinismo.

Tanto em um, quanto em outro, conceitos como os de “espaço vital” ou “eugenia”, foram atribuídos e utilizados para dar força a um racismo

⁴“En réalité, il ne faut pas penser que la médecine est demeurée jusqu'à nos jours une activité de type individuel ou contractuel entre le malade et son médecin, pour ne prendre en charge que récemment des tâches sociales. Au contraire, je voudrais montrer que la médecine, au moins depuis le XVIII^e siècle, constitue une activité sociale. En un sens, la médecine sociale n'existe pas, puisque toute la médecine est sociale. La médecine a toujours été une pratique sociale. Ce qui n'existe pas, c'est la médecine non sociale, la médecine individualiste, clinique, celle du rapport singulier, qui fut plutôt un mythe avec lequel on a justifié et défendu une certaine forme de pratique sociale de la médecine, à savoir l'exercice privé de la profession.”

encrustado nas bases da formação do Estado moderno: não propriamente um racismo que tem a ver somente com questões fenotípicas, como a cor da pele, mas, no mais alto grau, um racismo que abrange tudo o que é diferente daquilo que é dado como “comum”, pela maioria. Nesse sentido, se deu o antissemitismo, no seio do nazismo, como também a obrigatoriedade de aderência ao regime soviético. (LEMKE, 2011, p. 12, 13).

Lembremos que, de modo algum, a mudança de foco entre poder soberano e biopoder representa rechaçar completamente a noção de soberania. Muito pelo contrário, ela continuará existindo por meio de instituições, em seu aparato jurídico-político, já que é através do mecanismo do direito que o poder soberano continua existindo. No entanto, o biopoder encontra tamanho espaço a ponto de se difundir mesmo onde há, mais fortemente, a presença do poder soberano. Acaba ocorrendo um excesso, não de poder soberano sobre o biopoder, mas de biopoder sobre o poder soberano. Isso se reflete quando a possibilidade:

[...] é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores [...] Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos, mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como

exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? É aí, creio eu, que intervém o racismo. (FOUCAULT, 2010, p. 213, 214).

Esses e outros exemplos são constantes e recorrentes na obra de Foucault. Foram expostos aqui apenas dois exemplos, o da medicina e o do racismo. No entanto, a recorrência posterior dos debates se proliferou com o decorrer de diversos avanços técnicos. Hoje já temos, por exemplo, as pesquisas neurocientíficas; as pesquisas para erradicação de males humanos que até pouco tempo eram tidos como incuráveis (como a AIDS); de melhoramento genético como o projeto GENOMA; as nanotecnologias; entre tantos outros vieses políticos, ou, biopolíticos, que afirmam a presença massiva do biopoder gerindo a vida. Temos também, infelizmente, a mesma potencialização de técnicas para guerra, destruição e extermínio: a Agente Laranja; a Bomba Atômica; a robótica; os *drones* de vigilância irrestrita e tempo de sobrevôo quase autônomo; etc. Todos instrumentos criados para alavancar esses sistemas de domínio e disputa entre nações, grupos ideológicos, ou, por ventura, indivíduos de mente perversa que tendem a comportamentos autoritários. Está apresentada a atualidade do biopoder. É um tema bastante recente e ainda muito desenvolvido por diversos e notórios pensadores. Alguns ainda vivos, como: Giorgio Agamben, Antonio Negri, Roberto Esposito, Achille Mbembe, Vanessa Lemm, Nikolas Rose, etc.

Para o próximo tomo, gostaríamos de analisar como o instrumental teórico de Michel Foucault nos permite esboçar análises peremptórias à realidade de nossa cidade, nos valendo, sobretudo, da questão do racismo e

do poder de matar. O tema da medicina social é fruto de outra discussão, que pode ser averiguada em nossa dissertação de mestrado, citada na nota de rodapé quatro deste pequeno texto.

Como a reflexão teórica do biopoder pode nos proporcionar uma melhor análise de mundo e, em específico, a de nossa cidade?

Infelizmente, no contexto atual da cidade de Belém, capital do Estado do Pará, e como pesquisadores deste tema, parece-nos que apenas a faceta mais horrenda do biopoder – aquela ligada à morte e ao racismo – é a que prevalece, à revelia daquela em que há a afirmação da vida. Isto acontece por razões quase que óbvias, das quais podemos citar, primordialmente, a ausência do Estado em questões essenciais, como as das políticas públicas (claro que estas últimas existem, todavia, em qualidade muito aquém da esperada). Faremos questão de elucidar um pouco disso, utilizando-nos de pesquisas recentes, bem como de notícias de jornais.

Note-se, por exemplo, que

Belém é a décima cidade mais violenta do mundo. Um levantamento feito todos os anos pela ONG mexicana Seguridad, Justicia y Paz (Conselho Cidadão para a Segurança Pública e Justiça Penal), com sede no México, mostra que a violência na capital paraense disparou de forma assustadora: em 2016, o mesmo estudo posicionava Belém na 23ª posição, com taxa de 48,23 homicídios por 100 mil habitantes. Hoje, colocada entre as dez cidades mais violentas do mundo, essa taxa pulou para 71,38. (“Belém está entre as 10 cidades mais violentas do mundo”, 2018).

A violência em Belém é disseminada: tanto os ricos quanto os pobres estão expostos à ela. A diferença é que o primeiro grupo possui mais poder econômico para se revestir de mecanismos tecnológicos que lhes entregam a falsa sensação de segurança, enquanto o último grupo, quase que de maneira geral localizado em áreas carentes de políticas públicas, se tornam reféns diretos da violência urbana. Percebe-se, desta forma, que a “tipificação” do crime muda de acordo com as áreas estudadas, havendo, assim, diferenças entre os bairros ricos e pobres. (CHAGAS, 2014, p. 187, 188) A Região Metropolitana de Belém é, também, quase que toda formada por bairros onde há a extensa aglomeração subnormal, principalmente nos bairros do “Jurunas” e da “Pedreira”, como aponta o estudo de Chagas (2014, p. 194). A questão, então, da periferização na RMB, segundo aponta Chagas (2014), possui razões sócio-históricas que condizem com a chamada “modernização da fronteira”, ocorrida na década de 60, e sendo fulcral para o êxodo rural rumo à cidade grande, ocasionando a criação de uma massa de indivíduos socialmente não-assistidos.

Ainda seguindo por esta via, o Pará se configura como o Estado da região norte “com o maior número de homicídios de negros por mortes violentas”. Isso se confirma em um estudo feito pelo IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), em que os resultados apontam a margem de 55,1 mortes de negros para cada 100 mil habitantes, contra 15,5 mortes de não negros. Sendo assim, nosso Estado ocupa “o quarto lugar no ranking da violência contra negros no Brasil”. (LABOISSIERE, 2013) A preponderância da violência contra os negros, no Estado do Pará, expõe, mais ainda, em um processo genealógico de ressignificação, aquilo que podemos entender por

racismo de Estado: neste caso, trata-se, é claro, de um racismo de cor de pele, excludente, que remonta às bases de nossa formação como país, desde nossa colonização. Esta última que fora executada seguindo modelos como e *plantation*⁵, isto é, que fez uso de mão-de-obra escrava/negra para a monocultura de exportação (inicialmente, a cana de açúcar fora um dos mais comuns), via latifúndios.⁶

Belém também é uma capital com forte incidência de grupos paralelos ao poder do Estado – as chamadas milícias – que atuam em diversos setores. Os tipos de milícias atuantes na Grande Belém são as de

Transporte alternativo: Acontece quando um grupo domina territorialmente um local e cobra taxas para que as pessoas exerçam o seu trabalho. No caso do transporte, são abordados mototaxistas e motoristas de vans. Segundo o delegado, caso a cobrança não seja paga, essas pessoas são expulsas do local ou mortas.
Contrabando: Grupo de pessoas que são contratadas para fazer a segurança do transporte da carga contrabandeada pelos rios do estado. De acordo com o

⁵ Sobre esta questão relacionada à biopolítica indicamos o breve ensaio do filósofo camaronense Achille Mbembe, *Necropolítica*: biopoder, racismo, estado de exceção, política de morte (2018).

⁶A respeito da questão da desigualdade racial no Brasil e de uma “dívida histórica”, o autor nos remonta ao pós 13 de maio de 1888, com a libertação dos escravos, por meio da Lei Aurea, assinada pela Princesa Isabel. A condição de cidadãos fora entregue como um fardo aos recém-libertos, já que não lhes propunha direitos de cidadania, os deixando, assim, à mercê de suas necessidades, bem como, na periferia social. Sobre os aspectos históricos destas afirmações, *ver*, por exemplo, as considerações elaboradas por Nicolau Svecenko, em *A revolta da vacina*: mentes insanas em corpos rebeldes (2018). Além disso, no nível local/regional, não poderíamos deixar de citar a magnífica obra de um de nossos historiadores de maior projeção nacional e internacional, Vicente Salles, em *O negro no Pará*: sob o regime da escravidão (1971), o qual denota os processos historiográficos da mão-de-obra escrava amazônica, em especial, no Pará.

delegado, as embarcações são levadas até o estado do Amapá, onde se encontram com navios internacionais. O delegado afirma que os barcos que não têm acordos com milicianos são roubados. Caso esse material seja colocado à venda no mercado, a milícia cobra juros sobre a mercadoria. **Segurança armada privada:** São grupos que ofertam segurança privada para alguns comerciantes, em troca de alguns valores especificados. Essas milícias identificam os estabelecimentos com uma placa ou adesivos. Caso ocorra algum tipo de atentado contra aquele local, o grupo toma uma iniciativa de punir os ofensores. Caso o estabelecimento opte por não fazer o acordo com a milícia, ele é assaltado. **Tráfico de drogas:** Devido à alta rentabilidade do tráfico de drogas, alguns grupos milicianos começaram a exigir taxas de alguns traficantes para que a venda continuasse a acontecer. Caso contrário, os traficantes são mortos ou expulsos da localidade. (SAUMA, SÓTER, MAIA, 2018).

A emergência das milícias no Brasil é um fenômeno relativamente jovem, que ocorre basicamente desde os anos 2000, tendo início no Rio de Janeiro. (CHEROBINO, 2011) Em Belém, elas seguem quase que pela mesma guia: as milícias atuam em comunidades carentes que quase não são, ou são muito pouco, assistidas pelo Estado e por *biopolíticas* públicas. A questão principal, meio a tudo isto, é que a emergência de “poderes paralelos” corriqueiramente condiz com o extremo uso da força para mantimento de uma “ordem” e o preenchimento das lacunas expostas pelo Estado que, nos limiares dos estudos foucaultianos, à primeira vista, pouco teria a ver com a noção de “normalização”, estipulada pelos diversos poderes disciplinares. Na verdade, retrocede: é um recrudescimento da força de matar e dispor da vida, comum na soberania. Todavia, se vasculharmos mais atentamente, possui um caráter biopolítico sutil: é, de certo modo, um estabelecimento de “ciclos

vitais”. As milícias se entranham nos micro locais, onde atuam falsamente criando a sensação de “imunidade” naquele local: “como uma resposta de proteção ante a um perigo”. (ESPOSITO, 2009, p. 9). Elas expurgam agentes nocivos (pequenos traficantes, delinquentes, etc.) de seu nicho; passam uma falsa impressão de segurança, chegando mesmo a ganhar a confiança dos moradores de uma comunidade; tudo isso está assentado sobre um viés: o do sangue e da força. O que haveria, então, em primeiro lugar, seria uma “normalização” que recrudesceria a força do cetro soberano: a força de matar, que se traduz em ditar quem vive e quem morre, ao mesmo tempo em que organiza, novamente, a vida. E, ao mesmo tempo, um estabelecimento de um ciclo vital, assim, provocando-nos à dicotomia conceitual: um biopoder que mata de maneira tão horrenda a ponto de resgatar o suplício soberano paralelo à disposição de um mecanismo de segurança, lá onde o Estado falha.

O que tudo isso tem em comum? Ora, o biopoder se torna preponderante para esta análise. Principalmente quando o assunto é o extermínio. Mesmo que sejam tomados por voz – para explicar certos aspectos dessas atitudes – palavras de ordem como “era bandido, tem que morrer”, ou, o famoso ditado “o crime leva a isso”, a grande questão deficitária por trás destes discursos é que, no fundo, quem morre, hoje, na sociedade brasileira – e, em especial na belenense –, é quem está mal assistido pelo Estado, quem não teve acesso à educação de qualidade e, geralmente, quem é oriundo de locais muito pobres e simples (no caso de Belém, as periferias, “aglomerados de exclusão” onde as pessoas que lá vivem estão

expostas à instabilidade, à insegurança e à miséria.⁷ Em resumo, são pessoas que, de alguma forma, não chegam sequer perto de políticas, ou “biopolíticas afirmativas”, se nos for permitido levar em conta que esta gerência da vida, por parte do biopoder, às vezes, estimula os cálculos vitais “para mais”.

Parece-nos que de alguma maneira o biopoder, nos Estados-nação em que ele, há muito tempo, se desenvolveu, chegou em um nível quase que “ótimo”, pois funciona de maneira “lisa”, ou seja, sem atritos, interrupções e atravancamentos, em certas localidades. Como por exemplo, na Alemanha, onde se seu filho não vai à escola por alguns dias, é enviado um policial à sua casa, a fim de saber e questionar a razão desta não ida da criança à escola. É de fato uma questão humanitária que está em jogo, nesses entremeios? Pode ser, mas até certo ponto. O discurso freia quando, na realidade, o que se observa é que há um jogo de interesses em que o melhoramento do funcionamento econômico do capital deve ser potencializado.

Todavia, por razões da formação histórica de nosso país, bem como, levando em conta a própria história de nosso Estado, estes mecanismos de “afirmatividade” do biopoder ainda estão aquém do que se espera, como na questão da educação, do saneamento básico e da saúde, ou, onde ele é quase que totalmente ausente, a ponto de ser necessário subvertê-lo “de dentro para fora” (como no caso da criação de milícias), se pensarmos o tema da segurança pública.

Nossa análise final é a de que, em alguns pontos, os mecanismos de biopolítica e biopoder, de fato, incidem e emergem, mesmo que ainda

⁷ Sobre estas afirmações, *ver*, por exemplo, o artigo de Couto (2012, p. 2-12)

precariamente. Entretanto, é como uma “corda-bamba”. Pensemos, por exemplo, em iniciativas como o PSF (Programa Saúde da Família), do Governo Federal, que o estende para todos os Estados. É um programa que se trata, literalmente, da ida da medicina pública e preventiva até onde a população mais carente vive e necessita de assistência. Além do mais, em 1990, foram criadas diversas leis que regulamentavam os cuidados com a saúde, como a “Lei Orgânica da Saúde”, 8.080/90, que estipula que a questão presente não deve ser só e somente “ausência de doenças” mas, um conjunto de fatores como a boa alimentação, moradia, saneamento básico, meio ambiente, trabalho, lazer, etc.; e, também, a Lei 8.142/90, que regula a participação da comunidade na gerência do SUS, por meio de reuniões em conferências dos Conselhos de Saúde. (ROSA& LABATE, p. 1030) A malha que compõe, inscreve e denota, o biopoder e a biopolítica, age dentro do próprio poder soberano, por meio de seus mecanismos legais, políticos, jurídico-discursivos.

Todavia, em outros casos, tende-se a percebê-lo mais voltado ao lado negativo, ou seja, para o extermínio do diferente e menos favorecido, que de alguma maneira não está assistido pela afirmatividade biopolítica, ou melhor, por aquilo que deveria fazer a vida ser saudável e estendê-la. É como diria Agamben, uma “tanatopolítica”, por se tratar de uma política de morte. Mas, gostaríamos mesmo de enfatizar que, meio a tantos matizes, este biopoder, em certa medida, se torna um “necropoder”, em nossa cidade, ao modo como Achille Mbembe estabelece. Está totalmente ligado à violência entre aqueles que são “excluídos” do “todo social”, precisamente, serve ao supliciamiento do corpo negro.

[...] propus a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos”. (MBEMBE, 2018).

Enfim, esperamos que esta discussão tenha sido instrutiva para a elucidação deste instrumento teórico, o qual diagnostica nosso cotidiano e que, infelizmente, na nossa linda cidade, ao nosso ver, teve sua manifestação quase que somente por meio da funesta mecânica da morte.

Referências

- BERT, J.-F. **Pensar com Michel Foucault**. São Paulo: Parábola, 2013.
- CASTRO, E. **Vocabulário de Michel Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. 1ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHAGAS, Clay A. Nunes. "Geografia, segurança pública e a cartografia dos homicídios na região metropolitana de Belém". In. **Boletim Amazônico de Geografia**, Belém, n. 1, v. 01, p. 186-204, jan./jun. 2014. DOI: 10.17552/2358-7040/bag.n1v1p186-203
- COUTO, Aíala Colares de O. "Do Global ao Local: a geografia do narcotráfico na periferia de Belém". In. **Cadernos de Segurança Pública**; ano 4, nº 03, Maio/2012. Disponível em: <http://www.isprevista.rj.gov.br/download/Rev20120303.pdf>
- ESPOSITO, R. **Immunitas. Protección y negación de la vida**. Tradução de Luciano Padilla López. 1ª. ed. Buenos Aires/Madrid: Amarrortu editores, 2009.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Filipe B. Neves. Petrópolis/Lisboa: Vozes/Centro do Livro Brasileiro, 1972.

_____. **Surveiller et punir**: naissance de la prison. Paris: Éditions Gallimard, 1975.

_____. **Dits et Écrits. v. III**. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **Il faut défendre la société**: cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Gallimard/Seuil, v. Hautes Études, 1997.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 41ª. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

_____. **História da Sexualidade 1**: A Vontade de Saber. 2ª. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2015a.

_____. "Nietzsche, a genealogia e a história." In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015b. Roberto Machado (org.).

_____. "O nascimento da medicina social". In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015c. Roberto Machado (org.).

_____. "Soberania e Disciplina". In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015d. Roberto Machado (org.).

_____. "Sobre a história da sexualidade". In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015e. Roberto Machado (org.).

FREITAS, Felipe Sampaio de. **Biopolítica em Michel Foucault**: da individualização do sujeito à governamentalidade da população. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019; DOI: 10.13140/RG.2.2.21995.08480

GROS, F. **Michel Foucault**: Que sais-je? 5ª. ed. Paris: Presses Universitaires de France/Humensis. 2017.

LEMKE, T. **Biopolitics**: an advanced introduction. Tradução de Eric F. Trump. New York and London: New York University Press, 2011.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, racismo, estado de exceção, política de morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

ROSA. Walisete de A. Godinho, & LABATE. Renata Curi, “Programa Saúde da Família: a construção de um novo modelo de assistência” in **Rev Latino-Am Enfermagem**, nov/dez, 2005; 13(6):1027-34, p: 1030. Acessível em: www.eerp.usp.br/rlae.

SABOT, P. "Ouverture: Critique, attitude critique, résistance." In: SABOT, P.; JOLLY, É.; (Dir.) **Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir**: vie, sujet, résistance. France, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2013.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará**: sob o regime da escravidão. RJ: Fundação Getúlio Vargas, Serv. de Publicações da UFPA. 1971.

SVECENKO. Nicolau. **A revolta da vacina**: mentes insanas em corpos rebeldes. São Paulo: Editora UNESP Digital. 2018.

Notícias

“Belém está entre as 10 cidades mais violentas do mundo.” In: **DOL**, 08/03/2018. Link: www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-492071-belem-esta-entre-as-10-cidades-mais-violentas-do-mundo.html

LABOISSIERE, Luana. "Pará lidera número de mortes de negros na região Norte, diz Iepa". In: **g1.blobo.com**, 20/11/2013; Link: <http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2013/11/para-lidera-numero-de-mortes-de-negros-na-regiao-norte-diz-ipea.html>

SAUMA, Jorge; SÓTER, Gil; MAIA, Caio. "Milícias no Pará atuam em transporte alternativo, contrabando, segurança privadas e tráfico, diz delegado" In: **g1.globo.com**, 28/06/2018. Link: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/milicias-no-para-atuam-em-transporte-alternativo-contrabando-seguranca-privada-e-traffic-diz-delegado.ghtml>

CHEROBINO, Vinicius. "As milícias de verdade." In: **Super Interessante**. 22/03/2011. Link: <https://super.abril.com.br/comportamento/as-milicias-de-verdade/>

Destino da filosofia brasileira: Cruz Costa e o ativismo filosófico

Felipe Luiz

Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia na FFC-UNESP/Marília sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Monteagudo. Integrante do Grupo de Estudos Filosofia e Democracia (FIDEMO) coordenado pelo mesmo professor.
E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste trabalho é debater as formulações de Cruz Costa sobre a história e o destino da filosofia nacional, à luz de outros autores mais contemporâneos, como Ivan Domingues, intentando estabelecer qual seria o liame da filosofia brasileira, e se há possibilidade de traçar um quadro de nossa produção bem como um vaticínio de seu futuro. Destarte, traçamos uma breve história da produção filosófica nacional, seguindo Cruz Costa e Domingues, chegando aos dias atuais e discutindo se a predição de Cruz Costa sobre a filosofia brasileira se mantém. Ao mesmo tempo em que empreendemos este debate metafilosófico, fazemos breve incursão na história e na economia brasileira, passando por uma discussão pedagógica lacônica, sobre o fazer filosofia no Brasil e sua inserção no mundo atual, nos valendo de autores como Chang, a fim de precisar o papel da filosofia e do filósofo no país.

Palavras-chave: Filosofia brasileira, João Cruz Costa, Ivan Domingues.

Introdução

Segundo o *Dicionário Oxford de filosofia*, o ativismo constitui uma doutrina segundo a qual se deve priorizar a ação, de modo que o ativista é aquele que opera no sentido de fazer surgir a mudança (Blackburn, 1997, p. 27). Esta definição, sendo justa ou não, parece ir de encontro com o prospecto

que fazia Cruz Costa, um dos patronos da filosofia universitária no Brasil, sobre os destinos que ligavam a filosofia com a realidade nacional, em uma espécie de ativismo filosófico. Muito já se disse de Cruz Costa e seu papel no estabelecimento de uma tradição filosófica brasileira. Neste texto, focaremos nas relações que se podem estabelecer entre seu prognóstico do que deviria a filosofia brasileira, o papel de filósofo em um país semi-industrializado e periférico, como é o caso da *terra brasilis*, o desenvolvimento nacional e a ação destes sujeitos, no duplo sentido do termo, que são os filósofos.

O principal material de reflexão de Cruz Costa foi a realidade brasileira e a ligação que com ela manteria a filosofia. O contexto em que escreve é de grande efervescência intelectual e política, sobretudo o período que vai do término da Segunda Guerra Mundial ao final do Governo Geisel, sendo Cruz Costa considerado o primeiro estudante de filosofia da USP. Cruz Costa é um pensador encetado pelas condições sociais de seu tempo, como, ademais, qualquer outro; mas, no caso de Cruz Costa, as questões sociais afloram e se tornam argumentos metafilosóficos. Durante seu período de vida (1904-1978), o Brasil passou por intensas mudanças, e Cruz Costa viveu no centro mesmo destas transformações, a capital de São Paulo. Ele presenciou a Revolução de 30, o Estado Novo, a Ditadura empresarial-militar. Do ponto de vista econômico, viu todos os embates em torno da industrialização do Brasil, e chegou mesmo a prefaciá-lo um livro que cujo título é auto-explicativo: *A luta pela industrialização do Brasil*, de Nícia Vilela Luz. O processo de desenvolvimento do país era sustentado, ao nível das ideias, por forte engajamento intelectual de economistas, cientistas sociais, historiadores e, como não poderia deixar de ser, filósofos. Cruz Costa pode ser lido, nestes

marcos, como um filoisebeísta, com suas ideias se aproximando muito, por exemplo, das de Álvaro Vieira Pinto, o qual entendia que à filosofia cabia o papel ordenador de um projeto nacional (Pinto, 1960). Caberia perguntar se é Álvaro Vieira Pinto que é cruzcostiano ou o contrário; muitos pontos os unem, como os temas de reflexão, a importância dada à filosofia na constituição de um projeto brasileiro e o chamado à militância política. Isto requereria outro estudo, não devendo nos ocupar por ora.

Se a filosofia no Brasil não começa com a USP, esta ocupa papel de relevo no encetamento de uma tradição filosófica nacional, como demonstra o próprio Cruz Costa, Ivan Domingues (2017) e Paulo Arantes (1994). Cruz Costa não pode, como dito acima, ser desligado do contexto de surgimento da USP, que estava conectada ao projeto de estabelecimento de um Brasil que rompesse com o subdesenvolvimento. Nestes marcos, Cruz Costa é filho dileto da USP, já que é exatamente isto que ele propõe, como veremos a seguir. Quer dizer, Cruz Costa quer vincular a produção filosófica brasileira a devir com uma intervenção na sociedade brasileira, no sentido das ideias que ele defendia, isto é, do desenvolvimentismo, da esperança em romper o atraso através da industrialização. Ou seja, a filosofia para ele deveria se vincular com um forte ativismo no sentido de desenvolver socioeconomicamente esta *terra brasilis*. Para Cruz Costa a filosofia brasileira estaria comprometida com projetos práticos, e caberia ao filósofo se imiscuir com os problemas nacionais. Trata-se de uma espécie de ativismo filosófico, acima referido, que liga as produções filosóficas com a prática política; no caso do Brasil, com a necessidade premente de superar as mazelas do país.

Essa ideologia desenvolvimentista, na qual situamos Cruz Costa, não deve, no entanto, ser compreendida tão restritamente. Mantega (s/d) e Bielchowsky (2000) mostram como o desenvolvimentismo era diverso, e que, mesmo fora de um âmbito propriamente desenvolvimentista (um pensamento que, no fim das contas quer unificar a nação, atenuando ou se desfazendo das noções de luta de classes, ancorando-se em autores como Myrdal ou Prebisch, além de Celso Furtado), este gênero de ideias se espalhava pela sociedade brasileira, encontrando sua expressão intelectual mais bem articulada no ISEB, mas atingindo até mesmo autores marxistas e entidades da patronal, como a FIESP. O pensamento de Cruz Costa deve ser entendido nos marcos desse caldeirão de ideias e posicionamentos, e os imperativos ou orientações metafilosóficas que ele entende como sendo próprios da filosofia nacional devem ser compreendidos a partir desses parâmetros.

O estudo de Cruz Costa

Cruz Costa marca o aparecimento da filosofia no Brasil ainda na Colônia, com a instalação por estas paragens de colégios jesuítas, enxertando nesta terra de palmeiras e sabiás um tipo específico de pensamento. Os homens que se dispuseram a colonizar o Brasil no século XVI eram movidos pelo desejo do lucro, interessando-lhes o útil e o prático; já para os religiosos interessava mais a perspectiva de ganhar almas para a cristandade. Com a instalação dos colégios jesuítas enxergava-se a cultura como um sinal de distinção social, aparentada à posse de terras e de escravos. A cultura instalada era, sobretudo, imitativa e buscava conformar-se com a cultura européia,

estando sempre a par do que ocorria no Velho Mundo. Se bem a influência européia deva ser buscada na cultura portuguesa, observe-se que sua adaptação à realidade nacional contribuiu para a formação de valores genuinamente brasileiros, ou seja, enquanto terra colonizada, misturamos os valores da cultura europeia com outros, herdados de indígenas e negros, redundando nas características específicas que distinguem o Brasil, enquanto formação social, dos demais países do globo.

A influência filosófica portuguesa dá-se, acima de tudo, na visão eminentemente prática, pragmática, própria de uma sociedade comercial e cosmopolita, como era então Portugal. Além desse sentido prático e imediato, note-se um sentido do realismo humano, próximo do humanismo jesuítico, então em luta contra a Reforma Protestante. O humanismo renascentista, orientado à positividade e ao desenvolvimento prático, seria rompido em benefício de um humanismo retórico, um tipo de classicismo servil, que engendrará a cultura da glosa, a qual trataremos melhor adiante. Enquanto a metrópole é sacudida por esta disputa entre protestantes e os dois tipos de humanistas (o jesuítico e o servil), ocorre o descobrimento da América, melhor dizendo, inicia-se a colonização.

Para o filósofo uspiano, o destino brasileiro liga-se a duas linhas, a vocação atlântica e a vocação do sertão (Cruz Costa, 1960, p. 22); enquanto a primeira nos abre à Europa, quando estamos em crise é para a segunda linha que nos voltamos. Destarte, o idealismo brasileiro herdou de Portugal uma atitude terra-a-terra, um tipo de imediatismo interessante de se considerar. “[...] se um dia chegarmos a alcançar a mais significativa produção filosófica, ela — como justamente escrevia Clóvis Bevilacqua — não surgirá dos cimos

da Metafísica” (Cruz Costa, 1960, p. 22). Será um idealismo terrestre, engendrado enquanto “verdadeiro equipamento de campanha, todo feito para repensar, propagar, conquistar” (Hermes de Lima, *apud* Cruz Costa, 1960, p. 28). Fruto da expansão econômica européia, é assim que se dá o surgimento e o desenvolvimento da filosofia no Brasil: voltada para a conquista.

No século XVII, embora Portugal tenha gerado espíritos críticos, foi sobremaneira a Escolástica, a *Ratio Studiorum* de que nos fala Ivan Domingues, que marcou o espírito luso. Assim, o século XVII, o da batalha entre o espírito crítico e o homem medieval, foi um século de retrocessos em Portugal, e, por extensão, também na colônia, e era a escolástica ensinada nos colégios da época, onde se ministrava inclusive filosofia e podia-se obter o título de bacharel. Debatiam-se, sobretudo, temas religiosos e morais, mas, como a publicação de livros na *terra brasiliis* era vetada, muitas obras dos filosofantes nacionais não vieram à lume.

Já no século XVIII, malgrado a censura, as idéias iluministas chegavam ao Brasil, como também no que viria a serem os EUA. O Brasil afastava-se de Portugal em benefício da França, e as idéias dos enciclopedistas já chegavam aqui prestigiadas por sua prática na Revolução Francesa. O desenvolvimento da cultura mineira deu origem a uma civilização luxuosa, que ultrapassava em muito a Metrópole; os quadros intelectuais desta já não conseguiam se sobrepor à colônia. Foi nas Minas Gerais que se deu o movimento em favor da independência primeiramente, e era ali que surgia a intelectualidade que, desta forma, marcava a transformação desta terra gigante pela própria natureza em nação.

A chegada da família real portuguesa não Rio de Janeiro, então uma cidade colonial bastante modesta, movimentou a vida do que viria a ser o maior país dos trópicos. O príncipe regente criou várias instituições acadêmicas e militares, fazendo germinar, pois, a libertação do Brasil. No campo filosófico, a presença de Silvestre Pinheiro Ferreira, homem de sólida formação na outrora rainha das ciências, pensador marcante, e com ele realiza-se uma série de conferências filosóficas na futura capital carioca; com ele também, introduz-se a filosofia germânica no país.

De maneira geral, buscou-se agregar à formação cultural européia elementos de outras nações, dando as costas à problemática nacional, traço que, segundo Cruz Costa, seria marcante na cultura nacional até hoje. A independência em 1822 motivou bastante a intelectualidade, posto a ligação destes com a política; a filosofia pôs-se a serviço de tarefas precisas, fruto da herança portuguesa. Um dos grandes representantes do período é o Frade Francisco de Montalverne (1784-1858), autor do *Compêndio de Filosofia*, onde ecoam as idéias de Locke e Condillac, além de Cousin. Se bem Montalverne não fosse propriamente falando um pensador, sua obra influenciou na intelectualidade brasileira, contribuindo para sua renovação.

O ecletismo reinou por boa parte do século XIX, posto ser bastante próprio ao espírito terra-a-terra de nossa filosofia, além de adequar-se bem às disputas do período; “na expressão de Taine, o ecletismo propunha a todos os sistemas uma espécie de tratado de paz” (Cruz, 1960, p. 34). Outros nomes importantes são dos de Pereira França, Gonçalves de Magalhães, Moraes Valle, Figueiredo de Mello, Patrício Muniz, e o mais original dos ecletistas brasileiros, Antônio Pedro de Figueiredo, que buscou adaptar também as

idéias socialistas à nossa realidade. A questão religiosa deu um novo impulso à filosofia brasileira no século XIX, com importação e glosas de outros autores. Entre os “filosofantes” (a expressão é de Cruz Costa) houve ainda materialistas, que buscavam fonte de inspiração nas idéias de Darwin e Broca.

Na segunda metade do século XIX introduziu-se no país o positivismo, o naturalismo e o evolucionismo. Das novas doutrinas, foi o positivismo que exerceu maior influência, embora menor do que se quer fazer crer. Foi antes de tudo no seio da nova elite burguesa, burocrática ou militar que o positivismo fazia sucesso, com nomes como Teixeira Mendes e Benjamin Constant. Pereira Barreto foi defensor de um positivismo não europeísta, voltado para o desenvolvimento econômico nacional e para as reformas práticas necessárias para tanto; de acordo com ele, a filosofia positivista deveria, sobretudo, substituir a influência da Igreja sobre a vida intelectual brasileira; não era, pois, um positivista ortodoxo.

Desde 1874 existiam dois tipos de positivistas no Brasil, os que aceitavam a obra de Comte e os que defendiam somente a parte científica desta. Miguel Lemos, estudante de engenharia, interessou-se no positivismo por encontrar nele os fundamentos da certeza científica para as ciências morais e políticas. Já Teixeira Mendes era republicano e ateu. Ambos buscavam utilizar o positivismo como base de uma política funcional e contribuíram para a fundação, em 1876, da primeira sociedade positivista nestas bandas, o Apostolado positivista do Brasil.

A adesão dos positivistas ao republicanismo é, no entanto, passageira, embora o próprio Comte defendesse a república. Em fato, enquanto se tramava a República, os positivistas estavam mais ocupados com seus

próprios negócios. Benjamin Constant rompera com o Apostolado e sofria críticas por ser considerado heterodoxo. É na Constituição de 1891 que o positivismo faz sentir o máximo de sua influência; vê-se, pois, que não era doutrínaria, mas, sobretudo, prática sua influência. Na sequência, a admiração e o poder dos positivistas arrefecem, sobrando somente certo positivismo difuso.

O evolucionismo e o naturalismo tiveram também ampla irradiação no Brasil de então, destacando-se uma forma enfraquecida da doutrina de Spencer, que muito vinha a calhar às elites brasileiras voltairianas de então. No entanto, variados autores alemães estavam em voga, e o germanismo arrebatou sobremaneira os bacharéis de direito e medicina. Tobias Barreto, embora tenha introduzido e trabalhado bastante o germanismo de segunda mão (não Kant e Hegel, mas Haeckel e Moleschott), sobretudo no campo do direito, teve uma penetração datada, pessoal. Monista, nele se encontra os reflexos do neokantismo, como Hartman. Não teve produção intelectual original, tendo sido um bom diletante.

Com a queda da monarquia, por muitos anos ainda são as mesmas idéias que dominavam o espírito nacional, malgrado verificadas pelos acontecimentos. Cumpre lembrar Sílvio Romero, que deve ser rememorado por sua tentativa de entender o Brasil, e, enquanto Barreto interessava-se muito mais pelo estrangeiro, Romero voltava-se para a terra. “Os sistemas de filosofia eram, para ele, apenas momentos da história da inteligência [...]. A filosofia não era para ele, pois, um feixe de fórmulas” (Cruz Costa, 1960, p. 59). Há um verdadeiro espírito brasileiro nele, posto que se misturam erros, acertos e contrastes.

Fausto Cardoso, discípulo de Tobias Barreto, e Tito Lívio Castro, discípulo de Romero, merecem ser lembrados. No entanto é Clóvis Bevilacqua a principal figura do evolucionismo brasileiro, embora tenha sido mais jurista que filósofo.

Farias Brito fez parte do grupo germanista de Recife e, como reinava na Alemanha de então, defendia a ressurreição da metafísica. Sua obra constitui-se de glosas das modas européias e nela domina uma melancolia; no fim da vida, aproxima-se do catolicismo. Foi feroz opositor do positivismo. Republicano, fracassou. Anos depois, os integralistas o ressuscitaram, tornando-o seu ideólogo. “Farias Brito não foi a legítima expressão de nossas ânsias metafísicas, nem a primeira voz em que ouvimos a sonoridade de nossa alma, nem o intérprete de nossas ânsias de infinito” (Cruz Costa, 1960, p. 63).

Desde o fim da monarquia até 1922, quando novas condições impõem-se, o meio intelectual brasileiro não sofre grandes mudanças: reina o colonialismo e a glosa é a forma predominante; o positivismo segue em declínio; marque-se uma renovação da filosofia católica, impulsionada pela separação entre Igreja e estado; o germanismo renova-se a partir de Nietzsche e, depois, o mesmo clamor pela metafísica far-se-á em torno de Bergson.

Não existindo universidades, centros informadores que funcionassem como auferidores de qualidade para as idéias, as portas da alfândega continuavam abertas a todas as doutrinas, a todos os autores, colocando-se umas e outras para autodidatas em um só plano (Cruz e Costa, 1960, p. 68).

A produção filosófica girava em torno das faculdades de Direito, Engenharia e Medicina. Em 1908 funda-se em São Paulo a Faculdade Livre de Filosofia e Letras, onde se professava o neotomismo.

Nessa época, encontra-se grande tendência por estudos sociológicos, sem dúvida como resultado do encaminhamento do positivismo, o que mostra que a índole do pensamento brasileiro está direcionada para problemas mais concretos.

Daí o peso de Euclides da Cunha que, em pleno europeísmo, chama a atenção da intelectualidade para os problemas e as questões nacionais, com *Os sertões* (1902). Autodidata, não conseguiu se achar na algazarra das teorias da filosofia. Se não foi filósofo, teve méritos ao formular uma visão do homem brasileiro, algo que nenhum dos filosofantes brasileiros fez.

A Grande Guerra teve efeitos de monta sobre o Brasil, retrocedendo os impérios europeus, ao mesmo tempo em que desenvolvia economicamente o Brasil, impulsionando um processo de compreensão nacional e do homem da terra, fazendo surgir um traço nacionalista no pensamento brasileiro moderno. Esse traço encontra-se, por exemplo, em Jackson de Figueiredo, pensador católico e estopim do movimento de renovação da doutrina católica. Por meio da Síntese católica, empreendeu a fusão entre materialismo, espiritualismo e ceticismo.

Para Cruz Costa, a década de 60, quando ele escreve, augurava um momento de superação do complexo colonial. Para ele, com o fim da Segunda Guerra e o despertar da Ásia e da África, abria-se o momento de uma verdadeira história universal, na qual o Brasil não seria mero expectador.

Cruz Costa mostra, portanto, como historicamente a filosofia brasileira esteve preocupada com questões sociais, imiscuídas com a prática política, ao mesmo tempo em que, esta tendência (a do sertão) disputa espaço com o mero enxerto de ideias alienígenas, com o traslado de preocupações que não podem ser referenciadas com os problemas prementes do país.

Caráter da filosofia no Brasil

Como vimos, para Cruz Costa, a filosofia brasileira marcou-se por estar de costas para a terra e voltada para o Atlântico, uma das duas linhas que comandam nossa história intelectual, o que ele chama de filoneísmo em outros textos; sendo a outra a visão do sertão, do interior do país, por vezes minorizada. Outra característica seria o fato de que a filosofia no Brasil seria terra-a-terra, isto é, eminentemente prática, longe dos devaneios metafísicos, idiossincrasia que teríamos herdado dos portugueses. Por fim, a forma glosa, ou seja, o comentário de autores estrangeiros, consequência natural do filoneísmo; por isso, não haveria no Brasil, até aquele momento, autênticos filósofos, mas filosofantes, ou seja, intelectuais dados à investigação teórica, mas sem brilho próprio, quer dizer, filoneístas, copiando modas europeias e, quando muito, as aclimatando ao Brasil. Nosso autor faz um levantamento da produção do Brasil na década de 60, incluindo, entre outros, Miguel Reale, que seguia com a tradição dos bacharéis do direito em imiscuir-se com a filosofia, Lívio Teixeira, e os intelectuais do ISEB, como Corbisier, Álvaro Vieira Pinto e Jaguaribe. Cruz Costa faz profecia: a filosofia brasileira continuará sendo prática, um idealismo corpo-a-corpo, rasteiro, seguindo na

tradição ibérica de pensar, podemos dizer, com o estômago. Contudo, ela precisaria voltar-se para a terra com mais vigor, prestando atenção aos problemas nacionais.

As teses de Cruz Costa são analisadas por Ivan Domingues (2017), que passa em revista o perfil da filosofia brasileira, fazendo, inclusive, a discussão se o correto seria falar de filosofia no Brasil ou do Brasil, o que comporta toda a diferença. Trabalhando com tipos ideais weberianos, Domingues nos brinda com um panorama da filosofia brasileira, cobrindo desde a colônia até as produções mais hodiernas. Segundo Domingues, em concordância com Cruz Costa, a Colônia somente conheceu estudos da *Ratio Studiorum*, a segunda escolástica, nos marcos da Contrarreforma. Um acontecimento de grande peso seria a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, o que levou ao fim o sistema de colégios, que formavam bacharéis em arte (filosofia), ainda que em número reduzido, dada a vastidão da *terra brasilis*. Ao mesmo tempo, se insinuava em nós certa influência francesa, redundando nas Conjurações mineira e baiana, reflexos do que se passava no mundo de então. Com a chegada da família real e a independência, passa-se a criar um sistema institucional e intelectual, dominado pelos bacharéis do direito, onde a filosofia era ensinada segundo as últimas modas européias, com peso também para a filosofia religiosa: é o filoneísmo se manifestando.

Somente com a criação das primeiras universidades e a instalação de faculdades de filosofia é que se desenhará um princípio de produção no país, surgindo também as primeiras revistas de filosofia. Com a criação, já durante a ditadura, do Sistema Nacional de Pós-Graduação, o ciclo se completa, e pode-se dizer que há uma produção relevante de filosofia.

Cumpre especial papel a USP, que Arantes (1994) analisa tão bem. Irradiando certo modo de se fazer filosofia, fundamentalmente o estruturalismo francês de Guérout e Goldschmidt, a USP ajuda a consolidar o *métier* de filósofo por estas bandas, ao que se soma, com a criação do Sistema de Nacional de Pós-graduação, na década de 70, a criação de um verdadeiro *modus operandi* do filosofar brasileiro, a glosa de autores estrangeiros, fundamentalmente franco-alemães, mais crescentemente anglo-saxões. Isto porque a USP se tornou o centro da pesquisa brasileira e, com a contínua formação de mestres e doutores, de livros e revistas, além de ocupar o núcleo do debate público, ela fomentou no país essa cultura da glosa. Certamente este modo de filosofar acarreta que não consigamos pensar por nós mesmos nossas questões, e nos torna reféns de teorias plasmadas para outras realidades, afastando-nos do sertão e orientando-nos ao Atlântico norte. Como mostra Palácios (1997) há uma forma-filosófica brasileira: o conceito de algo em alguém, sendo essa forma herdeira dileta do estruturalismo. O peso da história da filosofia, a necessidade estar conectado com as últimas modas (nossa veia atlântica e filoneísta), o desprezo pela produção autóctone (nossa veia do sertão), tudo isto redundando em um verdadeiro impeditivo para pensar as questões nacionais, posto que ficamos dependentes de teorias criadas para outras paragens, as quais não levam em conta traços específicos da formação social brasileira, como formação da população, relações políticas, traços sociais, tradições nacionais, características geográficas, dentre outros elementos. Não que se deva abandonar o trato rigoroso dos textos, mas o meio não pode se tornar finalidade, como parecer ocorrer muitas vezes. Palácios (1997) aponta também como foi pensando nas grandes questões de

seu tempo que os filósofos mais eminentes se formaram — não eternamente glosando os nomes já célebres, procedimento este ao qual o estruturalismo parece nos condenar *ad eternum*. Com a forma-glosa ficamos condenados a repetir argumentos, caminhar por sendas já mapeadas, ao invés de traçar, na selva do mundo, caminhos novos e descobrir novas regiões, novas paragens e encetar novos conceitos e abordagens; ou seja, ela é um impeditivo à criatividade e a criação conceitual.

Para Ivan Domingues (2017) a predição de Cruz Costa sobre como seria a filosofia brasileira está equivocada, e o que nos espera no futuro não é mais o intelectual engajado, o intelectual público, fortemente enraizado nas questões de seu país, tão ao gosto do ISEB e do nacional-desenvolvimentismo, e que se insinuou nos tempos áureos da industrialização. Fazendo parte da globalização, ao país resta a produção de intelectuais cosmopolitas, antenados com os problemas do globo, nos marcos de uma rede de conhecimento. Se este vaticínio de Domingues é ou não verdadeiro, resta-nos perguntar se não seria precisamente a *mise en scène* de uma filosofia terra-a-terra, quer dizer, de um pensamento profundamente imbricado nas questões sociais e preocupado com o que se passa no mundo e no país, ligando universal, particular e singular, que estaria em jogo nessa nova configuração da filosofia que ele prediz.

Não se trata de escravizar a filosofia perante uma nova rainha, a política; mas de reconhecer, com Cruz Costa que “evidentemente, a filosofia conduz à política. Esta me parece o seu natural desembocadouro” (Cruz e Costa, 1975, p. 6). Aliás, os filósofos ou filosofantes brasileiros que ocuparam a cena pública não o fizeram por suas teorias metafísicas, mas por se

imbricarem na política, como Giannotti, Chauí, Janine Ribeiro e, mais recentemente, Safatle, dentre muitos outros (Corbisier, Álvaro Vieira Pinto, Caio Prado Júnior, etc. A lista é longa).

Conclusões

Há, portanto, um imperativo político para a filosofia, tanto mais para a filosofia brasileira, destinada a ser terra-a-terra, isto é, mundana, não metafísica. Resta saber como ele se liga com o começo do nosso artigo, isto é, com o ativismo. Para tanto, é necessário aprofundar as intuições prévias e refletir sobre os locais de realização do *métier* filosófico nesta *terra brasilis*.

Não é incômodo lembrar que a filosofia está presente seja nas universidades, seja nas escolas de todo país, além daquele gênero comum na França, de filosofia popular, como ilustra atualmente na Gália Onfray e Comte-Sponville, e por aqui, Karnal, Barros Filho, Pondé, Ghiraldelli e Cortela. A filosofia lida com teses abstratas sobre o mundo, mas, mesmo a mais abstrusa metafísica, trata do enquadramento do *kosmos*, a criação de um mundo mental, permitindo que os sujeitos ajam. Como ilustra tão bem a obra de Foucault, a filosofia tem a ver com o plasmar de sujeitos, por vezes críticos, como o cidadão, e é com este qualificativo que ela entra no sistema público de ensino brasileiro: habilitar os sujeitos para o pensamento crítico. É a mesma justificativa que seus detratores se valem para querer bani-la. “Ninguém quer saber de jovem com pensamento crítico”, disse o atual presidente (Bolsonaro, 2018). É a *paideia* ou, mais recentemente, a *Bildung* dos alemães lutando contra os poderes do velho mundo.

O que significa, em um país dependente como o Brasil, na periferia do mundo, formar sujeitos críticos, quer dizer, pessoas com a capacidade de avaliar criticamente argumentos e de agir livremente enquanto senhores de seu próprio destino, que ousam saber? *À mon avis*, somente pode significar que se está criando um exército destinado a mudar os destinos nacionais, com impactos internacionais. Já se observou que o Brasil é um país sem povo; mas também, como diz José Murilo de Carvalho, pode-se perguntar se o povo brasileiro é bestializado ou bilontra (Carvalho, 1989). O fato é que uma população crítica tem mais domínio sobre seu futuro, exige seus direitos, barganha por seu destino e cumpre seus deveres. A filosofia ajuda a transformar as massas, amorfas e quantificadas, em povo, em agente político.

Para Cruz Costa, como a filosofia brasileira tem na sua genealogia o traço da prática, do tratamento das questões prementes da realidade nacional, ela seria eminentemente um tipo de ativismo, quer dizer, estaria orientada para a intervenção na cena pública, ligada que estaria à colocação de um projeto nacional de desenvolvimento, com o qual, conforme vimos no princípio, Cruz Costa estava comprometido.

Além disso, é nas salas de aula do país, onde se faz filosofia, juntamente com os gabinetes e as escrivaninhas, que se revela o caráter estratégico da filosofia (Luiz, 2017) e sua ligação com os distintos ativismos. Afora o fato da filosofia fornecer regularmente militantes para os movimentos sociais, cujo exemplo mais candente na atualidade é Guilherme Boulos, e intelectuais para os partidos políticos, o que demonstra o imperativo político de qualquer filosofia, ela ainda se opõe a formas de conhecimento revelada, subsidiando o pensamento crítico e a tomada de posição. Em um país

dependente, como é o nosso caso, isto significa o acúmulo de forças para romper o subdesenvolvimento, que é, no fundo, uma escolha política, como mostra os destinos de países asiáticos, como China e Coréia do Sul, além do próprio Japão. Além disso, os países centrais impõem escolhas políticas e econômicas que eles mesmos não tomaram em seu processo de desenvolvimento, chutando a escada dos que agora buscam trepá-la (Chang, 2004), o que demanda uma intervenção política precisa a fim de vencer o subdesenvolvimento.

São estes problemas — desenvolvimento econômico, povo brasileiro, caráter da nação, cidadania, etc. — que constituem a seara privilegiada do que viria a ser a filosofia brasileira terra-a-terra, profundamente imbricada com a política, constituindo uma espécie de ativismo filosófico. É com a reflexão e a ação de nossos filósofos e das gerações por eles encetadas que vamos seguir constituindo a tradição filosófica brasileira, como quis Álvaro Vieira Pinto e os intelectuais do ISEB. É colocando a filosofia como arma da revolução, cidadã que seja, mas que altere estas plagas e coloque o Brasil no rol das nações que determinam seu próprio futuro. Evidentemente, trata-se uma defesa que fazemos de como se deve encaminhar a filosofia nacional, seguindo sua própria história de preocupação com questões práticas, exposta na primeira parte do artigo; outros, com outras influências, e que não aceitem o legado de Cruz Costa, certamente terão outra visão, a nosso ver equivocada, posto que ignoram a própria tradição nacional, a qual acima rascunhamos. Mas, cremos, é por essa via desenhada por Cruz Costa e outros (como Álvaro Vieira Pinto) que as teses abstratas se ligam ao concreto, a filosofia se mostra como

atividade que redonda na prática e contribui com seu quinhão na construção de uma nova sociedade.

Referências

ARANTES, P.E. 1994. **Um departamento francês de ultramar**. SP: Paz e Terra, 1994.

BIELCHOWSKY, R. 2000. **Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo**. RJ: Contraponto, 2000.

BLACKBURN, S. 1997. **Dicionário Oxford de Filosofia**. RJ: Zahar, Trad. Desidério Murcho, 1997.

BOLSONARO, J. **Ninguém quer saber de jovem com pensamento crítico**. Folha de São Paulo, 31/07/2018, disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/07/ninguem-quer-saber-de-jovem-com-senso-critico-diz-bolsonaro-em-vitoria.shtml>. Acesso em: 31 de jun de 2019.

CARVALHO, J.M. 1989. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. SP: Cia das Letras, 1989.

CHANG, H-J. 2004. **Chutando a escada: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica**. SP: EDUNESP, Trad. Luiz Araújo, 2004.

COSTA, H. B-V A. **Resgatando a memória dos pioneiros: João Cruz Costa (13/02/1904-10/10/1978) Patrono da cadeira 32**. Bol. Acad. Paul. Psicol. v. 28, n. 2, SP: dez. 2008. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-711X2008000200002. Acesso em: 18 de mai. 2019.

CRUZ COSTA, J. 1945. **A filosofia no Brasil**. Porto Alegre: Globo, 1945.

_____. **Entrevista com João Cruz Costa**. Trans/Form/Ação, Marília, V. 23, P. 87-94, 1975, disponível em <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1061/959>. Acesso em: 18 de ago. de 2019.

_____. **Panorama da história da filosofia no Brasil**. SP: Cultrix, 1960.

DOMINGUES, I. 2013. **Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados**. Analytica, Rio de Janeiro, vol 17, n. 2, 2013.

_____. **A filosofia no Brasil — legados e perspectivas**. SP: EDUNESP, 2017.

GIANNOTTI, J. A. **João Cruz Costa**. Estud. av. vol. 8, n. 22, SP: Sept./Dec. 1994. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000300026, consultado em 18/05/2019.

LUIZ, F. **Filosofia como estratégia**. Diaphonia, vol 3, n 2, 2017. Disponível em <http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/18641/12265>. Acesso em: 31 mai. de 2019.

MANTEGA, G. **A economia política brasileira**. RJ: Polis/Vozes, s/d.

OLIVEIRA, F.V. **A trajetória de João Cruz Costa e a formação da filosofia uspiana: algumas considerações sobre o campo intelectual brasileiro nas décadas de 1940 e 1950**. Plural, SP, v. 16, n. 2, pp. 6574, 2009. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/plural/article/view/74595>. Acesso em: 18 mai. de 2019.

PALÁCIOS, G. A. 1997. **De como fazer filosofia sem ser grego. estar morto ou ser gênio**. Goiânia: Editora UFG, 1997.

PINTO, A. V. 1 **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. RJ: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

Criação e arte em suas potencialidades negentrópicas

Fernanda Dechatnek

Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

E-mail: fer.dechat@gmail.com

Resumo: Procuramos explorar o potencial das criações humanas visando dar algum prospecto para a questão da entropia e sua irreversibilidade de acordo com as definições da termodinâmica. Para tanto, seguindo a relação de ordem e desordem que explicam a entropia em Erwin Schrödinger, traça-se uma comparação entre os tipos de criação e quais caminhos elas podem tomar em via de acelerar ou retardar a morte térmica do Universo. A partir disso, em via de explorar melhor a atividade negentrópica da criatividade, utilizando como apoio o artigo de Monique Allain, relaciona-se o modo como a arte consegue ressaltar essa atividade afastando-nos da irreversibilidade do sistema. Neste ponto, o rumo tomado para explicitar a atuação artística são as técnicas de dança dos coreógrafos contemporâneos Pina Bausch e Merce Cunningham, tendo como base a apresentação de ambos pela perspectiva filosófica de José Gil.

Palavras-chaves: Entropia; Neguentropia; Dança Contemporânea; Arte; Criatividade.

1. Introdução

O mundo em que vivemos é resultado de uma longa jornada de destruição do mundo natural, colocando a nossa “humanidade” acima de todo o resto. A exploração dos recursos, a extração infinda da matéria prima para nossas máquinas, causa no planeta impactos imensuráveis de danos que, quanto mais postergamos a solução, se tornam irreversíveis.

O fogo físico virou arma do fogo de nossas ambições, onde passamos deixamos rastros do que queimamos. Esse padrão aparece desde nossas pequenas atitudes, quando fazemos nosso churrasco de final de semana, por exemplo, e vai até nossas atitudes maiores, quando queimamos florestas para cultivar uma agricultura tóxica, e então atitudes ainda maiores, quando permitimos que nossos líderes liberem a produção de grandes usinas poluentes. Também aparece na sociedade, num sistema que se alimenta por aumento da desigualdade e da miséria de outros, nas estruturas que deixam os fascistas impunes, nas falas proferidas contra a diversidade...

Sendo assim, seja em aspectos físicos, químicos ou sociais, produzimos cada vez mais destruição pela queima, ou seja, mais calor, ou seja, entropia. E se tal padrão surge desde os pormenores e consegue se repetir até nas máximas da forma como estruturamos nosso mundo, não é difícil imaginar que o mesmo se repita a nível universal, em especial se analisarmos o quanto cada vez temos nos encaminhado lá para fora, para além do nosso planeta, ainda com o mesmo pensamento destrutivo. Portanto, ao nos preocuparmos com a entropia, a preocupação primeira e maior é, evidentemente, com o fim de toda a vida na Terra, porém também esta compõe e coopera com um sistema maior que por nossa causa esquentará e, se não fosse suficiente, aqueles que escaparem e levarem consigo essa mesma “sabedoria” poderão esquentar ainda mais outros espaços.

É caos que está sendo reproduzido para todo lugar, caos da fogueira acesa que foi — propositalmente — esquecida de apagar, incendiando todo o seu redor. A desordem que optamos por seguir quer a todo custo acabar com o mundo e com todos os que possam existir. E como grandes agentes desse

caos gigantesco é nosso papel mínimo procurar pensar formas de mudar isso. A compreensão que devemos ter é que todos nós, como parte desse coletivo que não conta só humanos e sim todos os demais seres, sobrevivemos graças uns aos outros, mas como nosso pensamento tem sido sempre em se colocar acima, mais importante do que qualquer outra coisa não-humana, nossas vidas também estão em risco e, ainda mais, as das próximas gerações.

Então, afinal, como mudar isso? Como apagar esse fogo e tentar ordenar a vida de modo que ela continue a existir e se reproduza? Temos de repensar a forma como estamos criando as coisas, procurando um caminho que não atue de maneira a aumentar a entropia, mas justamente que se preocupe em produzir algo que a contrarie. E que melhor maneira para se explorar as formas de criação diversas senão pela arte?

2. Entropia

De acordo com o dicionário Aulete Digital, as três definições de entropia — em física, biologia e comunicação — entendem o conceito do mesmo modo: se trata, em sentido geral, da medida de desordem de um sistema. Tal medição seria então o cálculo das transformações de um sistema que tem uma tendência natural de aumentar a desordem quanto mais se multiplica. Sendo assim, compreender a entropia é compreender o caos gerado por um dinamismo constante que só produz mais de si mesmo. Esse processo pode ser notado em diversos casos até mesmo cotidianos, como por exemplo quando arrumamos nosso quarto e, no passar dos dias, tendo de pegar uma coisinha aqui ou outra ali, aquela ordem do início da semana se

torna, ao final dela mesma, um completo caos. Isso remete muito ao aspecto de *bagulhificação* na história *Androides sonham com ovelhas elétricas?* de Phillip K. Dick (2014, cap. 2), onde justamente o personagem Isidore aponta a forma como as coisas, esses bagulhos, se multiplicam sem nem ao menos notarmos. Num dia acordamos e, de repente, aquela pequena quantidade de bagulho já se tornou num monte imensurável. Assim também é a tendência da desordem apontada pela termodinâmica: ativa e multiplicante de modo a produzir cada vez mais e mais das suas transformações.

O peculiar da entropia está, todavia, na sua irreversibilidade. Quanto mais desordem, mais calor sendo produzido e este não pode simplesmente voltar atrás. Vejamos, por exemplo, o caso da queima de um pedaço de madeira. Após completamente queimada, só o que restará são cinzas e calor liberado, não sendo possível reverter a situação, trazer de volta desse calor e desse pó o pedaço original de madeira. Por isso então a associação da entropia com a flecha do tempo que aponta para apenas uma direção, visto que não é possível reverter o que já foi feito, há apenas um caminho, em frente, tal como no tempo em que vivemos

Ao passo então que a entropia se faz nesse caminho único, seu trabalho é feito de acordo com a segunda lei da termodinâmica, da passagem do mais quente ao menos quente. Sua desordem então, quanto mais caótica se reproduz, mais torna possível a estabilidade de um sistema, de modo que a entropia máxima surge aqui como aquele ponto onde, não tendo mais para onde ir, o movimento do calor cessa e o sistema se converte a um pleno estado de repouso, sem mais poder trocar com o ambiente. No nível então de entropia máxima encontra-se o zero absoluto.

Se a entropia então caminha junto do tempo em direção única e está fadada a trocar de calor a uma tendência de trazer equilíbrio, nosso Universo então está condenado à morte térmica. Mas se a entropia é fruto da desordem e do caos, só o que poderia, portanto, nos afastar desse fim trágico seria a ordem. Porém, como produzir ordem?

2.1. Ordem e desordem

Talvez, o caminho a se percorrer não seja o de pensar pura e simplesmente no modo de produzir uma ordem, mas propriamente avaliar antes a tensão entre ordem e desordem, o que isso verdadeiramente quer dizer, e depois compreender de que modos então podemos nos desvencilhar do fatídico destino.

Bem se conhece o ditado que diz que a única certeza da vida é a morte. Não importa o que façamos, o quanto tentemos desesperadamente tornar a vida humana eterna, sonhando com as promessas do transhumanismo e do mundo dos pós-humanos, guardando nossas ideias e tudo o que somos em pequenos computadores: este que é nosso mundo biológico gradualmente entrega-se em viver diante da clara e única verdade que é o seu fim.

Também se sabe, porém, que o fim de uma forma de vida biológica não é exatamente o fim pronto e acabado. “Na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”, bem disse Lavoisier. Aquilo que outrora foi um corpo pode, em sua decomposição, seguir caminhos inimagináveis, seja na barriga dos vermes que o comeram ou na atmosfera que mais tarde carrega consigo mais daqueles elétrons que um dia foram a energia de outro alguém.

O ciclo então é eterno, de um corpo a outro, novas vidas se constituem daquelas mesmas já esquecidas.

Se o fim é assim tão supérfluo, qual é afinal nossa preocupação? O Universo todo está cheio de ciclos e isso constatamos todo os dias com as voltas do nosso planeta ao redor de si mesmo ou de todos os planetas do nosso sistema ao redor do Sol. O problema então está resolvido, os ciclos são a ordem que comanda a desordem do Universo, a morte então não existe de verdade, pelo menos não num ponto de vista macroscópico. Mas isso, é claro, falando da vida biológica.

3. Criação

3.1. Destruição

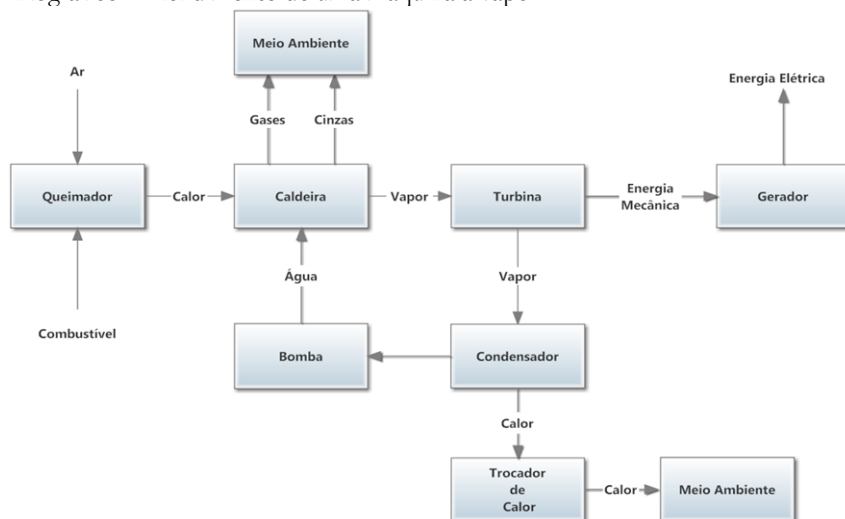
O que nos falta perceber é como a vida, na verdade, transpassa os limites do biológico. Nós seres humanos, por exemplo, criamos coisas a todo tempo e nossas criações por vezes tem tanto um potencial vivo quanto, em outras, um potencial de destruição. Vejamos o caso de uma máquina a vapor: o carvão que a alimenta em quantidades absurdas transforma-se uma parte em energia e a outra parte em calor que será expelido para o meio ambiente.

Tal calor, na forma da fumaça, se esvai pelo ambiente de modo que não pode voltar e ser transformada novamente em energia, causando danos à atmosfera e ao bioma como um todo, liberando suas toxinas. Desse modo, a ordem do processo executado pela máquina é uma ordem que por fim aumenta a desordem do sistema, que alimenta a entropia.

A fumaça que nós deixamos ir embora fere o mundo ao nosso redor. Kopenawa, em sua posição de xamã, muito bem nos alerta: “A epidemia

xawara prospera onde os brancos fabricam seus objetos e onde os armazenam. Sua fumaça surge deles e das fábricas em que cozem os minérios de que são feitos” (Albert, B., Kopenawa, D., 2015, p. 367-368).

Infográfico 1: Rendimento de uma máquina a vapor



Fonte: https://www.antonioguilherme.web.br.com/Arquivos/gera_vapor.php#

Quando analisamos o trabalho do garimpo, que é o caso ao qual Kopenawa se refere e que nos remete facilmente ao trabalho de uma máquina a vapor, fica ainda mais evidente o poder da fumaça: é como um ser completamente novo e destruidor que se alimenta da alma dos seres vivos, pois é literalmente isto que se entende como a epidemia xawara, este espírito maligno e canibal. Biologia então se complementa com a vida em níveis mais que materiais, na vida compreendida de outras formas.

O que deve ficar claro, portanto, não é somente que as máquinas a vapor são ruins e que elas dão vazão a uma destruição de toda a vida que as cercam, mas entender que ela é uma criação nossa, feita de material vivo, produzido pela vida, num sentido que leva justamente à morte, ao consumo do espírito vivo. Devemos entender, por esse modo, que o excesso de calor em forma de fumaça se torna ele mesmo um agente de extermínio, mesmo embora sua matéria prima e as mãos que lhe dão esse poder sejam ambos vivos. Nossa criação que é em primeira instância viva consegue, desta maneira, criar morte.

3.2. Relação

Entretanto, há também aquelas criações que se mostram numa direção que convergem muito mais com a vida dando a possibilidade de pensar ordens novas capazes de questionar ou de pôr em cheque essa via que acelera a entropia. É o caso de coreografias como as de Pina Bausch, onde os movimentos são pensados e depois efetuados a partir de uma conversa direta da coreógrafa com os alunos, por meio de perguntas (Gil, 2004, p.172), de modo que os bailarinos produzam por si mesmos tais movimentos com base em suas próprias experiências, trazendo-os de dentro para fora e compartilhando com os demais. Logo, a dança criada por Pina se forma a partir das relações entre indivíduos e a relação entre interior e exterior dos dançarinos, que se alimenta então de suas vivências e seus sentimentos, ou seja, da desordem caótica do mundo, para formar algo que consiga estender os limites da própria vida biológica, uma ordem que se estabelece então cheia

de aberturas criadas por esse contraste. O ir e ver é possibilitado pelas relações que abrem e expõem o dançarino, fazendo fluir a sua desordem até que ela se ordene no movimento dançado. É quase que um modo de tornar a vida comum ainda mais viva.

Deste modo, temos então que, para além dos parâmetros meramente biológicos, a vida consegue tomar rumos que podem ser destrutivos e que perpetuam a ideia de uma entropia irreversível, mas também pode tomar rumos que parecem só afastar cada vez mais a ideia de um fim. Analisando tais perspectivas, conseguimos traçar uma comparação com o modo como Schrödinger (2007, p.74) entende a entropia. No primeiro caso, da máquina a vapor, estaria então representado o aspecto da entropia positiva do autor, pois age de acordo com o que seria essa ideia fixa da termodinâmica de um fim do Universo congelado ao zero absoluto. Já no segundo caso, com a dança de Pina Bausch, nos aproximamos mais da entropia negativa, onde a vida se alimenta da própria entropia da qual ela não pode escapar para justamente se livrar dela.

Mas vamos deixar isso mais claro.

Ao tratar da relação entre entropia e arte, Monique Allain (2009) faz um apontamento bastante contundente ao modo como podemos entender esse papel neguentrópico das criações humanas:

De um modo geral e simplificado, ao refletir sobre os procedimentos artísticos pode-se observar simultaneamente o uso de mecanismos entrópicos e a ação de uma força organizadora neguentrópica. O artista, ao fazer uso da inteligência e colocar uma intenção em seu trabalho age contra a entropia. Mas, dotado de uma visão de longo alcance, ele também

utiliza mecanismos entrópicos para quebrar estruturas e valores estratificados na busca de novas possibilidades (Allain, 2009, p. 6).

Ou seja, o trabalho do artista tem de lidar com a realidade entrópica do mundo, usando dos artifícios que produzem mais entropia, para assim conseguir formar algo que seja oposto a isso. Aqui fica bem evidente a concepção do próprio Schrödinger de entropia negativa onde a vida se alimenta da entropia que a cerca para fazer força contrária a ela. E se num ponto esse autor levanta tal questão ao explicar o que é vida e Allain num mesmo caminho entende o processo criativo do artista, não seria absurdo afirmar que a arte age de mesmo modo que a própria vida.

Vejamos, portanto, como isso ocorre no exemplo da técnica de Bausch. No documentário *Pina* (2012), um dos dançarinos diz em seu depoimento que, em certo momento, a coreógrafa pediu para que ele criasse um movimento que representasse para ele o que era alegria ou o prazer do movimento. Esse processo traz uma peculiaridade bastante interessante, pois o que Pina está propondo é que um de seus bailarinos traga de dentro de si mesmo, de referências próprias que são diversas, esse sentimento de alegria e abstraia isso tudo em forma de um movimento específico. É então um processo no qual o trabalho do dançarino consiste em absorver de seu mundo os vários aspectos que vieram a trazer esse sentimento, aspectos esses que são múltiplos e, por isso, muito repleto de entropia positiva. Em seguida, o bailarino deve colocar sua intencionalidade artística, transformando todo esse caos que está tanto dentro quanto fora dele num certo tipo de movimento próprio, proporcionando então um novo tipo de ordem que faz caminho

oposto aos indícios entrópicos. Assim sendo, fica-nos evidente o quanto a técnica de Pina se mostra um bom exemplo do quanto a dimensão da criação humana pode e tem capacidade de alcançar grandes feitos em nível de fazer da vida ainda mais viva.

Nesse ponto, portanto, é possível entender que quando se trata do processo criativo, a ordem se projeta a partir da desordem. E para entrar mais fundo nessa questão, vamos analisar um outro exemplo que vai num caminho bem diferente de Pina.

3.3. Esvaziamento

Merce Cunningham foi um coreógrafo de dança moderna que inovou em vários pontos com sua técnica. Querendo quebrar com o tipo de dança tradicional do ballet clássico, o coreógrafo fez de sua dança uma forma de distorção da imagem, das relações e do próprio modo de entender a arte em seu tempo (Gil, 2004, p. 28). Como bem mostra Allain (2009, p. 3) ao parafrasear Arnheim: “Para que uma nova ordem aconteça é necessário que ocorra antes uma revolução”, e é justamente isso o que a técnica de Cunningham propõe, uma completa revolução no modo de entender e fazer dança.

O ponto central para este é criar uma espécie de ruptura com o significado e com a expressão anteriores, tornando o movimento possível por si só, fruto do acaso, negando radicalmente toda forma de mimetismo — mas não as formas de movimento (Gil, 2004, p.27-28). Ou seja, é fazer com que o único fundamento, o único fator estruturante da dança, seja o próprio

movimento. Aqui já é possível notar a divergência com Pina. Não há, portanto, a necessidade de se construir uma coreografia a partir de vivências ou da própria realidade dos dançarinos, na verdade é precisamente o caminho oposto.

Para conseguir fazer o que propõe, o caminho de Cunningham é o esvaziamento. O vazio ao qual ele se refere é tanto no exterior — qualquer relação com outros dançarinos ou a música, estabelecendo o que Gil chama, usando um vocabulário deleuziano, uma não-relação pois assim dá vazão a qualquer possibilidade de acontecimentos — quanto no interior, esvaziando-se de intenções e emoções, fazendo com que a atenção se volte completamente ao movimento puro, a consciência do corpo (*Ib.*, p. 34-35). O estranho até aqui é que nos parece que Merce está tentando estabelecer um tipo de caos mecânico, tirando toda a vida do bailarino, quem ele é e sua conexão com o mundo para fazer que aleatoriamente os seus movimentos conduzam a uma desordem absoluta.

E é exatamente isso que ocorre. Mas não vamos nos precipitar.

Estando então vazio, o dançarino não tem qualquer tipo de conteúdo que sirva de referência para seus movimentos. Na verdade, não há nenhuma referência única no próprio corpo do bailarino. O tronco, que geralmente é a parte fixa que lhe serve como ponto de equilíbrio, também se desfaz junto com o acaso. Em um vídeo do *New York Times* (2009), o crítico de dança Alstair Macaulay analisa um solo famoso da coreografia *Biped* de Cunningham fazendo apontamentos acerca desses pontos de desestruturação do corpo do bailarino com o tradicional. Não somente isso, Macaulay também denota o modo de como o dançarino faz movimentos diferentes em cada parte do

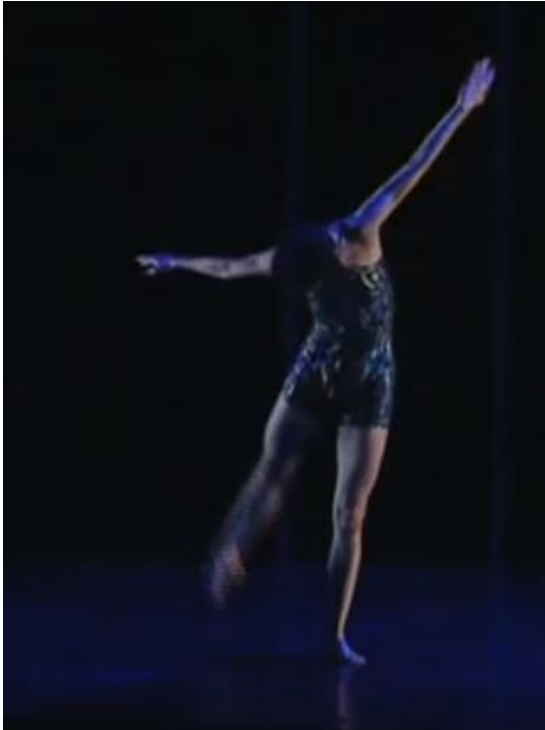
corpo, ou seja, os braços executam um tipo de movimento em um determinado ritmo, as pernas outro movimento seguindo outro tipo de sentido e outro ritmo, bem como a cabeça e o tronco. Esse aspecto monstruoso do corpo do dançarino é proveniente de sua não-organicidade (Gil, 2004, p. 31). Cunningham procura explorar todos os tipos de possibilidade que um corpo é capaz de executar de uma só vez.

Printscreen 1: Desconstrução do tronco como parte fixa de referência.



Fonte: *Dissecting a dance: An analysis of Merce Cunningham's "Biped," with Alastair Macaulay, dance critic. (New York Times, 2009)*

Printscreen 2: Bailarino articulando diferentes movimentos com cada parte do corpo.



Fonte: *Dissecting a dance: An analysis of Merce Cunningham's "Biped," with Alastair Macaulay, dance critic. (New York Times, 2009).*

O não-orgânico dá então vazão para que os movimentos separados se tornem cada qual um corpo próprio. Com isso o bailarino consegue expandir seu espaço de corpo único para além dos limites da pele, cada movimento se faz um corpo, um corpo virtual (Gil, 2004, p.35). Para tanto, é necessário antes estabelecer um plano de imanência, i.e., fazer com que esses movimentos reflitam no interior do dançarino (*Ib.*, p.41). Se o corpo dançante está vazio de qualquer conteúdo é fácil imaginar que esses movimentos consigam então preencher este espaço. Os corpos virtuais agem então de modo a construir um novo sujeito dançante, um ser monstruoso (*Ib.*, p. 37).

Tal efeito é possível de perceber em especial nas coreografias em grupo. A ideia de ter vários indivíduos em cima do palco, geralmente, traz a esperada sensação de uma sincronia, mas não é o que acontece nas coreografias em grupo de Cunningham. Como cada um dos dançarinos está em seu processo próprio de esvaziamento tanto interior quanto exterior, fica fácil notar como mesmo quando interagem entre si os dançarinos não estabelecem qualquer tipo de relação. Em trechos da coreografia *Scenario* nota-se como cada um dos bailarinos surge de modo aleatório e seus figurinos, diversos e irreverentes, criam um forte efeito de individualidade e, ao mesmo tempo em contraste, um sentimento único de coletividade. O efeito então funciona por duas vias: os movimentos são realizados individualmente, não se preocupando com a composição da movimentação com o outro, mas seguem uma mesma sequência e uma mesma técnica, e os figurinos são, da mesma maneira, únicos para cada componente, embora suas cores e formas sejam as mesmas. O todo da apresentação se torna uma espécie de aberração da dissociação entre individual e coletivo: a harmonia do todo surge da ênfase dos particulares.

Quando analisamos um dançarino por vez vemos como eles se tornam vários sujeitos ao mesmo tempo, cada passo consegue se fazer uma nova criatura. E é aqui que, justamente em não-relações, não-organicidade e em acaso, que os integrantes, mesmo separados entre si, conseguem de algum modo se tornar um ser coletivo, primeiro no espaço de seus próprios corpos e depois se estendendo para os demais.

Fotografia 1: Coreografia Scenario.



Fonte: *Merce Cunningham and Fashion* (Granata, F., *Fashion Projects*, 2009).

Esperava-se então, no começo dessa digressão acerca da técnica de Cunningham, que ele estivesse produzindo algum tipo de forma destrutiva de arte, mas como bem percebemos ele faz o completo oposto. Na verdade, ao se livrar de toda significação antes de efetuar os movimentos, Cunningham propicia que os significados se construam depois, através deles. Sendo assim, o caminho é o inverso ao de Pina Bausch, por exemplo, porém ambos articulam com a ambiguidade da realidade.

cria vacúolos do tempo entre os movimentos corporais por um lado; e por outro, prepara a construção de um plano de imanência em que as ações do corpo já não se distinguem dos movimentos do pensamento. (Gil, 2004, p. 36).

Quando o coreógrafo se propõe a estabelecer uma não-organicidade e um esvaziamento ele dá abertura para duas possibilidades, sendo uma destrutiva e outra construtiva. Destrutiva pois, ao retirar do indivíduo dançante todas as suas referências e o mundo a que pertence, corre o risco de reduzi-lo a uma matéria meramente mecânica e inumana, se dissipando de toda a vida para poder não criar, porém desfazer o ser em uma espécie de vácuo absoluto. É como se, de algum modo, pudesse tornar possível um equilíbrio entre a existência do corpo do bailarino com o ambiente, pois estaria “censurando” a troca de informações entre ambos. O movimento que aqui surgisse seria então puramente maquínico e robotizado, talvez não como uma máquina à vapor, mas mais como um trator que desce ladeira abaixo derrubando tudo que encontra no caminho.

Todavia, a abordagem de Cunningham se faz na segunda possibilidade, de maneira construtiva, posto que o esvaziamento dá vazão para que o corpo do bailarino contraia e absorva a partir dos seus movimentos uma infinidade de acontecimentos possíveis. O vazio aqui é como o espaço novo que se cria para que sujeito e ambiente continuem fazendo trocas entre si, abrindo o sistema para que as novas formas de vida consigam manter-se reproduzindo de maneira a evitar que sejam congeladas naqueles movimentos automáticos que ocorriam sem essa intervenção artística.

Toda essa percepção sobre a arte de Cunningham consegue explicitar muito bem os modos como entendemos anteriormente a entropia negativa em Schrödinger. Pois a entropia positiva possibilitada e inclinada a aumentar num primeiro momento se torna o alimento pelo qual o dançarino produz o caminho contrário a ela, tornando a vida ainda mais viva.

Mas talvez as relações de ordem e desordem aqui já não sejam mais o suficiente para compreender todo o complexo vivo que Cunningham constrói com suas coreografias. De fato, é notável o trabalho em direção à manutenção da vida e na criação de uma nova ordem a partir de uma forte revolução, porém não devemos nos prender somente à dicotomia ordem/desordem ou mesmo vida/morte. Quando vemos o trabalho artístico, seja em casos como de Pina ou de Merce, e levando em conta a análise de Allain acerca do aspecto ambíguo da criação, é perceptível que a relação da arte neste meio não é somente de agir apenas para um lado ou para outro, na verdade surge perpendicular a esta linha dos opostos, por vezes mais próxima de um lado, por vezes mais próxima de outro. Quem sabe não seja o artista um Demônio de Maxwell, agindo aleatoriamente sobre o sistema tornando possível essa brincadeira com a flecha do tempo? Ou talvez seja o artista o ponto de conflito entre vida e morte? De todo modo, seja qual for a função ou o porquê da sua existência é inegável que o fator da arte se torna uma peça pela qual é possível imaginar um Universo onde não tenhamos medo de ser engolidos pela força maior da entropia.

4. Conclusão

Não nos enganemos, tanto a dança de Cunningham quanto de Pina são só algumas das possibilidades que são vastas de criações humanas capazes de alimentar a vida e se distanciar da tragédia da entropia máxima. Nesse artigo pudemos saciar um pouco do sonho da esperança por reverter a morte congelante do Universo, porém não nos basta conhecer essas técnicas, ir

assisti-las ou mesmo reproduzi-las, temos de extrair propriamente o conhecimento que esses coreógrafos estão nos passando: é possível criar aberturas para repensar a entropia. Se não estivermos dispostos a abrir as barreiras da nossa pele para os fluídos do exterior e do interior não poderemos derrubar as barreiras que permitem que a flecha do tempo siga sempre em frente e ao fim. Façamos como Pina, absorvendo o mundo e depois repelindo em outras formas de vida, ou façamos como Cunningham, destruindo esse sujeito e tornando possível que novas constituições se criem. Seja como for, temos de aprender com a dança destes, porque os mesmos movimentos que regem a vida se apresentam movimentando sua arte.

E não esqueçamos da ambiguidade. É importante compreender que nem sempre nossos resultados serão tão simples de alcançar, porque o processo de revolução e criação de novas constituições é complexo como cada forma de vida. Usemos isso ao nosso favor! A arte nos ensina que não somente é possível, como até de certo modo necessário aceitar nosso destino para poder propriamente fugir dele.

A desordem não precisa ser o fim do mundo, precisa ser transformada. Precisamos tratar e trabalhar diferente com o caos, aceitando que nenhuma ordem é possível sem antes encarar e agir junto de seu oposto. É por isso que toda essa “brincadeira artística” se faz tão importante, ela expõe essa possibilidade, nos permite atravessar os vacúolos entre ordem/desordem e vida/morte até que isso seja menos sobre dualismos e mais sobre dinâmicas.

Criar é complicado, é um jogo complexo onde cada escolha é importante. Mas é divertido e necessário. Se quisermos, portanto, negar a entropia, devemos primeiramente aceitar a nossa criatividade.

Referências

ALBERT, B., KOPENAWA, D.. 2015. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALLAIN, M. **Entropia e Arte: como a entropia se processa na arte e qual o seu papel?** Disponível em:
<https://artemeiostecnologicos.files.wordpress.com/2009/11/monique-allain.pdf>. Acesso em: 30 de jun. de 2019.

DICK, P.K. **Androides sonham com ovelhas elétricas?** São Paulo: Aleph, 2015.

DISSECTING a Dance: An analysis of Merce Cunningham's "Biped," with Alastair Macaulay, dance critic. Por: Alastair Macaulay. Produção: Graham Roberts e Sergio Peçanha. Disponível em:
<https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/interactive/2009/08/01/arts/dance/20090803-merce-graphic.html?emc=eta3> Acesso em: 05 de maio de 2020.

ENTROPIA. In: AULETE Digital. Disponível em:
<https://www.aulete.com.br/entropia>. Acesso em: 05 de maio de 2020.

GERAÇÃO a vapor. Disponível em:
https://www.antonioguilherme.web.br.com/Arquivos/gera_vapor.php#. Acesso em: 30 de jun. de 2019.

GIL, J. **Movimento Total**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

GRANATA, F. **Merce Cunningham and Fashion. Fashion Projects: 2009.** Disponível em: <https://www.fashionprojects.org/blog/605>. Acesso em: 05 de maio de 2020.

PINA. Direção de Wim Wenders. Alemanha: Imovision, 2012. 1 DVD (103min).

SCHRÖDINGER, E. **O que é vida: o aspecto físico da célula viva**. São Paulo: Unesp, 2007.

A situação e os mitos da mulher a partir de Simone de Beauvoir

Gabriela do Espírito Santo Marchiori

Graduanda na Universidade Federal do Paraná

E-mail: gabrielamarchiori2411@gmail.com

Resumo: Em sua obra *O segundo sexo “fatos e mitos”*, Simone de Beauvoir se propõe uma genealogia do ser mulher considerando a questão do que fez da mulher o “outro”. Isto porque, em sua análise existencial, a filósofa percebe a situação da mulher como a do inessencial e inautêntico. A mulher estranha a si mesma pois se constitui como o outro do homem. E, por sua vez, vista pelo olhar masculino, a mulher é o misterioso de duas faces, é tudo aquilo que o homem não é e não pode ser, o que faria da mulher o angustiante inexplicável da existência. Nesta alteridade negativa, é construída uma história da mulher no mundo e diversos mitos sobre o que é ser mulher, que resultam em uma *situação*. Evidentemente, uma situação opressiva, para a qual a autora considera ainda soluções, como a possibilidade de não se encerrar no destino materno e o ganho de poder aquisitivo — que livrariam as mulheres de sua sujeição social. Assim, expomos neste artigo como Simone de Beauvoir caracteriza a situação e os mitos da mulher, a fim de compreender porquê seria a mulher o segundo sexo.

Palavras-chave: Feminismo, Mulher, O outro.

I - O que é ser mulher?

“O que é a mulher?”. Esta é a pergunta que a filósofa existencialista, Simone de Beauvoir, coloca como pergunta inicial em sua obra *O segundo sexo*. Veremos que este “é” não busca uma essência, já que o existencialismo é contrário ao essencialismo, mas antes busca qual é a *situação* existencial

compartilhada pelas mulheres. Em uma espécie de genealogia¹ a autora busca identificar quais as características e que tipo de essência sempre foi colocado como necessário para considerar alguém como uma mulher. Considerando, evidentemente, isto de forma crítica, pois, se tal “essência” não poderia ser mais obscura do que é, é obscura justamente por não existir:

O conceitualismo perdeu terreno: as ciências biológicas e sociais não acreditam mais na existência de entidades imutavelmente fixadas que definiriam determinadas características como as da mulher; consideram o comportamento como uma reação secundária a uma *situação* (Beauvoir, 2016, p. 10).

Então, independentemente de não existir uma essência primeira que caracterize o feminino, existe uma *situação* que caracteriza estes seres no mundo. Esta situação se desvela como opressão, pois, na concretude da existência, a mulher não é considerada um sujeito autêntico, a mulher é o “outro” para o homem e para si mesma, já que não pode se efetivar na autenticidade. Enquanto o sujeito autêntico define a si mesmo, o inautêntico define a si como o outro do um. Logo, enquanto o homem é o “primeiro” e “essencial”, a visão que o homem tem da mulher é definidora para que a mulher estabeleça o que ela é:

Ela não é senão o que o homem decide que ela seja; daí dizer-se o “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado; para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial.

¹ Procedimento que entrelaça os fatos históricos e filosóficos.

O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro (Beauvoir, 2016, p. 13).

Em relação à situação da mulher como o “outro”, algumas questões se colocam. Se todo sujeito se define enquanto o “um” em oposição a todos os “outros”, por que com as mulheres não sucedeu o mesmo? Por que a mulher se definiu a partir do homem? De acordo com a autora, a mulher abriu mão de sua afirmação como sujeito porque aliar-se ao homem se mostrou um caminho mais fácil. A história foi constituída de maneira que a mulher se identificava mais com seus provedores do que com suas iguais.

O homem suserano protegerá materialmente a mulher vassala e se encarregará de lhe justificar a existência: com o risco econômico, ela esquivava o risco metafísico de uma liberdade que deve inventar seus fins sem auxílios. Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de se constituir em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida (Beauvoir, 2016, p. 18).

Desta forma, se um dia a mulher se esquivou de sua liberdade como sujeito, hoje já não pode nem pretender a esta liberdade, tamanho foi o desenvolvimento da história criada pelos homens. Mas, sendo assim, como tudo isto veio a ocorrer? E o que ocorreu para que, até hoje, a mulher ser considerada a parte inessencial desta história?

II - A genealogia

Na primeira parte da obra, chamada “destino”, Beauvoir analisa os dados da biologia e chega a conclusão que a mulher não pode ser explicada apenas pelos fatores genéticos, porque o que faz a mulher ser “o outro” na sociedade patriarcal não se limita ao fator “fêmea” que a constitui. Entretanto, é necessário entender quais fatores biológicos influenciaram a situação da mulher na sociedade.

Comumente se pensa que a desvantagem da mulher reside em sua suposta fraqueza e reatividade corporal e que o homem, ganharia vantagem justamente aí, na medida em que ele seria mais forte e mais ativo. Que o corpo da mulher é menos resistente, aguenta menos peso e outros fatores, é algo que Beauvoir considera cientificamente plausível. Entretanto, a perspectiva filosófica que Beauvoir adota é a de que o corpo não é uma coisa, mas uma situação. Logo, a força do homem só pode ser vantajosa em algumas circunstâncias sociais. A “vantagem” da força não pode ser considerada como boa em si mesma. Mas, é de acordo com o “contexto ontológico, econômico, social e psicológico que teremos de esclarecer os dados da biologia” (Beauvoir, 2016, p. 65). Assim, se a força é considerada uma vantagem, é porque esta foi a narrativa que nossa sociedade construiu. Já o suposto valor “ativo” do homem viria da ideia de que o espermatozoide representa maior poder reprodutivo que o óvulo, o que é observado na narrativa simples de que o homem detém a semente e que a mulher é apenas a terra que a fertiliza. Novamente, isto se apresentará apenas como outro conto que prioriza o valor masculino em detrimento do feminino. O espermatozoide não detém força

mais ativa que o óvulo, pois, os processos reprodutivos são totalmente dependentes:

Em sua união, os dois gametas superam-se e perpetuam-se ao mesmo tempo, mas o óvulo, em sua estrutura, antecipa as necessidades futuras. É constituído de maneira a nutrir a vida que despertará nele. Ao contrário, o espermatozoide não está absolutamente equipado para assegurar o desenvolvimento do germe que suscita. Em compensação, o óvulo é incapaz de provocar a mudança que suscitará uma nova explosão de vida; ao passo que o espermatozoide se desloca. Sem a providência ovária, sua ação seria vã; mas, sem sua iniciativa, o óvulo não cumpriria suas possibilidades ativas. Logo, concluímos que, fundamentalmente, o papel dos dois gametas é idêntico: criam juntos um ser vivo em que ambos se perdem e se superam (Beauvoir, 2016, p. 41).

Ou seja, diferente de outras espécies onde um sexo pode possuir maior vantagem do que outro no processo reprodutivo, homens e mulheres são totalmente dependentes uns dos outros para manterem a engrenagem da vida rodando. Assim, o que habitualmente se caracteriza como sendo a desvantagem da espécie feminina, não passa de dados biológicos valorados de acordo com quem normalmente os produzia: os homens. A inferioridade da mulher não é ser fraca em força corporal ou ser passiva nas formas reprodutivas.

A real desvantagem da mulher, é estar presa ao domínio da natureza. A maternidade faz da mulher serva, já que em nome da espécie ela acaba por perder sua individualidade. Enquanto o homem “tem uma vida sexual que é normalmente integrada em sua existência individual: no desejo e no coito, sua superação na espécie confunde-se com o momento subjetivo de sua

transcendência: ele *é* seu corpo” (Beauvoir, 2016, p. 53). Já “a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa” (Beauvoir, 2016, p. 57). O corpo da mulher não encontra fim em si mesmo, ele está sempre preparado para gerar um corpo que é outro. Apesar de a gestação ser um fenômeno natural, “a gestação é um trabalho cansativo que não traz à mulher nenhum benefício individual e exige, ao contrário, pesados sacrifícios” (Beauvoir, 2016, p. 57). A mulher, já de início, independentemente da situação que se encontra, terá sempre mais dificuldade em desenvolver uma individualidade, pois, seu próprio corpo a condena a estar sempre cuidando de uma vida que não é a sua. Assim, estes são os dados coletados por Beauvoir para explicar em qual aspecto o corpo da mulher a coloca em uma situação diferente da do homem.

Ainda na primeira parte do livro, a autora explicita as contribuições ou não contribuições da psicanálise e do materialismo histórico. A contribuição da psicanálise teria sido:

considerar que nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter revestido um sentido humano; não é o corpo-objeto descrito pelos cientistas que existe concretamente e sim o corpo vivido pelo sujeito [...] Há dados biológicos essenciais e que não pertencem à situação vivida [...] Não é a natureza que define a mulher: esta é que se define retomando a natureza em sua afetividade (Beauvoir, 2016, p. 67).

Entretanto, a psicanálise tampouco conseguiu explicar a condição da mulher, já que nunca a olhava de frente, mas sempre de um distante olhar masculino. Que a mulher seja o que é por não ter falo, não explica o que é a mulher. A psicanálise tem determinismos de significação cheios de prejuízos.

Pretendem que as suas significações brotaram da terra ou caíram do céu, mas a verdade é que foram criadas por homens. Assim, seus estudos hesitam em ver a mulher entre dois papéis: masculino e feminino, mas, não explicam porque consideram o masculino como o ativo e o feminino como o passivo. Em suma, não explicam o que é a mulher.

O materialismo histórico por sua vez entregou a contribuição de que

A humanidade não é uma espécie animal: é uma realidade histórica. A sociedade humana é uma antíphesis: ela não sofre passivamente a presença da Natureza, ela a retoma em suas mãos. Assim, a mulher não poderia ser considerada apenas um organismo sexuado (Beauvoir, 2016, p. 83).

Colocando a mulher na história humana moderna, na qual existem máquinas e pode haver auxílios à maternidade, a “inferioridade” biológica da mulher já não é fator determinante; ela não necessita de força bruta, pode manusear qualquer máquina da mesma forma que o homem, e a servidão da maternidade pode ser mais leve em algumas situações. Desta forma, o materialismo histórico verá a mulher como um ser social-econômico e acreditará que existirá um problema feminino apenas enquanto elas não forem economicamente dependentes. Beauvoir acredita ser este um ponto muito relevante, mas seguindo a doutrina existencialista, o materialismo histórico lhe parece um monismo econômico, já que: “por baixo dos dramas individuais como da história econômica da humanidade, há uma infraestrutura existencial que permite, somente ela, compreender em sua unidade essa forma singular que é uma vida” (Beauvoir, 2016, p. 90). Assim, aceitando as contribuições da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico, Beauvoir ainda buscará

qual o valor existencial que constituiu a mulher como o “outro” na sociedade moderna.

A forma mais concreta com que Beauvoir explica a situação da mulher é a partir da história. Assim, devemos pensar porque a história se desenvolveu de forma que o homem dominasse a mulher e ela o permitisse. A autora inicia a narração da história da mulher a partir das hordas primitivas, mas nos alerta que “as informações que fornecem os etnógrafos acerca das formas primitivas da sociedade humana são terrivelmente contraditórias” (Beauvoir, 2016, p. 95). Apesar disto, que a mulher fosse destinada a parir e nada mais, é o mais provável, já que períodos contínuos de gravidez as absorviam de qualquer outra atividade. Os homens, por outro lado, gastavam todo o seu tempo tentando extrair recursos da infecunda terra que habitavam. O resultado disto é que “nasciam crianças demais em relação aos recursos da coletividade; a fecundidade absurda da mulher impedia-a de participar ativamente na ampliação desses recursos, ao passo que criava indefinidamente novas necessidades” (Beauvoir, 2016, p. 96). A relação com os filhos, como se pode esperar, era muito diferente da dos dias de hoje, mais do que um herdeiro, um filho representava um encargo. Além dos múltiplos infanticídios, muitos recém-nascidos morriam pela indiferença, assim, nos diz Beauvoir que “a mulher que engendra não conhece, pois, o orgulho da criação; sente-se o joguete passivo de forças obscuras, e o parto doloroso é um acidente inútil e até importuno” (Beauvoir, 2016, p. 97). Assim, não há nada que faça a mulher se desenvolver como indivíduo, ela permanece presa no seu destino biológico. Já o homem, é *homo faber* desde o princípio; por necessidade, teve que aprender a criar o que pudesse superar o presente. Foi neste movimento que os homens

começaram a ver como altivo a morte, e não a vida. Dar a luz é um papel possível de ser desempenhado por qualquer animal. Matar e dominar inimigos e territórios é algo que o homem macho realiza como sua tarefa de afirmação da existência. A tarefa do homem:

tem outra dimensão que lhe dá sua suprema dignidade, e ela é amiúde perigosa. Se sangue não passasse de alimento, não teria mais valor do que o leite; mas o caçador não é um carniceiro: na luta contra os animais selvagens corre riscos. O guerreiro põe em jogo a própria vida para aumentar o prestígio da horda e do clã a que pertence [...] Não é dando a vida, é ariscando-a que o homem se ergue acima do animal; eis porque, na humanidade, a superioridade é outorgada não ao sexo que engendra, e sim ao que mata (Beauvoir, 2016, p. 99).

Assim, nossa questão inicial do porque a mulher se submeteu ao homem já começa a ser explicada aqui. Não é servindo a natureza, mas é dominando-a e superando seus limites que o homem transcende seu destino biológico de repetição da vida. Todavia, foi o homem que ficou encarregado da criação de um futuro diferente, e a mulher apesar de não ter sido possibilitada a se empenhar na criação transcendente, mas apenas na criação da repetição, foi cúmplice do homem porque “ela é também um existente, ela é habitada pela transcendência e seu projeto não está na repetição, mas na sua superação em vista de um futuro diferente; ela acha no fundo de seu ser a confirmação das pretensões masculinas” (Beauvoir, 2016, p. 99). Foi através deste movimento existencial e biológico que nas hordas primitivas o homem se tornou senhor e a mulher serva.

Porém, com a descoberta da agricultura, a ideia da vida ganha mais louvor que a ideia de morte. Fixados num lugar, representando um clã “a

comunidade pensa sua unidade e quer existência além do presente: reconhece-se nos filhos, reconhece-os como seus, neles se realiza e se supera” (Beauvoir, 2016, p. 102). A função reprodutiva da mulher é vista como tão sagrada como a terra que dá frutos. A mulher era confiada aos trabalhos agrícolas por acreditarem que sua fertilidade seria de algum modo passada as plantações. Entretanto, por conter mistérios insondáveis aos homens, tanto a mulher quanto a natureza eram vistas como magias obscuras. O homem tenta dominar e fertilizar o solo, mas ainda se sente passivo frente a “natureza que distribui ao acaso a existência e a morte” (Beauvoir, 2016, p. 103). Então, apesar de neste período a mulher ter um aspecto mais positivo, ela continua a ser vista como o “outro”, pois:

é importante sublinhar que mesmo nas épocas em que ainda se sentia confundido ante os mistérios da Vida, da Natureza, da Mulher, nunca abdicou de seu poder; o homem permanece como senhor, como é o senhor da terra fértil; ela destina-se a ser dominada, possuída, explorada, como o é também a natureza, cuja mágica fertilidade ela encarna (Beauvoir, 2016, p. 108).

Então, mesmo nestas filiações uterinas, o homem com seu princípio transcendente já procura meios de se desvencilhar da Mulher-Terra, mesmo que ainda não possua meios reais de superar a condição de esperar da terra os frutos de que necessita. A forma que encontra de se “libertar” de seu clã e de suas contenções se dá na prática da exogamia. Procurando uma esposa de outro clã para se anexar e dominar, o homem se desprende de suas raízes. E, assim,

o que o homem deseja possuir é o que ele *não é*; une-se ao que se lhe afigura Outro. Não deve, portanto, a esposa participar do *mana* do esposo, precisa ser-lhe

estranha, logo, estranha ao clã. O casamento primitivo funda-se, por vezes, num rapto real ou simbólico...Conquistando a mulher pela força, o guerreiro prova que soube anexar-se uma riqueza alheia e derrubar as barreiras do destino que seu nascimento lhe designara (Beauvoir, 2016, p. 109).

Enfim, a exogamia é a forma que o homem encontra tanto de fugir de sua mãe, quanto de expandir seu domínio e criação: “ele aspira evadir-se do círculo” (Beauvoir, 2016, p. 109). Assim, sem muita demora o homem encontrou meios para afirmar por fim o princípio masculino. Com a passagem da pedra para o bronze o homem já não depende do acaso da natureza, ele “molda a ferramenta de acordo com seu objetivo, impõe-lhe com as mãos a forma de seu projeto; diante da natureza inerte, que lhe resiste, mas que ele vence” (Beauvoir, 2016, p. 110). Assim, se os mistérios da natureza já não são necessários para a perpetuação da vida, se o homem já sabe como dominar o solo e é ele mesmo o perpetuador da vida, não há razão para se submeter a Terra-Mãe. Tudo aquilo que é inexplicável e fora de acesso do homem e de sua razão dominante do mundo, passa então a ser visto como o mal.

O patriarcado se estabelece definitivamente, a mulher permanece em sua condição servil e procriadora. Mas, existe algo interessante que Beauvoir chama a atenção: porque os homens não encaram a mulher com a mesma benevolência que encaram outros subordinados como as crianças e os animais? As “virtudes ambivalentes” da mulher fizeram com que de sagrada ela fosse vista como profana. O mistério é visto negativamente por aqueles que acreditam deter a razão do mundo. A mulher representa agora aquilo que é indomável e ininteligível. Assim como Eva não resiste as tentações daquilo que não se deveria conhecer, Pandora tampouco acata as ordens do “pai

supremo”, acabando por desencadear todos os males do mundo. A mulher acaba por ser assim a “diversidade que quebra a unidade, a matéria oposta à forma, a desordem que resiste à ordem” (Beauvoir, 2016, p. 116). Mas, apesar disto, a mulher é necessária para a perpetuação do homem, de forma que ela será muito bem-aceita se, como no cristianismo, ela for virgem, casta e dócil. É a face dupla da mulher que permanecerá como uma “dificuldade” ao homem, que ora pretende vê-la como serva e ora como companheira e, que, sem dúvida, refletirá na história da mulher.

Já nos tempos modernos, a opressão da mulher se realiza no desejo (do homem) da perpetuação da família ao mesmo tempo em que deseja manter intacto os seus bens. Filhos e bens não são coisas que divide o homem com sua mulher, já que de toda forma, ela é um de seus bens. A mulher constitui a propriedade privada, ora do pai, ora do esposo, o que constitui afinal o patriarcado. E apesar de isto não ser uma lei universal da história, cada território e estado detinham sua maneira particular de opressão as mulheres, que com muitas ou poucas diferenças, ainda possuíam a mesma intencionalidade.

Entre os séculos XV e XIX alguma mudança começa a ser percebida — embora inicialmente voltada apenas nas classes privilegiadas. Rainhas e santas não detêm poucas possibilidades de ser, o que demonstra “com brilho, que uma mulher pode elevar-se tão alto como um homem quando por um espantoso acaso as possibilidades de um homem lhe são dadas” (Beauvoir, 2016, p. 151). No século XVI algumas damas começam a se distinguir “pelo espírito, pela sua influência intelectual e por seus escritos” (Beauvoir, 2016, p. 151). No século XVII o mesmo acontece, é pelo viés intelectual que alguma

distinção se dá. No século XVIII “os costumes em princípio permanecem severos: a jovem recebe apenas uma educação sumária; é casada ou encerrada num convento sem que a consultem” (Beauvoir, 2016, p. 152). Entretanto, certa liberdade já se mostra através da contestação desta falta de liberdade. Escritoras, escritores e filósofos começam a voltar-se a causa das mulheres. Virginia Woolf é um exemplo formidável com seus muitos escritos; dentre eles, o que Beauvoir ressalta é “Um quarto só para si”, no qual Woolf inventa uma suposta irmã para Shakespeare, tão talentosa como ele, mas que remenda trapos enquanto ele aprende latim. De nomes hoje ainda conhecidos, *La bruyère*, Voltaire, Diderot e Condorcet são alguns dos que consideravam a situação da mulher uma injustiça.

Imaginaríamos então que o período das luzes retiraria as mulheres da sombra — mas, não foi o que aconteceu. “A revolução burguesa mostrou-se respeitosa das instituições e dos valores burgueses; foi feita quase exclusivamente pelos homens” (Beauvoir, 2016, p. 158). As mulheres burguesas também não ousaram manifestar reivindicações, já que seus privilégios de classes representavam um interesse maior do que seus interesses próprios. Já que, afinal, quem lhes dava sua “classe” econômica eram seus maridos. Assim, a mulher burguesa tem noção de que:

libertada do homem, seria condenada ao trabalho; pode lamentar não poder ter sobre a propriedade privada senão direitos subordinados aos do marido, porém deploraria ainda mais que essa propriedade fosse abolida; não sente nenhuma solidariedade com as mulheres da classe proletária: está muito mais próxima do marido do que das operárias da indústria têxtil. Faz seus os interesses do marido. (Beauvoir, 2016, p. 163).

De toda forma, a história segue e “provoca a emancipação da classe laboriosa e, correlativamente, a da mulher” (Beauvoir, 2016, p. 163). Mas, mesmo que os ideais socialistas visassem a igualdade dos sexos, a revolução do trabalho não resultou uma verdadeira revolução na vida das mulheres. Além de exploradas, não juntavam forças para reivindicar melhorias e assim, só tardiamente foram regulamentados os serviços femininos. Porém, como a mulher continuava como constituinte da família conjugal, ela não necessitava de autossustento, mas trabalhava apenas para alguma ajuda na casa. Resultado disto, os salários eram baixos e aceitos deste modo, sendo que os trabalhos realizados pelas mulheres eram os mesmos dos homens. Tal fato não era de pouca estima dos contratantes, que detinham mão de obra barata, mas, para os operários isto tudo aparecia de forma hostil, por temerem seus próprios cargos. Além disto, a mulher tem um problema fundamental com o trabalho, que é conseguir conciliar o labor econômico com o seu serviço mais fundamental: o reprodutor. Função reprodutora que “na origem da história, vota a mulher ao trabalho doméstico e a impede de participar da construção do mundo” (Beauvoir, 2016, p. 171). Só livre de seu papel reprodutor que a mulher pode se integrar na sociedade, necessário para isto então métodos contraceptivos. Métodos tais que a moral religiosa impossibilitou e até hoje tentam impossibilitar de maneira contínua. A autora encerra sua história do segundo sexo, declarando que:

Pelo fato de ter tomado consciência de si e de poder libertar-se também do casamento pelo trabalho, a mulher não aceita a sujeição com docilidade. O que ela desejaria é que a conciliação da vida familiar com um ofício não exigisse dela desesperantes acrobacias. Mesmo assim, enquanto subsistem as tentações da

facilidade — em virtude da desigualdade econômica que favorece certos indivíduos e do direito reconhecido à mulher de se vender a um desses privilegiados —, ela precisa de um esforço moral maior que o do homem para escolher o caminho da independência (Beauvoir, 2016, p. 195-196).

Beauvoir conclui, então, que a libertação da mulher só se daria através da possibilidade de ela não se encerrar no destino materno e não ver no homem seu sustentador, ou seja, a inclusão efetiva no mundo econômico. Mas, um problema continua fundamental e muito mais evidente hoje, 70 anos após a publicação de *O segundo sexo*. A liberdade econômica e biológica foi por muitas mulheres conquistadas, em sua vida prática, elas são independentes de homens e de filhos. Entretanto, de alguma forma não conseguiram quebrar a imagem do ser mulher que o homem construiu. Em tal ponto, novamente palavras escritas 70 anos atrás continuam sendo verdadeiras: “Em conjunto, elas ainda se encontram em situação de vassalas. Disso decorre que a mulher se conhece e se escolhe, não tal como existe para si, mas tal qual o homem a define” (Beauvoir, 2016, p. 196).

Vemos assim que a história se transformou, mas as ideias que definem o que é a mulher continuam sendo as mesmas de sempre. Isto se mostra na luta das mulheres nos dias atuais, que continuam tendo que reelaborar sua própria imagem construída pelo homem — que via de regra, só consideram mulher aquilo que têm em sua mente que ela deveria continuar a ser. Entretanto, as mulheres agora se veem no impasse de decidir o que são ou o que querem ser. E, para realizar isto, talvez seja necessário observar em quais personagens a figura da mulher foi criada historicamente. Tomando consciência dos mitos fundadores, podemos mostrar suas contradições e

observar como eles não nos definem inteiramente. Os homens criaram seu destino; é tempo de criarmos o nosso.

III - Os mitos

Com a história vimos como se deu a concretização do papel do homem de sujeito e o da mulher como o “outro”. Todavia, para se denominar o sujeito, é necessário ter consciência de um outro, que lhe é oposto. Se, para o homem, a natureza é o outro total, não realizando oposição efetiva, a mulher é para o homem “uma consciência separada da minha e idêntica a ela” (Beauvoir, 2016, p. 200). Ou seja, um meio pelo qual ele pode efetivamente se afirmar pela diferenciação. Pois, “é a existência dos outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realizar-se como transcendência, como fuga para o objeto, como projeto” (Beauvoir, 2016, p. 200). Mas, se frente a um igual, o homem se sente em perigo, é na mulher que ele se realiza. A mulher é para o homem:

o intermédio desejado entre a natureza exterior ao homem e o semelhante que lhe é por demais idêntico. Ela não lhe opõe nem o silêncio inimigo da natureza, nem a dura exigência de um reconhecimento recíproco; por um privilégio único, ela é uma consciência e no entanto parece possível possuí-la em sua carne (Beauvoir, 2016, p.200).

A autora Susan Griffin também demonstra muito bem de que maneira a mulher é vista aos olhos do homem:

Ele diz que a mulher fala com a natureza. Que ela escuta vozes vindas das profundezas da terra. Que o vento sopra em suas orelhas e as árvores sussurram para ela.

Que a morte canta através de sua boca e que o choro das crianças é claro para ela. Mas para ele este diálogo está acabado. Ele diz não fazer parte deste mundo, que ele está neste mundo como um estranho. Ele define a si próprio como separado da mulher e da natureza (Griffen, 1978, p. 05)².

Quando o homem define a mulher como o “outro”, e a mulher por sua vez não se define — ou seja, não cria um mito para si própria, quem o faz é o homem. A criação de mitos sempre foi uma necessidade humana para explicar ou criar uma narrativa para tudo aquilo que é. Entretanto como ele não é um objeto móvel, mas "habita as consciências sem nunca postar-se diante delas... é por vezes tão fluido, tão contraditório que não se lhe percebe, de início, a unidade" (Beauvoir, 2016, p. 203). O mito do ser mulher têm uma unidade, porém, ela é dupla. Por representar ao homem tudo aquilo que ele deseja e teme, o necessário e o inalcançável, a vida e a morte, a mulher é definida como o ambivalente por excelência. A essência da mulher aos olhos do homem, é ter uma dupla face.

Assim, o destino biológico da mulher é dar a vida, e é deste modo que o homem a enxerga. Se, por um lado, isto faz da mulher um ser louvável, por outro ela é repugnante. O homem que colocou como sua essência o transcendente, vê seu corpo não como vida, mas como a certeza iminente da morte. Ele desejaria ser espírito absoluto, em sua condição carnal, ele se

² “*He says that woman speaks with nature. That she hears voices from under the earth. That wind blows in her ears and trees whisper to her. That the dead sing through her mouth and the cries of infants are clear to her. But for him this dialogue is over. He says he is not part of this world, that he was set on this world as a stranger. He sets himself apart from woman and nature*” (tradução livre do autor).

considera um deus destronado. Ter nascido só lhe dá certeza de sua gratuita e infortuna morte.

O culto da germinação sempre se associou ao culto dos mortos. A Terra-Mãe encerra em seu seio as ossadas de seus filhos. São as mulheres — Parcas e Moiras — que tecem o destino humano; mas são elas igualmente que cortam os fios. Na maioria das representações populares, a morte é a mulher, e é às mulheres que cabem chorar os mortos, porquanto a morte é obra sua. Tem assim, a Mulher-Mãe um rosto de trevas: ela é o caos de que tudo saiu e ao qual tudo deve voltar um dia; ela é o Nada (Beauvoir, 2016, p. 207).

O medo do homem frente a morte necessária a vida cria também diversos tabus sobre a fertilidade da mulher, que assim que ganha a possibilidade de concepção, é vista como impura. Impureza esta por muito significada no horror masculino ao sangue menstrual: o que mais carrega em si a ideia de vida e morte. Contrário senso, o sangue da desvirginização é um motivo de orgulho nas sociedades patriarcais, pois ele é a prova da dominação do homem, que toma a mulher, seu hímen e sua virgindade como posse.

A associação da mulher como natureza também demonstra o desejo de dominação presente no homem.

Para o marinheiro, o mar é uma mulher perigosa, pérfida, difícil de conquistar mas que ele ama através de seu esforço para domá-la. Orgulhosa, rebelde, virginal e má, a montanha é uma mulher para o alpinista que a quer violar ainda que correndo perigo de morrer (Beauvoir, 2016, p. 219).

Assim, mesmo que a mulher represente a força suprema daquela que dá e tira a vida, ela também representa para o homem um meio pelo qual ele pode tentar dominar a natureza. Uma das formas por qual tal dominação se

dá é na exigência da beleza "pois, apertando nos braços uma coisa viva só pode encantar-se com ela esquecendo que toda vida é habitada pela morte" e assim "exige-se que seu corpo ofereça as qualidades inertes e passivas de um objeto" (Beauvoir, 2016, p. 220). Em algumas épocas o ideal de beleza se apresenta na mulher gorda, em outros na mulher extremamente magra, mas o ideal por trás do ideal é que a mulher seja sempre impotente, pois, em um caso o corpo é “amolecido pela gordura” e em outro é “tão diáfano que qualquer esforço lhe é proibido” (Beauvoir, 2016, p. 221). O adorno vem também para corroborar a função de petrificação da mulher, pois, o embelezamento oculta a deterioração natural de tudo aquilo que é carne.

Na mulher enfeitada, a Natureza está presente mas cativa, moldada por uma vontade humana segundo o desejo do homem. Uma mulher é tanto mais desejável quanto mais se acha nela desabrochada e escravizada a natureza; a mulher “sofisticada” sempre foi o objeto erótico ideal. E a predileção por uma beleza mais natural não passa, muitas vezes, de uma forma especiosa de sofisticação (Beauvoir, 2016, p. 222).

Enquanto a mulher é posse do indivíduo, é preciso transformá-la em ídolo — não porque assim ela será louvada como superior, mas porque a transformando em ideia, a alteridade não se faz necessária. A mulher é sempre associada à natureza, mas, assim como a natureza, ela apresenta vários aspectos: fecundidade, vida, envelhecimento, morte. Esteticamente a mulher sempre teve que representar ao mesmo tempo o natural e o antinatural. O homem exige da mulher então que além de *physis* ela se apresente como *anti-physis*. Isto porque o homem vai como caçador tentar aprisionar a vida, mas ao se deparar com sua segunda face, a morte, se assusta. Assim, se a jovem e bela mulher precisa ser adornada para ser adorada, a mulher velha e estéril

suscita “um ódio empregado de medo”. Tudo isto pois o caráter essencial do dualismo projetado à mulher é o de vida e morte: “o que o homem ama e detesta antes de tudo na mulher, amante ou mãe, é a imagem imóvel de seu destino animal, é a vida necessária à sua existência, mas que a condena à finitude e à morte” (Beauvoir, 2016, p. 229). Através desta imagem dualista primeira, várias personagens representativas do ser mulher são criadas.

No cristianismo duas figuras centrais definem o duplo mulher: Eva e a Virgem Maria. Enquanto adão foi criado para louvar Deus, Eva foi criada a partir de Adão para lhe tirar de sua solidão. Seu destino primeiro era servir de objeto amado, mas, ela não só sai de seu papel passivo quando comete o pecado original, também leva seu marido ao pecado, sendo ambos expulsos do paraíso. Por um lado, Eva representa o lado vil, ela foi criada da carne do homem e já é corrompida em essência. Com este papel Eva é um eterno lembrete aos homens para que não confiem nas mulheres. Por outro lado, a Mãe de Deus ou Virgem Maria foi a primeira mãe a se ajoelhar e se colocar como inferior ao filho. Isto porque é só pelo papel de mãe que a mulher pode ser amada no cristianismo. Entretanto, até o poder materno lhe é tirado, pois a mãe de deus, além de tudo, precisa ser virgem, pois a vida e a morte já não são dependentes dos caprichos femininos, agora são assuntos decididos por deus.

Não há mais lugar na terra para a magia: Deus é o único rei. A natureza é originalmente má, porém diante da graça é impotente. A maternidade, como fenômeno natural, não confere nenhum poder. Só resta, portanto, à mulher, se quiser superar em si mesma a tara original, inclinar-se diante de Deus cuja vontade a escraviza ao homem. E mediante essa submissão, ela pode assumir novo papel na mitologia masculina [...] Desde que foi

escravizada como Mãe, é primeiramente como mãe que será querida e respeitada (Beauvoir, 2016, p. 237).

Assim nasce a mãe devota, a figura mais útil da mulher para a sociedade. Agora, cabe a mãe amar aos filhos mais do que a ela mesma, e é responsabilidade materna a criação e a educação moral dos filhos: ela se apresenta agora como a guardiã da moral e dos costumes. Ela é nas palavras irônicas de Virginia Woolf, “o anjo do lar”³. Os homens a amam ou a odeiam quanto mais amam ou odeiam a moral e os costumes. Não obstante, o respeito que se lança a mãe, se esvai e se alivia frente a figura da sogra.

Ele detesta que a mulher amada tenha sido engendrada: a sogra é evidentemente a imagem da decrepitude a que votou a filha ao dá-la à luz; sua obesidade, suas rugas, anunciam a obesidade, as rugas da jovem esposa cujo

³“Naqueles dias — os últimos da rainha Vitória — toda casa tinha seu Anjo. E, quando fui escrever, topei com ela já nas primeiras palavras. Suas asas fizeram sombra na página; ouvi o farfalhar de suas saias no quarto. Quer dizer, na hora em que peguei a caneta para resenhar aquele romance de um homem famoso, ela logo apareceu atrás de mim e sussurrou: “Querida, você é uma moça. Está escrevendo sobre um livro que foi escrito por um homem. Seja afável; seja meiga; lisonjeie; engane; use todas as artes e manhas de nosso sexo. Nunca deixe ninguém perceber que você tem opinião própria. E principalmente seja pura”. [...] Fui para cima dela e agarrei-a pela garganta. Fiz de tudo para esganá-la. Minha desculpa, se tivesse de comparecer a um tribunal, seria legítima defesa. Se eu não a matasse, ela é que me mataria. Arrancaria o coração de minha escrita. Pois, na hora em que pus a caneta no papel, percebi que não dá para fazer nem mesmo uma resenha sem ter opinião própria, sem dizer o que a gente pensa ser verdade nas relações humanas, na moral, no sexo. E, segundo o Anjo do Lar, as mulheres não podem tratar de nenhuma dessas questões com liberdade e franqueza; se querem se dar bem, elas precisam agradar, precisam conciliar, precisam — falando sem rodeios — mentir. Assim, toda vez que eu percebia a sombra de sua asa ou o brilho de sua auréola em cima da página, eu pegava o tinteiro e atirava nela” (Woolf, 2018, p. 12-13).

futuro assim tristemente se prefigura; ao lado da mãe, essa jovem esposa não se apresenta mais como um indivíduo, e sim como o momento de uma espécie; não é mais a presa desejada, a companheira querida, porque sua existência singular se dissolve na vida universal (Beauvoir, 2016, p. 240).

Se a velhice e feiura da sogra causa arrepios aos olhos dos homens, é por verem que a esposa como objeto adquirido cedo ou tarde perderá seus atrativos que a faziam ser um objeto desejado. Isto, pois, a esposa é para o homem o mesmo que são suas terras e riquezas para ele: propriedades que carregam seu nome e demonstram seu poder. Cada cultura apresentará o valor da mulher como constituinte da propriedade privada e patriarcal, de forma diversa. Nas sociedades burguesas, a mulher serve para manifestar o poder do marido sendo bonita ou inteligente. Em algumas sociedades orientais, quanto mais gorda a esposa é, mais se sabe que seu marido tem poder de alimentá-la. Já os mais pobres contentam-se em colocarem suas mulheres como detentoras de qualidades serviçais e morais. Os muçulmanos, por sua vez, como não apoiam a exibição das qualidades da mulher, admiram a quantidade, logo, quanto mais esposas têm, mais um homem é considerado. Além disto, a esposa em sociedade, assume o mesmo papel fundamental que tinha em estado primitivo: “ela ainda é natureza, mas com todas as virtudes úteis à sociedade, à família, ao chefe da família” (Beauvoir, 2016, p. 242).

Tais são os papéis que foram delegados às mulheres: para serem legitimadas pela sociedade devem estar anexas ao homem, ora como boa mãe, ora como boa esposa. Entretanto, sempre que olham para as mulheres, principalmente as que não estão salvaguardadas por estes papéis, o homem só consegue enxergar uma terrível contradição. Isto porque o homem que

naturalmente tem contradições em si, só poderia inventar uma ideia de mulher contraditória.

Eles inventaram-na. Mas ela existe também sem essa invenção. Eis por que é, ao mesmo tempo, a encarnação do sonho masculino e seu fracasso. Não há uma só representação da mulher que não engendre de imediato a imagem inversa: ela é a Vida e a Morte, a Natureza e o Artificio, o Dia e a Noite. Sob qualquer aspecto que a consideremos, encontramos sempre a mesma oscilação pelo fato de que o inessencial volta necessariamente ao essencial. Nas figuras da Virgem Maria e de Beatriz subsistem Eva e Circe (Beauvoir, 2016, p. 254).

Por assim ser, apesar de termos visto que é exorbitante o movimento de associação da mulher à natureza, ao carnal, ao terreno, já que assim pode-se culpá-la de antemão como responsável pelos pecados do mundo, mantendo-a contida, embora essa não seja a única forma de transformar a mulher em “outro”. Se a mulher pode ser o outro por ser demasiado imanente e terrena ao homem, ela pode também ser demasiado transcendente para ele alcançá-la. Assim surge o “eterno feminino”, um movimento aparentemente contrário ao da assimilação da mulher à natureza, é a assimilação da mulher às ideias eternas. O eterno feminino proclama que a mulher possui um profundo segredo sobre a verdade do mundo, de forma que tudo que ela é e representa, é justificado como contendo uma verdade que os homens não conseguem alcançar. A mulher surge espiritualizada e sublime, assim a figura feminina é utilizada para compor a imagem das cidades, dos países, da casa, do lar: a mulher é a “alma” de todas estas coisas.

Essa verdade enterrada na noite das coisas resplende também no céu. Perfeita imanência, a Alma é ao mesmo tempo o transcendente, a Ideia. Não somente as cidades

e nações mas também entidades e instituições abstratas apresentam traços femininos: a Igreja, a Sinagoga, a República, a humanidade são mulheres, e também a Paz, a Guerra, a Liberdade, a Revolução, a Vitória. O ideal que o homem põe diante de si como o Outro essencial, ele o feminiza porque a mulher é a figura sensível da alteridade; eis porque quase todas as alegorias, tanto na linguagem como na iconografia, são mulheres (Beauvoir, 2016, p. 245).

Fica claro então a suposta duplicidade da mulher, se ela pode ser vida e morte, natureza e idealidade, é porque ela é um mito. Por ser a mais acabada e inacabada criação do homem, a mulher é tudo aquilo que ele quer e não quer, que deseja, mas não alcança. A mulher, por ser essencialmente o outro, representa tudo de confuso que o homem vê no mundo. Ela é vida e morte, santa e puta, mãe e amante, sagrada e profana. Para cada mãe, cada esposa, criarão uma madrasta, uma sogra. Existe todo tipo de mito e perfil para tentar definir o que é a mulher. Mas, no final, ela é tudo. Tudo o que o homem não é e nem pode ser. Tudo que ele deseja e teme e é por ser desejo e aversão do homem, que a mulher é vista como o eterno duplo. A “mulher” como criação masculina é o reflexo de todos os seus medos e desejos, por isto apresenta duas faces. O motivo pelo qual alguns homens veriam a mulher sob um aspecto e outros sob outro aspecto, Beauvoir guarda a solução à psicanálise, mas, deduz que a maneira com que o homem se comporta com a esposa tem de ter relação com a maneira com que ele via a mãe. Assim, se a mãe foi vista e desejada em seu aspecto carnal, o homem verá isso também em outras mulheres. Se o homem sentiu desgosto ao perceber a mãe como um ser carnal e tentou esquecer isto, provavelmente haverá reflexos na relação com outras mulheres. De acordo com Beauvoir, isto aconteceria porque “cada mulher é

habitada pela essência geral da Mulher, logo da Mãe, é certo que a atitude em relação à Mãe repercutirá nas relações com a esposa e as amantes; porém menos simplesmente do que muitas vezes se imagina” (Beauvoir, 2016, p. 265).

IV – Conclusão

Vimos então qual o processo histórico que colocou a mulher como o outro, tirando sua capacidade de tornar-se sujeito, e como, por fim, os homens criaram definições e limitações para o que a mulher é ou poderia ser. Em resumo a mulher é:

tudo a que o homem aspira e tudo o que não alcança. Ela é a sábia mediadora entre a Natureza propícia e o homem: é a tentação da Natureza indomada contra toda a sabedoria. Do bem ao mal, ela encarna carnalmente todos os valores morais e seus contrários; é a substância da ação e o que se lhe opõe, o domínio do homem sobre o mundo e seu malogro [...] Serva e companheira, ele espera que ela seja também seu público e juiz, que ela o confirme em seu ser; mas ela o contesta com sua indiferença, e até com seus sarcasmos e risos. Ele projeta nela o que deseja e o que teme, o que ama e o que detesta. E se é tão difícil dizer algo a respeito é porque o homem se procura inteiramente nela e ela é Tudo. Só que ela é Tudo à maneira do inessencial: é todo o Outro. E, enquanto outro, ela é também outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado. Sendo tudo, ela nunca é isso justamente que deveria ser; ela é perpétua decepção, a própria decepção da existência que não consegue nunca se atingir nem se reconciliar com a totalidade dos existentes (Beauvoir, 2016, p. 267).

Ademais, Beauvoir acreditou que para que a mulher saísse de sua condição, ela deveria conquistar os meios materiais de sobrevivência independente e conquistar lugares na sociedade que a possibilitassem ser mais do que a procriadora por excelência. Entretanto, hoje vemos que, apesar de muitas mulheres, longe de ser a regra, terem conquistado esses lugares de sujeito, elas ainda não são vistas como se fossem tal. Aos olhos dos homens, as mulheres continuam vistas como o “outro” de duas únicas possíveis faces, assim a luta feminista continua a ter que se apresentar como luta, pois:

A partir do momento em que se torna livre, a mulher não tem outro destino senão aquele que ela cria livremente. A relação entre os dois sexos é, então, uma relação de luta. Tornando-se uma semelhante para o homem, apresenta-se como tão temível quanto no tempo em que era para ele a Natureza estranha [...] é o preço que paga o homem por se ter afirmado, com má-fé, como o único essencial (Beauvoir, 2016, p. 260).

Logo, se ser o “segundo sexo” é a colocação de um sujeito apenas como referente ao outro, para encontrar sua libertação as mulheres devem se colocar como sujeitos, encontrarem sua própria narrativa, criarem o que querem ser e lutarem politicamente contra as limitações que delegam às mulheres. Desta forma, é trabalho de cada mulher lançar olhar sobre todos os impositivos e mitos que lhe foram destinados e martelá-los, mas, ao mesmo tempo, criarmos o nosso destino através de tal movimento. Assim, olhar nossas pretensões, nos livrar das destinações impostas e por fim, criar a nossa história.

Referências

BEAUVOIR, S. **O segundo Sexo**: Volume 1. 3 ed. Rio de Janeiro - RJ- Brasil: Nova Fronteira, 2016.

GRIFFIN, S. **Woman and nature**: the roaring inside her. [S.L.]: Sierra Club Books, 1978. 274 p.

WOOLF, V. **Profissões para mulheres e outros artigos feministas**. 2012 ed. Porto Alegre - RS - Brasil: L&PM, 2018. 106 p..

Necropolítica *made in Brazil*: exercício do poder de morte nas periferias do capitalismo através do racismo

Isabela Simões Bueno

Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR); pós-graduanda em Direito Penal e Processual Penal pela Academia Brasileira de Direito Constitucional (ABDConst).

E-mail: isabelasimoesbueno@gmail.com

Resumo: Buscar-se-á desenvolver no presente artigo a temática do racismo e sua forma de operar dentro de um contexto no qual se verifica a existência de uma biopolítica, e, posteriormente, de uma necropolítica; com enfoque no seu potencial de dividir e estigmatizar populações. Para isso, faz-se necessário identificar a atuação do racismo de Estado trabalhado por Michel Foucault no curso “Em Defesa da Sociedade” (2005) e de outras formas de racismo no cenário capitalista em dois momentos distintos: o primeiro englobando o período de atuação da biopolítica, e o segundo, em que verifica-se a insurgência do que o pensador camaronês Achille Mbembe (2003) chama de necropolítica. Destarte, o caminho a ser seguido inicia-se na explanação do conceito de biopolítica, enfatizando a necessidade verificada na fase de expansão do capitalismo em manter corpos vivos, dóceis e produtivos; seguida da análise do racismo de Estado tal qual pensado por Foucault como produtor de cisões e diferenças dentro do corpo social; a identificação das alterações de contexto do capitalismo como sistema econômico, pautada nas diferenças da fase expansionista e de consolidação para a fase de declínio e crise mundial; e, por fim, a consideração da necropolítica como possível forma de atualização, expansão e deslocamento do pensamento foucaultiano para as periferias do capitalismo na fase de crise do sistema, onde o modo de operar da política passa a ser o “trabalho de morte”.

Palavras-chave: Achille Mbembe; Biopolítica; Michel Foucault; Necropolítica; Racismo.

Abstract: This article aims to develop the subject of racism and its ways of operating in a context where we first verify the existence of a biopolitics, and, afterwards, of a necropolitics; emphasizing its potential in dividing and stigmatizing populations. For that, it is necessary to identify the role of State racism as explained by Michel Foucault in his course *Society Must Be Defended* (2005) and of other types of racism in the capitalist scenario by two different moments: the first one encompassing the period of the biopolitics' procedure, and the second, in which it is verified the insurgence of what the Cameroonian thinker Achille Mbembe (2003) calls necropolitics. Therefore, the path to follow begins in the explanation of the concept of biopolitics, emphasizing the necessity which is verified in the expansionist phase of capitalism in maintaining living, docilized and productive bodies; followed by the analysis of State racism such as thought by Foucault as a producer of division and differences inside society; the identification of alterations of context in capitalism as an economic system, based on the differences of the expansionism and consolidation phase to the phase of decline and world crisis; and, finally, the consideration of necropolitics as a possible way of updating, expanding and shift the Foucauldian thinking to the outskirts of capitalism in a moment of crisis of the system, in which the political way of operation becomes the "work of death".

Keywords: Achille Mbembe; Biopolitics; Michel Foucault; Necropolitics; Racism.

“Chega estampado, manchete, retrato
Com venda nos olhos, legenda e as iniciais
Eu não entendo essa gente, seu moço
Fazendo alvoroço demais
O guri no mato, acho que tá rindo
Acho que tá lindo de papo pro ar
Desde o começo, eu não disse, seu moço
Ele disse que chegava lá...”
(Chico Buarque - O Meu Guri)

A data é 16 de fevereiro de 2018. O país, Brasil. O presidente Michel Temer declara intervenção federal de caráter militar no estado do Rio de Janeiro, sob a justificativa expressa no inciso três do artigo 34 da Constituição Federal, que permite que a intervenção federal seja feita para “pôr termo a grave comprometimento de ordem pública” (Brasil, 1988). Cinco meses depois, de acordo com dados fornecidos pelo Observatório da Intervenção¹, o número de mortes decorrentes de ação policial já chega ao total de 607, sendo as duas regiões mais afetadas pela violência a favela da Rocinha e o bairro da Cidade de Deus, ambas localizadas no município do Rio de Janeiro.

Ressalta-se que o interesse por parte do Estado em pacificar e intervir nesses locais não é recente. Data de 2009 a primeira Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) instalada na Cidade de Deus, e de 2012 a da Rocinha²; ambas resultado de grandes operações conduzidas pelas Forças Armadas do Brasil e pelas polícias do Rio de Janeiro desde o início dos anos 2000. É ainda anterior a relação de controle e disciplinamento de “corpos estranhos” em

¹ O Observatório da Intervenção é uma iniciativa do Centro de Estudos de Segurança e Cidadania da Universidade Cândido Mendes (CESeC/Ucam), com o objetivo principal de acompanhar e divulgar os impactos da intervenção federal no estado do Rio de Janeiro. O portal eletrônico do Observatório conta com a documentação e a análise de dados, além de fornecer mapas e infográficos que nos permitem mensurar as consequências dessa ação. Os números apresentados neste presente texto podem ser acessados na página: <<http://observatorioidaintervencao.com.br/dados/apresentacao-de-infograficos/>> (Acesso: 29/08/2018).

² Dados fornecidos pelo Governo do Rio de Janeiro e disponíveis nos seguintes endereços eletrônicos: <<http://www.upprj.com/index.php/informacao/informacao-selecionado/ficha-tecnica-upp-rocinha/Rocinha>> e <<http://www.upprj.com/index.php/informacao/informacaointerna/Cidade%20de%20Deus>> (Acesso: 29/08/2018).

território carioca, ou ainda, de uma maneira mais abrangente, brasileiro, conforme elucida Melicio (et. al, 2012):

Desde o desembarque do primeiro aparato policial brasileiro, junto à família real em 1808; a corporação, que após décadas iria receber a designação de Polícia Militar do Rio de Janeiro, teve seu olhar disciplinado à identificação de corpos “estranhos” que circulavam pelas ruas, diferentes do “eu” branco-europeu. Fundada numa alteridade radical, na qual o “outro” é expulso do espaço intersubjetivo, ou seja, foge ao campo das formas de sociabilidade, a polícia foi alimentada pelas projeções de periculosidade e impurezas destinadas aos grupos em que deveria exercer sua força. Com sua organização militar produzida e mantida pela elite, visou historicamente o exercício da vigilância e coerção sobre os sujeitos e “grupos não-elite”, delineando aos poucos o rosto de seu inimigo: ora escravos, ora “bandos de capoeiras”, ora “vagabundos”, ora aqueles que ‘tinham o atrevimento de ficar nas ruas após o “toque de recolher”’. (Melicio et. al, 2012).

Com o objetivo de evidenciar e compreender as principais tecnologias de poder empregadas em operações como essas, tornamo-nos aos escritos de Michel Foucault (2005, 2015a, 2015b). O pensador francês ressalta pelo menos três: o poder soberano, a disciplina e o biopoder. A fim de iniciar nossa reflexão, dissertaremos brevemente sobre cada uma delas, com o propósito de verificar se elas serão capazes de explicar e revelar o cenário de violência e banalização da vida no Brasil e nos demais países da periferia do capitalismo.

A primeira tecnologia de poder explicitada por Foucault, ao longo de *Vigiar e Punir*, diz respeito ao exercício da soberania sobre a vida dos súditos. Materializada na violência e na ostentação de punições corporais e dolorosas, o poder soberano encontrava no suplício da expressão máxima e mais

emblemática (Foucault, 2015b, p. 47). Dentro do campo de atuação do poder soberano, era com a dor e o sofrimento que um súdito era punido por algum delito cometido. E era por meio dessa punição, marcada e materializada diretamente no corpo do condenado, que o soberano exercia seu poder sobre o indivíduo. O suplício, ato de execução pública, funcionava ainda como forma de exibição desse poder perante a sociedade: não só o público assiste à punição do criminoso, mas ele próprio era levado a anunciar sua culpa.

A segunda tecnologia de poder explicitada por Foucault, a disciplina, manifesta-se a partir da fase de desenvolvimento industrial do capitalismo (compreendida entre os séculos XVII e XVIII) e é colocada em prática dentro de instituições intrinsecamente conectadas a esse desenvolvimento: hospitais, escolas, fábricas, etc. Tais instituições figuram como dispositivos disciplinares, os quais, segundo Foucault (2015b, p. 148), conferem livre espaço de atuação de táticas de disciplina, controle e docilização dos corpos que nelas são inseridas. Entre as funções do poder disciplinar, destaca-se o adestramento do corpo dos indivíduos, de sorte a "desenvolver a economia, espalhar a instrução, elevar o nível da moral pública; fazer crescer e multiplicar" (Foucault, 2015b, p. 231) e, através disso, fortalecer as relações sociais por meio das quais o poder se exerce.

Por fim, chegamos ao terceiro – o biopoder. Define-se por biopoder, na esteira do pensamento foucaultiano, a partir de duas formas: por um lado refere-se ao corpo, em uma anátomo-política, e por outro faz menção à população, quando assume o nome de *biopolítica*. Quando falamos a respeito do biopoder exercido sobre o corpo, referimo-nos aos dispositivos disciplinares anteriormente explicitados que têm por um de seus objetivos

extrair do corpo humano, a partir do controle e do adestramento, sua força produtiva. Já a biopolítica, por sua vez, atua de maneira análoga, porém com foco em regular as massas através da gestão das taxas de natalidade, dos fluxos de migração, do controle de epidemias e de tecnologias capazes de aumentar a longevidade (Foucault, 2015a).

Grosso modo, como o próprio nome sugere, a biopolítica relaciona-se com o controle sobre a vida, e diz respeito a *fazer viver e deixar morrer*. A produção e manutenção da vida em larga escala, no que tange tanto ao corpo quanto à sociedade, configurava-se como base de um sistema econômico no qual a produtividade é a palavra-chave.

O biopoder, diferentemente do poder soberano, preocupa-se mais com a melhoria da vida do que com sua subtração: diferencia-se, portanto, da primeira “por buscar otimizar as vidas, retirando o poder de morte como a principal característica do exercício do poder, como também por buscar eliminar tudo que possa colocar em risco o desenvolvimento e aprimoramento da saúde, das forças destes corpos e vidas rentáveis” (Oliveira, 2018, p. 32).

É necessário ressaltar, entretanto, quem são esses corpos cujas vidas interessam. Isso porque, acompanhando a necessidade de fazer viver, vem também a negligência em deixar morrer alguns outros. É a partir da reflexão sobre o problema da possibilidade de exercício do poder de morte dentro de um sistema político centrado no biopoder (ou seja, a biopolítica) que Foucault identificará o racismo como o corte principal, a linha divisória entre os indivíduos que têm direito a viver e aqueles que devem morrer (Foucault, 2005, p. 304). Ele atua como uma maneira de defasar alguns grupos no interior

da população em relação a outros, e, a partir disso, fragmenta o campo biológico que é incumbência do poder.

Nesse momento, faz-se importante tentar esboçar, em termos gerais, de que forma os termos “raça” e “racismo” são entendidos e usados nesta pesquisa. Ora, Achille Mbembe (2018b, p. 4) enfatiza que “o pensamento contemporâneo se esqueceu de que, para seu funcionamento, o capitalismo, desde suas origens, sempre precisou de subsídios raciais. Ou melhor, sua função sempre foi produzir não apenas mercadorias, mas também raças e espécies”.

Resultantes das Grandes Navegações e suas conseqüentes “descobertas”, no século XV, proliferam-se em grande velocidade e quantidade as teorias sobre a diversidade humana e sobre raças na cultura ocidental, buscando classificar e definir o que e quem era a humanidade – necessidade essa oriunda do encontro entre a dita civilização europeia e os ameríndios, os negros africanos e as populações asiáticas. É a partir desse momento que a ideia de raça passa a figurar como uma das principais justificativas para hierarquizar diferentes grupos humanos dentro de um cenário de colonização. De acordo com Mbembe, o colonialismo é entendido como um projeto de universalização com o objetivo de “inscrever os colonizados no espaço da modernidade” (2018a, p. 175).

Como consequência, surge, no século XVIII, com o advento do Iluminismo, a distinção entre o selvagem e o civilizado; ou, ainda, entre o

civilizado e o primitivo. Ao curso do século seguinte, a cor da pele passa a figurar como um dos critérios para essa classificação, além de outros critérios morfológicos como o tamanho do crânio, formato do nariz, espessura dos lábios, dentre muitos outros – critérios esses que serviram até mesmo para o surgimento de doutrinas e práticas dentro da Criminologia que possuíam como intuito enquadrar determinados indivíduos com determinadas características físicas como criminosos (Lombroso, 2001; Ferri, 1998; Rodrigues, 1894).

Conhecida como racismo científico, essa corrente de pensamento busca legitimar a classificação de seres humanos em raças através de argumentos ditos científicos que adotam uma concepção equivocada da biologia humana, utilizando o próprio conceito de raça como suporte para justificar a subjugação permanente de indivíduos e povos outros. Conjuntamente a essa classificação, uma tentativa de hierarquização das raças ganhou ênfase, seja pela ideia de superioridade biológica ou de superioridade cultural. Em ambos os casos, a civilização branca europeia foi privilegiada na escala hierárquica.

É somente no século XX que parte da antropologia (Lévi-Strauss, 1995; Guimarães, 1999) passa a despender esforço em demonstrar a inexistência de determinações de caráter biológico ou cultural capazes de hierarquizar povos humanos e suas culturas. Após a Segunda Guerra Mundial, considerando as práticas nazistas de genocídio, o fato de que “a raça é um elemento essencialmente político, sem qualquer sentido fora do âmbito socioantropológico” (Almeida, 2019, p. 31) passa a ganhar força e substituir o entendimento anterior.

Nesse sentido, “raça” não pode ser entendido como um termo fixo, estático (Almeida, 2019, p. 24). Ao contrário, são as circunstâncias históricas em que é utilizado que definirão seu sentido, que envolverá contingência, conflito, poder e decisão. É, portanto, um conceito histórico e relacional. Entendemos o fenômeno do racismo como situado em um espaço histórico e social caracterizado com o advento da raça como categoria nos séculos XVI e XVII europeus, ao passo que se torna também um conceito central que faz com que as políticas de guerra e morte dentro das colônias e postas em prática através da escravidão possam operar livremente.

A raça e o racismo atuam como uma ideologia necessária para justificar a expansão do capitalismo, o colonialismo, a escravização de povos africanos, a submissão e destruição de populações indígenas, e, por outro lado, as teorias a respeito da supremacia branca, da pureza racial e da superioridade do Homem europeu em detrimento de outras populações. E, embora tais conceitos façam parte de uma narrativa imaginária, seus efeitos sobre o mundo são muito reais³.

Retomando a discussão em termos foucaultianos, voltemos ao papel do racismo de Estado no exercício do biopoder. Ao exercer esse biopoder, o Estado tem por função eliminar os potenciais perigos à vida, a fim de preservá-la. Dessa maneira, sendo ele o “protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça” (Foucault, 2005, p. 95), Foucault identifica

³ Pensamos, aqui, a partir do que Donna Haraway (2004, p. 246) elucida a respeito do binômio sexo/gênero no artigo *Gênero para um Dicionário Marxista*: “A recusa em tornar-se ou permanecer homem ou mulher marcado/a pelo gênero é, então, uma insistência eminentemente política em sair do pesadelo da muito-real narrativa imaginária de sexo e raça”.

a segunda função do racismo: estigmatizar, marcar, segmentar o outro, para que seja possível transformá-lo em inimigo e possibilitar a “morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado)” (Foucault, 2005, p. 305) – e a proteção da vida em geral.

O que verificamos nas periferias do capitalismo, no entanto, parece não estar restrito à preocupação majoritária com a vida explicitada por Foucault. Sob o paradigma biopolítico, a necessidade do sistema capitalista pelo maior número de indivíduos sujeitados à lógica econômica predominante, de sorte a integrar um contingente de força produtiva apta ao trabalho e à produção, configura o propósito primordial das tecnologias de poder direcionadas à gestão da vida.

Nos países periféricos, dentre os quais o Brasil, particularmente afetados pelas crises cíclicas do capitalismo, a análise do biopoder parece ser insuficiente para a compreensão das ações políticas em curso. Além disso, em escala global, o que se verifica atualmente não é mais uma época expansionista do sistema econômico, mas sim, um período marcado pelo declínio e pelo iminente colapso da economia.

A lógica do sistema parece, portanto, alterar-se a partir do momento em que o capitalismo deixa de expandir-se e passa a entrar em um cenário de contenção. De que modo, então, as alterações na lógica econômica extrapolam-se para as relações sociais e o modo de atuar da política nas periferias do capitalismo em momentos de crise?

David Harvey, em sua obra *Condição Pós-Moderna*, ajuda-nos a elucidar essa questão. De acordo com o autor, apesar de ainda vivermos em uma sociedade na qual a produção voltada para o lucro permanece atuando como base de organização da vida econômica, não é possível desconsiderar a transição tanto do regime de acumulação quanto do modo de regulamentação social e política a ele associado. Esse regime, segundo ele, “descreve a estabilização, por um longo período, da alocação do produto líquido entre consumo e acumulação; ele implica alguma correspondência entre a transformação tanto das condições de produção como das condições de reprodução de assalariados” (Harvey, 2017, p. 116).

A lógica do regime de acumulação necessita de um “modo de regulamentação” (Lipietz apud Harvey, 2017, p. 116), que consiste em uma materialização desse regime com o objetivo de fazer com que o comportamento de todos os indivíduos – ou, ainda, de todas as espécies de agentes político-econômicos- assumam sua lógica e contribua para sua manutenção. Fala-se, portanto, a respeito de “complexas inter-relações, hábitos, práticas políticas e formas culturais que permitem que um sistema capitalista altamente dinâmico e, em consequência, instável, adquira suficiente semelhança de ordem para funcionar de modo coerente ao menos por um dado período de tempo”.

Todavia, a partir do final do século XX – mais especificamente, após a forte deflação de 1973-1975 –, o que verificamos não é mais um regime de acumulação e expansão do capital: vivemos em um regime de fluidez e incerteza. É a partir desse momento que:

As corporações viram-se com muita *capacidade excedente inutilizável* (principalmente fábricas e equipamentos ociosos) em condições de intensificação da competição. Isso as obrigou a entrar num período de *racionalização*, reestruturação e intensificação do controle de trabalho [...]. *A mudança tecnológica, a automação, a busca de novas linhas de produto e nichos de mercado, a dispersão geográfica para zonas de controle do trabalho mais fácil, as fusões e medidas para acelerar o tempo de giro do capital* passaram ao primeiro plano das estratégias corporativas de sobrevivência em condições gerais de deflação. (Harvey, 2017, p. 139-140, grifos meus)

Conforme elencado de modo preciso na citação acima, o que verificamos nesse novo momento do capitalismo não é mais uma preocupação em produzir a vida em larga escala. O biopoder, ou ainda o poder de *fazer viver e deixar morrer*, modifica-se. E, quando vigora um cenário de deflação e crise, no qual a automação das forças produtivas torna dispensável ou menos importante o corpo do trabalhador, ao invés de assimilar grandes massas no interior das fábricas, “a ação é a de expulsar massas humanas, jogar pessoas no desemprego estrutural, empurrá-las para as periferias da cidade, para as prisões ou simplesmente aniquilá-las por meio de forças policiais, oficiais ou não” (Hilário, 2016, p. 202).

As análises de Harvey (2017) permitem compreender os motivos pelos quais as tecnologias voltadas ao extermínio assumem um papel de maior importância no cenário mundial a partir da metade do século XX – tecnologias essas que, embora preponderantemente exportadas ao redor do globo nas últimas décadas, são testadas em populações subalternizadas desde o período colonial. Conforme previamente discutido, a seleção e a hierarquização de indivíduos e populações com base em critérios ficcionais derivados do

conceito de raça são partes da história dos territórios colonizados desde os tempos da *plantation*. Tais territórios, que hoje integram as periferias do capitalismo, testemunham há séculos a atuação de uma política voltada para a morte.

Atualmente, ao passo que a maior preocupação do sistema capitalista em sua forma neoliberal não se direciona mais à força de trabalho gerada por um grande contingente de trabalhadores, o trabalho torna-se dispensável devido ao aumento da composição orgânica do capital e a crescente automatização da produção. Por meio da substituição do trabalhador pela máquina, certos corpos deixam de ser valiosos, ou, pelo menos, têm seu valor diminuído e passam a ser enquadrados como excedente populacional. Politicamente falando, sobre esse excedente, no lugar dos mecanismos biopolíticos de controle e gestão da vida, uma tecnologia tipicamente colonial de supressão da vida, a necropolítica (Mbembe, 2003), torna-se mais evidente.

Falamos a respeito de vidas cuja força produtiva torna-se desnecessária ao *modus operandi* do capitalismo atual. Vidas que agora são consideradas supérfluas, marginalizadas, criminalizadas, e não mais interessam *vivas*: convertem-se em vidas matáveis. Assim atua a necropolítica, conceito explicitado pelo pensador camaronês Achille Mbembe (2003) com o intuito de expandir o conceito de biopoder e a análise biopolítica foucaultiana aos tempos atuais e, principalmente, às periferias do capitalismo, onde a política pode ser traduzida como a “destruição material dos corpos e populações

humanas julgadas como descartáveis e supérfluas” (Mbembe apud Hilário, 2016, p. 205).

O momento do capitalismo em questão, portanto, passa a se desfazer de grandes massas humanas. Alguns indivíduos passam a “sobrar”, na medida que não são mais rentáveis e a eles não se atribui força produtiva. Tal contexto, se traduzido em termos políticos, enseja maior ênfase em tecnologias de cunho necropolítico⁴. Achille Mbembe (2003) considera a necropolítica como um trabalho de morte, uma ação política de morte, ou, ainda, um *fazer morrer* que se constitui nas periferias para onde esses corpos “sobrantes” foram mandados. Nesse sentido, parece mais adequado encaixar as operações militares no Rio de Janeiro, culminando nas intervenções do ano de 2018, no *modus operandi* da necropolítica, uma vez que, conforme constatado pelos dados fornecidos anteriormente, tais ações resultam na prática da aniquilação exacerbada nas periferias.

Mbembe considera a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações como o projeto central da soberania contemporânea, projeto esse que vive às sombras de nossa herança colonial, no sentido de que “qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica” (Mbembe, 2003, p. 14).

⁴ Ressalta-se que esta maior ênfase em uma política voltada para a morte não significa a supressão completa da biopolítica: ao contrário, compreende-se que ambas atuam de maneira concomitante, ao passo que as tecnologias biopolíticas ainda configuram um importante mecanismo que contribuem para o processo produtivo e a manutenção das grandes estratégias de poder.

Aparato fundamental de controle e disciplina sobre os corpos para o desenvolvimento de uma tecnologia biopolítica, o racismo de Estado é o mecanismo de divisão entre aqueles que devem viver e aqueles que são deixados para morrer. A distribuição da espécie humana em grupos e sua subdivisão em subgrupos opera com base em uma cesura entre uns e outros; o que constitui, conforme já previamente abordado, a “raça” ou “racismo”. Sobre essa temática, versa Mbembe:

Que a ‘raça’ (ou, na verdade, o ‘racismo’) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los. (Mbembe, 2003, p. 17)

O racismo assume dimensões ainda maiores e mais profundas no seio das sociedades colonizadas: suas práticas enraízam-se no imaginário social e perpetuam-se como formas de dividir aqueles que *devem* morrer daqueles que podem viver. Faz-se de extrema importância, portanto, verificar os seus modos de operação na contemporaneidade, a fim de sinalizar e identificar práticas de aniquilação e extermínio de populações estigmatizadas e segregadas nas periferias do capitalismo, territórios nos quais a tecnologia necropolítica, desde o período colonial, é testada e aprimorada.

Aqui pensamos, em relação ao pensamento foucaultiano, juntamente com Mbembe, em dois principais fatores: a expansão e o deslocamento. Tais fatores referem-se à capacidade de um conceito como o da necropolítica de

englobar e trazer ao cerne da discussão os países da dita “periferia do capitalismo”. Consideremos o dito “terceiro mundo”. Nos termos de Roberto Schwarz (2008), quando falamos em periferia do capitalismo, estamos pensando em uma espécie de quintal do mundo. Um lugar onde não acontece o essencial da sociedade contemporânea e da sociedade moderna. Faz-se necessário encontrar a maneira pela a qual essas inferioridades se articulam com as ditas superioridades do centro, e mais, uma vez que entendamos como elas se complementam, a periferia passa a ser uma perspectiva crítica importante para entender e discordar da direção que os países centrais, que o grupo central do capitalismo está dando ao curso da história contemporânea.

O Brasil, enquanto integrante de tal periferia, constitui um importante epicentro do necropoder e da implementação de tecnologias voltadas ao extermínio. Mesmo que não vivamos mais em um regime deliberadamente escravocrata ou colonial, Pelbart (2019, p. 163) comenta:

As periferias de nossas cidades brasileiras, contudo, conjugam essas duas lógicas [colonial e escravocrata], acrescidas dos mecanismos inventados pelo neoliberalismo. Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, a tragédia da multidão hoje é já não poder ser explorada de modo nenhum, é ser relegado a uma ‘humanidade supérflua’, entregue ao abandono, sem qualquer utilidade para o funcionamento do capital.

O termo “humanidade supérflua” empregado pelo autor no trecho supracitado é especialmente relevante, pois enfatiza a dinâmica nefasta da perpetuação do racismo na sociedade brasileira contemporânea. Mbembe (2003, p. 22) ressalta o tratamento do sujeito escravizado no mundo colonial

enquanto "coisa", de propriedade de outra pessoa, trazendo à baila a dissolução completa de sua humanidade. Nesse sentido, não é por acaso que, após o fim da escravidão, sua inserção entre aqueles que são considerados humanos tenha-o relegado à posição de "supérfluo" e, portanto, descartável.

Apesar do mito da democracia racial, explorado detalhadamente por Abdias Nascimento (2016), intentar construir a imagem de um suposto país antirracista e livre de discriminações raciais, nosso projeto de nação foi construído por um sistemático extermínio das populações negra e indígena – projeto esse que é enfatizado e refinado até os dias atuais. Seja pelo afastamento do povo negro dos grandes centros urbanos nas favelas (a forma tipicamente brasileira de *apartheid*), ou pelo descaso do Estado para com as demandas urgentes pela demarcação de territórios indígenas, são os sujeitos racializados os alvos de ações necropolíticas.

Buscou-se, ao longo do presente artigo, iniciar a reflexão a respeito de práticas necropolíticas verificadas na contemporaneidade sob o prisma do racismo. Em território nacional, além do pungente exemplo da intervenção federal de caráter militar no Rio de Janeiro e o assombroso número de mortes dela decorrente, é possível – e, mais do que possível, necessário – mencionar o assassinato de Marielle Franco, o desaparecimento de Amarildo Dias de Souza, a condenação e prisão de Rafael Braga, os oitenta disparos que alvejaram o carro do músico Evaldo dos Santos Rosa e de sua família, e ainda os diversos resquícios da escravidão e da colonização nas Américas que

persistem constituindo os *fragmentos de um pesadelo em curso* (Pelbart, 2019, p. 190).

A reflexão que aqui se iniciou, contudo, não teve a intenção de responder de maneira conclusa e consumada às questões enunciadas de partida. Ao contrário, o que parece haver ocorrido foi a proliferação e o desdobramento dessas em muitas outras. Cabe, doravante, indagar: qual o ponto de inflexão da biopolítica para uma necropolítica?

Em outras palavras, considerando também o aspecto econômico como fator de influência, de que maneira a expansão do capitalismo e de valores neoliberais contribuiu para a supressão, em níveis globais, de uma tecnologia de poder responsável pela produção de vidas dóceis para um contexto de aniquilação em larga escala? Ademais, conforme tentamos aqui esboçar um caminho possível para essa resposta, quem são esses indivíduos/grupos aniquiláveis?

Isso porque a predominância de uma necropolítica alerta-nos veementemente à disseminação do racismo em nosso contexto atual a partir de tecnologias desenvolvidas primordialmente em territórios colonizados e nas periferias do capitalismo, dentre eles, o Brasil. Mais do que uma gestão da vida, pensar o uso deliberado da violência e do poder de morte parece ser a mola propulsora da atuação de nosso Estado – ou, nos termos de Vladimir Safatle (2020), *necroestado* – desde os tempos da *plantation* até a contemporaneidade. Uma necropolítica tipicamente brasileira implica, portanto, no emprego de categorias raciais e, principalmente, na manutenção da lógica colonial como justificativa à guerra contra a parte “indesejável” da

população, delimitando com precisão o alvo preferencial da política de extermínio e do exercício do controle estatal.

Referências

FERRI, Enrico. **Princípios do Direito Criminal**: o criminoso e o crime. 2ª ed. Trad. Paolo Capitanio. Campinas: Bookseller, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2015a.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2015b.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. São Paulo: editora 34, 1999.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HILÁRIO, Leomir Cardoso. Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 7, n. 12, pp. 194-210, Jan./Jun. 2016.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. Lisboa: Presença, 1995.

LOMBROSO, César. **O homem delinquente**. Porto Alegre: Rivardo Lens, 2001.

MELICIO, Thiago B. L.; GERALDINI, Janaina R.; BICALHO, Pedro P. G. Biopoder e UPPs: alteridade na experiência do policiamento permanente em

comunidades cariocas. In: **Fractal, Revista de Psicologia**. Rio de Janeiro, v. 24, n. 3 [online]. Set/dez 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922012000300011>. Acesso em: 01/09/2018

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. O Fardo da Raça. **Coleção Pandemia**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Public Culture**, v. 15, n. 1, pp. 11-40, 2003.

OLIVEIRA, Lorena Silva. **Racismo de Estado e suas vias para fazer morrer**. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

PELBART, Peter Pál. **Ensaio do Assombro**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

RODRIGUES, Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1894.

SAFATLE, Vladimir. **Bem-vindo ao Estado suicidário**. 2020, São Paulo: n-1 edições, 2020. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/004>>. Acesso em: 25/05/2020.

SCHWARZ, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo**: Machado de Assis. Coleção Espírito Crítico. São Paulo: Editora 34, 2008.

Multinaturalismo e equivocidade de mundos em tempos de crise ambiental

Letícia Mendes Soares

Universidade Federal do Paraná

Bacharel e Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná em 2018, desde então membro do projeto de Mestrado em História da Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR sob orientação do Professor Dr. Marco Antonio Valentim. E-mail:leticiamendes.soares@gmail.com

Resumo: Enquanto o relativismo cultural predominante na antropologia moderna compreendia a diversidade das culturas do mundo pela sua relação com uma única natureza de fundo, apresentando assim sua face etnocêntrica ao arrogar-se o acesso privilegiado à Natureza universal, o "relativismo natural" (Latour, 1994) considera a existência de naturezas tão diversas quanto as culturas que as constroem. Porém, a exemplo do que sabemos pela voz de Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015), a catástrofe ambiental antropogênica eminente atinge não apenas a Natureza enquanto construto da cosmologia ocidental, mas também incide sobre as naturezas de outros povos, outros coletivos com seus próprios arranjos cosmológicos. Este problema arrisca conduzir-nos a uma questão viciada, a de nos perguntarmos qual é a Natureza comum a todos os diferentes povos atingidos pela catástrofe ambiental. Identificamos, porém, esta questão como falsa quando reconhecemos que as categorias universalistas do pensamento ocidental entram em crise no Antropoceno. Compreendemos então que, no trato das questões antropológicas e filosóficas da crise ambiental, de modo a evitar o recurso a ideais etnocêntricos, precisamos suspender a procura por unívocos (Viveiros de Castro, 2004) e redirecionarmos a busca pelo espaço comum da catástrofe ao espaço virtual da equivocação enquanto dimensão das relações interculturais de modo a conservar as diferenças e potencializar a tradução antropológica.

Palavras-chave: Crise Ambiental; Antropoceno; Multinaturalismo; Geontologias; Equivocação.

Este artigo debruça-se sobre um problema de necessária reflexão em estudos da crise ambiental no âmbito das ciências humanas, uma questão problemática que, como veremos, dialoga necessariamente com a antropologia – em suas concepções clássicas ou seus mais recentes estudos americanistas – e nos interessa enquanto pesquisadores em filosofia na medida em que muito tem a dizer criticamente em oposição a paradigmas de nossa filosofia canônica e seus postulados ontológicos. Busco fornecer, com esse estudo, singela contribuição aos estatutos de nossa filosofia na atualidade.

Primeiramente, por crise ambiental chamo aqui as constatações fortemente corroboradas por um número sempre crescente de alarmantes relatórios científicos de que a atmosfera está tornando-se irrespirável, os solos e bacias hidrográficas estão envenenados por resíduos de minérios e químicos agrotóxicos, os oceanos já têm mais microplásticos que peixes, as geleiras estão derretendo, o planeta está aquecendo a níveis preocupantes e estamos vivendo a sexta grande extinção da história geológica¹; e, a despeito de pequenos grupos negacionistas politicamente motivados (DANOWSKI, 2019), beira a unanimidade a concordância da comunidade científica em torno da tese de que são as ações humanas a causa determinante desta série de arrasamentos. Os relatórios científicos apontam tão fortemente nessa direção que estamos nos aproximamos à oficialização de uma nova época geológica:

¹ Para referências científicas e prolongadas reflexões sobre as destruições ambientais perpetradas pelo capitalismo global, ver MARQUES FILHO, 2017.

o Antropoceno², época atual sucessora ao Holoceno, definida pela ascensão do gênero humano ao patamar de força geológica que modifica os sistemas biogeofísicos do planeta, mas tem a exclusividade sombria de ameaçar a estabilidade dos sistemas terrestres e também a possibilidade mesma de existência de milhares de formas de vida na Terra. Por conseguinte, é inevitável que parte da crise que se abate sobre o ocidente seja não apenas a das limitações e perdas físicas naturais, mas se manifeste como a desilusão epifânica do homem moderno de que sua agência abusiva sobre a natureza e tudo o que compreendemos como vida está literalmente sentenciando-o a sua própria destruição.

Se muitos são os sinais de um colapso ambiental eminente aos olhos das sociedades modernizadas que se constituíram historicamente em torno de um particular orgulho de suas técnicas avançadas de manipulação da natureza, do mesmo modo não são poucos os levantes de povos outros que modernos sobre o desarranjo que tem abalado as suas vivências que se costuma chamar de primitivas. Penso aqui nos discursos políticos indígenas no Brasil, cuja emergência foi um fenômeno marcante no estabelecimento da jovem democracia no país. Em sua generalidade, como afirmação étnico-política de um grupo (sem que jamais esqueçamos toda sua variação dentro das especificidades culturais de cada narrador ou povo), tais discursos levantam-se como reativos frente às ações de expropriação de suas terras por parte dos governos nacionais, estes agenciadores nada diplomáticos daquele sacrifício (sempre dos outros) que se impõe fazer em nome do progresso econômico

² O termo Antropoceno foi inicialmente cunhado no ano 2000 por Paul Crutzen e Eugene Stoermer (Ver Crutzen & Stoermer, 2000, p.17-18).

baseado irrestritamente na exploração de recursos naturais e na destruição por vezes de biomas inteiros. Notórios habitantes da terra e da floresta, os povos indígenas carregam atualmente o protagonismo das lutas políticas contra a destruição ambiental perpetrada pelas civilizações modernas. Um dos mais importantes e impactantes relatos de tal ordem no Brasil é *A Queda do Céu* (Kopenawa & Albert, 2015), livro escrito em parceria pelo antropólogo Bruce Albert e o xamã yanomami Davi Kopenawa. Através dele nos conta Kopenawa que desde criança testemunha o homem branco invadindo suas terras e chafurdando-as “como tatus-canastra” à procura de metais preciosos, sendo agentes do desmatamento da floresta e envenenamento dos rios, carregando em seu rastro de destruição epidemias das mais diversas doenças e até mesmo motivando assassinatos em confrontos diretos e sangrentas chacinas por armas de fogo³. Kopenawa, desde jovem adulto até hoje, com sessenta e três anos, ergue-se como uma das principais vozes no Brasil e no mundo contra o avanço deste engenho destrutivo sobre a floresta posto em prática pelo empresariado e tutelado por Estados-nação que, se não freado, acabará causando a queda do céu, como explica didaticamente a nós brancos:

Se [os brancos] continuarem se mostrando tão hostis para conosco, vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos, [que] têm um valor muito alto [...] para nos curar e nos proteger. Quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. [...] Por enquanto, quando

³ Bruce Albert relata com precisão jornalística, num apêndice à *Queda do Céu*, o massacre ocorrido na aldeia de Haximu em 1993 quando dezesseis yanomami foram brutalmente assassinados por garimpeiros de outro (ver Kopenawa & Albert, 2015, p.571-582).

os brancos esquentam [o céu] com a fumaça do metal que arrancam da terra, os xapiri ainda estão conseguindo curá-lo [...]. Mas se não houver mais xamãs na floresta, ele vai queimar aos poucos até ficar cego. Vai acabar sufocando e [...] vai despencar de repente na terra. Aí seremos todos arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós (Kopenawa & Albert, 2015, p.491-498).

Que estejamos considerando lado a lado neste artigo os apontamentos científicos sobre mudanças climáticas e ambientais e as profecias de um xamã yanomami parece sugerir que, à primeira vista, ambos os discursos possam ser formas diferentes de falar de uma mesma coisa: a catástrofe ambiental perpetrada pelas abusivas ações humanas que se abate sobre todos implacável e igualmente, habitantes da civilização moderna ou outros. E isto é inevitável que pensemos, em linhas gerais e a título de responsabilização moral, considerando não podermos de modo algum abafar a amplitude destrutiva dos mecanismos estruturantes da civilização ocidental sobre outras formas de vida e organizações sociais. Mas, para pensarmos o problema com maior complexidade antropológica e filosófica, confrontaremos aqui essa impressão inicial de uma catástrofe natural única a diferentes povos com um paradigma da antropologia e da filosofia pós-modernas, o *multinaturalismo*. Para isso, faremos uso de sua formulação por Bruno Latour em *Jamais Fomos Modernos* (1994) nos termos de um “relativismo natural”.

Latour identifica que as estruturas típicas do pensamento moderno se baseiam essencialmente na distinção e oposição ontológicas entre dois polos da realidade: a Natureza, domínio do fato dado, do objeto concreto e das leis universais, e a Cultura, por sua vez domínio da subjetividade, da contingência

e da construção social e política. Na análise de Latour, a antropologia moderna em seu tratamento etnográfico, tomada por uma boa-intenção nas suas relações com culturas não-modernas mas inescapavelmente fundada na dicotomia essencial Natureza/Cultura, lança mão do relativismo cultural, um multiculturalismo cujo oposto fundacional é a unicidade da natureza.

Na prática, assim que a natureza entra em jogo sem estar ligada a uma cultura em particular, há sempre um terceiro modelo que empregamos por baixo dos panos, *o universalismo* [...]. Uma das sociedades – sempre a nossa – define o quadro geral da natureza em relação ao qual as outras estarão situadas. [...] a Natureza é a mesma para todos, uma vez que a ciência universal a define, [e] as culturas são repartidas como pontos de vista mais ou menos precisos sobre essa natureza única. (Latour, 1994, p.103, grifo meu).

É nos termos da citação acima que Latour denuncia uma postura etnocêntrica implícita ao paradigma do relativismo cultural, um relativismo falso por relativizar apenas um dos polos das realidades em questão no trato antropológico: a cultura do outro é outra em relação à nossa, mas a natureza do outro é tal qual a nossa (mesmo que estes discordem). Latour então sugere uma alternativa antropológica a este relativismo assimétrico através da noção de que nenhum coletivo “vive em um mundo de signos ou de símbolos arbitrariamente impostos a uma natureza exterior que apenas nós conhecemos” (idem, p.104). Ninguém é apenas “cultura” pura em distinção a uma natureza, todos os coletivos constroem igualmente seus próprios grupos humanos, divinos e não humanos; em suma, todos os coletivos são *naturezas-culturas*.

Pois bem, frente a isso se apresenta um problema. Cada coletivo constrói sua natureza dentro das próprias formulações de natureza-cultura, mas a catástrofe natural que diagnosticamos através da ciência instrumental é igualmente detectada por um xamã yanomami com muito diferentes tecnologias; ou seja, povos que teriam outra cultura e outra natureza parecem estar habitando uma natureza que é também a nossa. Consequências perigosas podem surgir desse impasse, como uma espécie de orgulho canibal pela conquista de uma agência tão poderosa e ampla a ponto de tocar outras naturezas – um superpoder nefasto multiversal –, ou ainda como a prova real de que sim, nós estávamos certos, somos a cultura com acesso privilegiado à Natureza única, que também é a natureza dos outros povos. A fim de evitarmos essas posturas ou um indolente retorno a ideais modernos científicistas e colonialistas (que fariam coro a soberbas propostas de “salvar a Natureza” como um objeto a ser repurificado, “proteger outros povos” como indefesos carentes de tutela), precisamos nos ater a pensar essa problemática de forma mais ampla, como se apresenta ao pensamento filosófico contemporâneo.

Para desenvolvermos nossa argumentação a partir do problema até aqui apresentado, o formularemos em uma questão transitória: *se a catástrofe ambiental atinge igualmente diferentes povos, qual é essa Natureza comum a todos eles?* Uma vez que a pergunta se direciona à procura de uma Natureza única, entenderemos que se trata de uma falsa questão, pois a consideração da problemática da catástrofe ambiental demanda uma investigação em outras direções, habitando outros planos.

Assim como Latour vê a crise ambiental como um híbrido de Natureza e Cultura, um dos notáveis exemplos de que essa grande separação moderna está encontrando seu limite, para diversos outros pensadores também o Antropoceno representa o desvelamento de categorias outrora auto evidentes do pensamento ocidental e até mesmo a perda de nossa legítima recursividade a estes fundamentos caros à tradição. Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, em *Há mundo por vir* (2014), em sua profunda análise sobre o imaginário do “Fim do Mundo”, identificam o Antropoceno com uma experiência de decomposição do Tempo que é gerada pela instabilidade metatemporal e aceleração desenfreada das mudanças ambientais correntes nesta época em que tudo o que é dito e pensado acerca do clima, da política, torna-se instantaneamente ultrapassado e anacrônico. “É o próprio tempo, como dimensão de manifestação da mudança [...] que parece estar, não apenas se acelerando, mas mudando qualitativamente ‘o tempo todo’” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p.19). Esse sentimento de decomposição do tempo junta-se àquele sentimento da perda do espaço – o fim do mundo físico tal qual conhecemos –, resultando no “surpreendente rebaixamento das duas grandes formas *condicionantes* da sensibilidade ao estatuto de formas *condicionadas* pela ação humana” (ibidem). Este é um dos sentidos, concluem os autores, em que se pode dizer que nosso mundo vai deixando de ser kantiano.

Mudanças nos parâmetros de dimensões cronológicas também foram pontuadas pelo historiador Dipesh Chakrabarty. Dentre suas quatro teses em

O clima da história (2013), a primeira delas propõe que “as explicações antropogênicas da mudança climática acarretam o fim da velha distinção humanista entre história natural e história humana” (Chakrabarty, 2013, p.5). A tradição do pensamento historiográfico tendeu a separar a história humana da história natural, considerando, por exemplo, a última como um pano de fundo estável para os assuntos humanos, implacável e inatingível pelas ações antrópicas, ou considerando as mudanças na história natural como bastante lentas e cronologicamente imensuráveis em comparação com a história humana que seria acelerada e dinâmica. No Antropoceno, porém, a diferença entre essas duas categorias diminui drasticamente: história natural e história humana agora coincidem. “Portanto”, conclui o autor, “uma suposição fundamental do pensamento político ocidental (e agora universal) foi desfeita nessa crise” (idem, p.10).

Os efeitos da crise ambiental sobre as tradições das ciências humanas também passam pela compreensão mesma de *humano*, pois pensar o homem como uma força geológica passa inevitavelmente pelo imaginário de nossa constituição como agente coletivo. Como entende Chakrabarty, “apenas histórica e coletivamente podemos nos tornar agentes geológicos, isto é, assim que alcançamos números e inventamos tecnologias que sejam de uma escala suficientemente grande para causar impacto no próprio planeta” (idem, p.9). Seria de uma infeliz ingenuidade, porém, considerar que cada um dos indivíduos humanos que habitam esse planeta é igualmente responsável pela crise do Antropoceno – que se pense nas populações pobres marginalizadas de grandes centros urbanos ou nos povos autóctones de sociedades não industriais. Uniformizar todos os povos e todas as camadas sociais em um

único epíteto *ánthropos* apresenta-se então como uma tarefa com justificativas desafiadoras⁴. Chakrabarty, por exemplo, sugere que este universal humano emerge agora como uma sensação compartilhada de catástrofe, um universal que se impõe a nós pela urgência e eminência de uma crise que se abate sobre todos. O autor chega mesmo a definir a história humana, a partir disto, como uma “história universal negativa” (idem, p.22). Já Latour prefere pensar que a população humana se divide neste momento da Guerra dos Mundos (2002) entre os Humanos, aqueles que se colocam na linha de frente da modernização, e os Terranos⁵ que, na condição de vítimas, insurgem no enfrentamento desta agência caótica dos Humanos. “Para falarmos de maneira direta: alguns de nós estão se preparando para viver como Terranos no Antropoceno; outros decidiram permanecer como Humanos no Holoceno”. (Latour, 2013, p. 11). Neste sentido, para Latour, o Antropoceno está longe de suscitar um novo tipo de universal humano.

Importante pontuar que estes abalos em nossa compreensão acerca do Humano universal em seu embaralhamento com os assuntos geológicos, o reconhecimento de sua agência desigual no ultrapassamento de limites

⁴ Costumo pensar no “Antropoceno” como um conceito que já nasce em crise pela sua simples composição etimológica: o sufixo *-ceno* opera como um marcador de divisão temporal geológica numa época em que a noção de tempo decompõe-se e as escalas geológicas confundem-se com as escalas humanas; e o radical *ánthropo-* opera como marcador de uma humanidade que não mais se reconhece em suas definições universais. “Antropoceno” é mesmo um conceito interessante.

⁵ Dos originais do autor em francês “Terriens” e em inglês “Earthbound”, o termo também pode ser traduzido como “Terrestres”; ao contrário da definição de Humanos, os Terranos ou Terrestres não são apenas membros do que entendemos como espécie humana, mas são todos os agentes e sujeitos implicados nas crises ecológicas e políticas, em sua maioria como vítimas, mas a quem interessa sobretudo a derrota dos Humanos. (ver Latour, 2002; 2013; 2015).

ambientais, tudo isso exalta uma crise também, e sobretudo, no projeto modernista ocidental. As discussões iluministas sobre a Liberdade no século XVIII passavam por alguma definição de humanidade – seja como no projeto kantiano de uma Civilização Universal a que tende a humanidade enquanto coletivo (Kant, 1784), onde o “humano” como espécie e o “humano” enquanto condição não coincidem de saída (pensemos na diferença entre *humankind* e *humanity*); seja como nas mais recentes lutas pelo estabelecimento dos Direitos Humanos que têm como prerrogativa uma dignidade intrínseca e inalienável a todos os indivíduos humanos (e que ainda têm um longo caminho pela frente...); – muitas foram as definições atribuídas ao universal Humano desde o Iluminismo, esse projeto que tem a racionalidade e dignidade humanas como instrumento e objetivo final, mas que esteve fatalmente inconsciente do poder geológico que os seres humanos estavam adquirindo “*simultaneamente aos e através dos processos intimamente ligados à sua aquisição da liberdade.*” (Chakrabarty, 2013, p.11, grifo meu). Ponto a ser destacado é o fato de que os humanos ampliaram drasticamente seu domínio utilitarista sobre a natureza neste mesmo período de aquisição de suas liberdades e do antropocentrismo de seus projetos políticos. Como diagnostica o historiador indiano, “A mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão” (ibidem). Consequência disso, a atual crise climática e ambiental pode ser entendida como um obstáculo frente aos projetos liberais modernos – no limite, em uma fatal ironia, a Natureza kantiana que impelia o homem à organização de uma civilização universal para que seus fins de perfeição

racional fossem alcançados hoje impõe-se como fim último objetivo *contra* o avanço da civilização humana.

Essa liberdade como ideal moderno de autonomia da vontade humana sobre a natureza tem, como se sabe, fortes alicerces no pensamento filosófico da época. A filosofia mecanicista de Descartes por exemplo, a partir da distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, se destaca por marcar uma descontinuidade radical entre homem e natureza inaugurada pela diferença ontológica entre alma e corpo. A ideia da alma como substância cogitante, exclusiva ao homem, se constrói na introspecção cartesiana por oposição às propriedades animais da matéria corpórea, cujo único atributo próprio é a extensão. Destituídos de alma, os animais são legados à posição de corpos mecânicos autômatos. Para Luiz Marques, em *Capitalismo e colapso ambiental*, tais categorizações ontológicas da filosofia cartesiana assinalam um momento decisivo na história do antropocentrismo ocidental pois, cogitante e calculador, o homem racional avoca a si mesmo a liberdade do domínio utilitarista sobre os demais corpos através de um conhecimento que nos poderia tornar como “mestres e possuidores da natureza”⁶. Marques também indica que essa redução do animal a um autômato destituído de consciência estabelece o terreno onde se constrói o “hiperantropocentrismo” kantiano (Marques, 2017, p.613). Na Crítica do Juízo, Kant escreve que o entendimento sobre a existência das coisas no mundo não pode evitar o fato de que todas as diversas criaturas “nada seriam se não houvesse o homem. Sem os homens, a

⁶ Trecho de uma passagem do *Discours de la Méthode* (1637) de Descartes, citada por Luís Marques em Marques, 2017, p. 612.

inteira criação se tornaria um mero deserto, vão e sem finalidade”⁷. Este homem kantiano, receptáculo da lei moral, o único ser com finalidade própria, é quem doa sentido ao mundo ao ordená-lo de acordo com suas próprias leis morais máximas. Não pode nos surpreender, então, que Marques disserte sobre antropocentrismo e filosofia em um livro sobre capitalismo e colapso ambiental; na argumentação do seu extenso livro, o antropocentrismo consiste numa ilusão, de caráter metafísico e religioso, que gera, sustenta e engloba as demais ilusões humanas que nutrem o capitalismo⁸ e, por consequência, impulsionam degradações ambientais de toda sorte.

Mas, para a antropóloga australiana Elisabeth Povinelli, há um imaginário ainda mais profundo, enraizado e autoevidente que configura o pensamento ocidental, que as atuais crises político-ambientais têm o efeito de desvelar – e cuja análise nos ajuda a desenrolar nossa problemática principal. Em seu artigo intitulado *Do rocks listen?* (1995), Povinelli relata uma situação que presenciou em 1989, quando aborígenes reivindicavam as terras da Península Cox frente ao governo australiano num processo conhecido como *Kenbi Land Claim*. Na audiência, uma integrante do povo Belyuen descrevia ao representante do governo e sua comitiva como a rocha Darri-ba Nungalinya, ser totêmico habitante do território que estavam reivindicando, tinha uma importância central para sua cosmologia. Relatando que a rocha ouvia as vozes

⁷ Citação de *Kritik der Urteilskraft* (1790, Ak V, 442) de Kant, citada por Luís Marques em Marques, 2017, p. 612.

⁸ Para Marques, há três ilusões principais que sustentam nossa crença no capitalismo a despeito do colapso ambiental: a ilusão do “capitalismo sustentável”, baseada na segunda ilusão de que excedentes de produção garantem nossa segurança e, ambas, baseadas na terceira ilusão, a antropocêntrica (ver Marques, 2017, cap. 12, 13 e 14).

e cheirava o suor do povo aborígene quando passavam para caçar, coletar, acampar ou passar o tempo, destacava a importância de tais interações entre humanos, ambientes e seres ancestrais para a saúde e produtividade das terras do campo. O comissário certamente, diz Povinelli, não estava acreditando nela. Ele não exatamente achava que ela estivesse mentindo, mas não podia acreditar que a famosa rocha, que conhecia pelo nome de Old Man Rock, era capaz de ouvir.

O que o comissário do governo estava ali para fazer, nos conta a autora, era avaliar a autenticidade cultural das noções e crenças dos Balyuen a fim de deliberar acerca de seus direitos sobre a terra. O foco seria a noção básica de trabalho (“os povos aborígenes estão trabalhando, no significado comum da palavra, quando falam com os totens ou quando se sentam e relaxam, conversam, jogam cartas ou dormem na praia?” (Povinelli, 1995, p.505, tradução minha)) e a dificuldade que se impunha ao governo era a de como acessar as interações humano-ambiente e noções interculturais de trabalho desses povos para balancear as crenças da comunidade aborígene com as necessidades da grande população não-aborígene do país. O exercício que o comissário não faz, porém, é o de criticar e interrogar as crenças culturais que baseiam *o seu próprio esquema valorativo* – o que não surpreende. Como nos diz Povinelli, as crenças culturais do comissário foram subentendidas há muito tempo. “A cultura do progresso, produtividade e economia política que subentende suas valorações permanece, no mundo político, um totem inatacável” (ibidem) pois “os quadros culturais que subentendem a economia política foram há muito tempo transmutados em fatos neutros, naturais e objetivos” (ibidem). Mesmo na tentativa de

incorporar o diálogo e o respeito às comunidades tradicionais a suas decisões políticas, o governo australiano não se deixa realmente influenciar pelas compreensões desses povos; seu esquema valorativo ainda se baseia nas noções ocidentais pretensamente universais de produção, valor, trabalho e lazer. A *crença* pode ser reconhecida e tolerada como componente da cultura de uma parcela da população, mas trabalho, ecologia e valor econômico se referem ainda a condições materiais, a valores absolutos.

Essa naturalização dos valores ocidentais e o desconceito reservado a outras visões de mundo são indicativos do enraizamento da cultura ocidental numa concepção ontológica bastante específica: a da diferença fundamental entre vida e não-vida, entre vivo e não-vivo, orgânico e inorgânico. Nas palavras de Povinelli,

desde sua inauguração como um campo de reflexão filosófica, a ontologia tem sido definida por meio de problemas de ser e não ser, finitude e infinitude, o zero e o (múltiplo) um, muitos dos quais criam e pressupõem um tipo específico de entidade-estado, a saber, a vida. Nas ciências naturais, sociais e filosóficas, a “vida” age como uma divisão fundacional entre entidades que têm a capacidade de nascer, crescer, se reproduzir e morrer, e aquelas que não têm: biologia e geologia, bioquímica e geoquímica, vida e não vida (idem, 2014)⁹.

A ontologia ocidental, então, organiza os existentes a partir da distinção abissal entre orgânico e inorgânico, concedendo relevância ontológica a apenas um dos lados por ter como ponto de partida e referência

⁹ Tradução por Alyne Castro Costa para sua tese *Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno* (ver Costa, 2019).

o vivente como ente dotado de mais realidade, autonomia e liberdade em oposição aos seres inanimados, estáveis e disponíveis. O marcador dessa diferença abissal é o que Povinelli chama de “imaginário do carbono”: o conjunto de processos metabólicos – nascimento, crescimento, reprodução e morte – que a epistemologia ocidental atribui aos seres vivos biológicos, e que relega os considerados seres inorgânicos à posição de matéria inerte. Se o comissário do governo australiano não era capaz de acreditar que uma rocha podia ouvir, cheirar e interagir com humanos, é porque, em sua crença ontológica, rochas são minérios, e minérios não agem e não pensam, nem ao menos são vivos para tanto; e essa crença na oposição ontológica bastante específica entre vivo e não vivo é subentendida às ações políticas e decisões econômicas do ocidente, considerada como fato dado, como realidade inatacável e indiscutível. Conceitua Povinelli, então, que aquilo que tradicionalmente no pensamento ocidental conhecemos como ontologia seria de fato, estritamente falando, uma *biontologia*, ideia cujo poder mais amplo está na sua “habilidade de transformar um plano de existência regional [os entendimentos ocidentais sobre entidades vidas ou não vivas] em um arranjo global” (ibidem).

Ora, e se somos agora capazes de identificar e apontar o fundamento de um pensamento que há séculos vinha sendo subentendido e naturalizado é porque algo chacoalhou nossos solos. Para Povinelli, o Antropoceno e seu correlato conceito de mudança climática não devem ser vistos apenas como eventos meteorológicos ou geológicos, mas como um conjunto de distúrbios políticos e conceituais que tiveram um impacto dramático na organização do pensamento crítico e político – e este impacto é uma das causas e efeitos do

desmoronamento da auto evidência da distinção entre Vida e Não-vida. A possibilidade de que humanos sejam uma gigantesca força que ameaça pôr em extinção a Vida planetária, a consequente emergência de ciências sintético naturais como a biogeoquímica e a criação de um conceito como o de Antropoceno indicam uma perfuração nos limites entre a Vida frente e em oposição à não vida. Para Povinelli, tem se tornado cada vez mais desafiador às ciências humanas defender a superioridade humana frente a outras formas de vida (de onde emergem as teorias e políticas pós-humanas) e manter alguma diferença que faça as vezes da diferença ontológica entre a vida e a categoria de não-vida. Nesse sentido, a biontologia moderna é mais uma das categorias do pensamento ocidental que se abala com a crise ambiental – ou ainda, o que se abala é sua auto evidência por conta do desvelamento de suas limitações enquanto instrumento de poder no liberalismo tardio (ver Povinelli, 2017) e, mais fundamentalmente, enquanto compreensão de mundo.

E se as categorias ontológicas modernas – a separação entre Natureza e Cultura, as noções de tempo e espaço, a compreensão do universal humano, as diferenças entre Vida e Não-Vida – têm encontrado limitações como explicação de mundo mesmo que apenas o ocidental, quando se trata de observar os arranjos cosmológicos de outros povos vemos que nossas categorias *já* deram conta de compreendê-las. Lembremos do exemplo de Povinelli, do representante do governo australiano em sua incredulidade quanto à possibilidade de uma rocha ouvir e interagir com humanos. Que se pense também nos relatos de Kopenawa, sobre como o ouro é um ser vivo e como o céu é uma entidade que pensa e fala (Kopenawa & Albert, 2015), ou também quando Nazario, membro do povo Quechua, nos Andes, alerta que

a montanha tão sagrada para seu povo ficaria zangada com a construção de uma mina (Cadena, 2010). Não é difícil entendermos que nossa ontologia passa ao largo de compreender tais interações, a que se costuma reagir com altivo sarcasmo ou solidária tolerância. E, vejamos bem, não se trata aqui de acreditarmos ou não que rochas ouvem e que o céu fala; se trata de colocarmos sob suspeita o atributo pretensamente universalista de nossa ontologia. A questão que se coloca aqui é: se as categorias básicas da ontologia ocidental não mais dão conta de classificar e distinguir os entes e as relações que compõem nosso próprio arranjo cosmológico, com que justificativa poderíamos continuar tomando-as como os modelos ontológicos universais para classificar outras cosmologias? Em referência à questão da procura por uma natureza única, pergunto: em meio à suspensão do peso realista de nossos universalismos, como poderíamos considerar e pensar sobre o que os outros povos entendem por natureza?

A mesma Povinelli, por seu trabalho antropológico junto aos Belyuen que lhe permitiu identificar que a biontologia ocidental atua como poder regulador sobre a realidade de outros povos, sugere uma compreensão sobre a diversidade de complexos ontológicos que existem que tem o mérito de fugir à conceituação baseada nas noções de natureza e cultura – que ainda aparecem na formulação de Latour das naturezas-culturas, por exemplo. Segundo a teoria de Povinelli, cada coletivo organiza seus arranjos cosmológicos de modo próprio, admitindo ou recusando seres nos planos da existência, onde seres e plano encontram-se em uma relação de imanência recíproca: “o plano forma os arranjos de existentes e é por eles constituído, nenhum dos elementos preexistindo ao outro ou existindo fora da relação com o outro”

(COSTA, 2019, p.97). A esses arranjos, distintos e próprios a cada coletivo, Povinelli chama de *geontologias*. Enquanto nossa geontologia organiza seus entes de acordo com a biontologia entre vivo e não-vivo, outros coletivos organizam seus seres de acordo com uma ontologia totalmente outra, onde humanos e rochas podem compartilhar das mesmas qualidades. E a autora destaca a inexistência de um referencial ou padrão em relação ao qual cada um dos arranjos poderia ser classificado como mais ou menos real, mais ou menos correto. Não há pontos de referência externos, cada uma das geontologias cria, recria e transforma seus próprios referenciais¹⁰.

Mas se não há ponto referencial externo para comparação entre o que pensam diferentes coletivos, em que termos se dão suas relações interculturais? Qual é espaço onde se dão tais relações? Estas questões formam o problema chave deste artigo e também, acredito, de toda a discussão filosófica ambiental, e para refletirmos sobre elas me basearei aqui no que Eduardo Viveiros de Castro (2004) escreve sobre equivocação comparada. O autor sugere um método de estudo antropológico focado na noção de que toda tentativa de tradução comparativa dos termos e relações vividas por um povo nos termos e relações vividas por outro povo é

¹⁰ cf. COSTA, 2019, nota 133, p.19: “Isso não quer dizer que a geontologia seja um plano fechado para a entrada e saída de novos existentes, mas sim que a inclusão e exclusão dos seres se dá a partir das maneiras próprias a cada geontologia de admitir ou rejeitar participantes. Assim, a penetração em uma geontologia de elementos oriundos de outro(s) plano(s) de existência se dá pela absorção desses elementos “exógenos” à organização própria a essa geontologia, o que imediatamente estabelece um outro modo de existência para esses elementos recém-incorporados e altera também o plano de existência que os absorveu. A relação entre geontologias distintas se faz, então, por meio da comparação entre as equivocações que evidenciam a pluralidade dos modos de existir segundo as variadas cosmologias”.

necessariamente equívoca. O equívoco não seria aqui um erro ou enganação, mas sim a noção, inspirada nas teorias sobre o perspectivismo ameríndio¹¹, da alteridade referencial entre conceitos homonímicos; isso seria, de forma simplificada, a compreensão de que, quando Nós e o Outro falamos de algo, *nunca estamos falando da mesma coisa*; e, dentro do método da equivocação, essa incomensurabilidade entre noções contrastantes não impede sua comparação mas, justamente, é o que a permite e justifica.

A equivocação é uma categoria propriamente transcendental da antropologia, uma dimensão constitutiva do projeto da disciplina de tradução cultural. Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar e potencializar a equivocação. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo (Viveiros de Castro, 2004, p.255).

O erro, então, consistiria não numa incapacidade epistemológica de conciliar duas perspectivas distintas, mas na procura mesma de um significado único e transcendental ao fundo. O oposto da equivocação não é a verdade, mas o unívoco; e se o equívoco não é um erro, mas a categoria transcendental da comparação, a ilusão e erro por excelência consistem em buscar um

¹¹ ver Viveiros de Castro, 1996; 2002.

univocal abaixo do equívocal (se ocorrer, sabemos muito bem qual é o modelo que advogaremos como unívoco...) que acabaria por anular as diferenças comparáveis e por anular a atividade de tradução.

Ora, a questão de procurar qual é a Natureza única a todos os povos opera seguindo esse erro e por isso se apresenta como uma falsa questão. Buscarmos entender qual é a Natureza única onde as catástrofes sob diferentes perspectivas se desenrolam é buscar esse univocal sob o equívoco, como uma tentativa de construir um universal onde persistem distinções. Quando falamos em natureza e Davi Kopenawa fala em natureza, não estamos falando da mesma coisa; quando ouvimos o xamã falar do céu e que este vai cair, o céu que pensamos não é o mesmo céu. A equivocação não coloca em relação modos distintos de “ver o mundo”, mas *os mundos distintos que são vistos*, “Pois não há pontos de vista sobre as coisas, coisas e seres *são os pontos de vista em si mesmos*” (ibidem, grifo meu). Viveiros de Castro considera que essa é uma lição que a antropologia pode aprender com as cosmologias ameríndias, e posso arriscar dizer o mesmo sobre a nossa filosofia e seus postulados epistemológicos.

A busca pela definição de uma Natureza comum a todos os povos transparece assim como um respiro de categorias modernistas que se encontram em agonia. Que se pretenda entender o que pode haver em comum entre diferentes cosmologias ou tentar traduzir suas diferentes concepções *não necessita exprimir-se na busca por um universal*. Indagar o que é a Natureza para outra cultura é imaginar uma natureza para pessoas que não a imaginam para

si mesmas (Wagner 1981: 27)¹², e *este é o equívoco*, e é ele que precisamos habitar. Se o mundo real nas cosmologias ameríndias “é o espaço abstrato de divergência entre espécies enquanto pontos de vista”, e se queremos tirar dessas cosmologias uma lição, podemos pensar que o lugar onde a catástrofe ambiental acaba coincidindo mundos talvez esteja *no espaço virtual do equívoco* muito mais do que em um solo comum objetivo tomado como semelhança originária. Podemos assumir como filosoficamente muito mais interessante conservarmos as diferenças e especularmos sobre a possibilidade de intersecção perspectivista entre mundos e naturezas do que retornarmos à procura por um modelo ontológico absoluto que se aplique e governe os seres do mundo. Pois se o “oposto da diferença não é a identidade mas a indiferença” (Viveiros de Castro, 2004, p.261), esta como negação de relevância ontológica, de autonomia e de liberdade à alteridade, já sabemos ser o que caracteriza a posição trágica do ocidente em relação a outros grupos, humanos ou não, vivos ou não.

E é assim que nossa falsa questão principal se dissolve. No âmbito da crise ambiental outras problemáticas devem pairar: muito mais do que procurarmos definir se há e qual seria a Natureza universal que estamos conseguindo destruir, talvez precisemos nos dedicar a pensar outros problemas, como qual é a natureza que nós primeiramente *construímos*, qual

¹² Faço aqui uma adaptação em referência a um trecho onde Viveiros de Castro cita Wagner (Viveiros, 2004, p.256): “Assim, o conceito antropológico de cultura, por exemplo, como argumentou Wagner, é a equivocação que emerge como uma tentativa de resolver a equivocidade intercultural, e é equivocal na medida que segue, entre outras coisas, a partir do ‘paradoxo criado ao imaginar uma cultura para pessoas que não a imaginam para si mesmas’ (1981:27)”.

arranjo ontológico habitamos e qual mundo criamos pelas nossas perspectivas que se mostrou capaz de fechar-se tão exclusiva e mesquinamente em si mesmo e ignorar qualquer devastação a entes e arranjos ontológicos alheios, a ponto de ser incapaz até mesmo de não causar o seu próprio fim. Mas isso é matéria para outros artigos.

Referências

CADENA, M. (2010). **“Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”**. In: Cultural Anthropology, vol. 25, no. 2, p. 334-370.

CHAKRABARTY, Dipesh. 2013 [2009]. **O clima da história: quatro teses**. Tradução de Idelber Avelar (coord.). Sopro, 91: 2-22.

COSTA, A. de C. **Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno**. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, 2019.

CRUTZEN, P. & STOERMER, E. 2000. **“The ‘Anthropocene’”**. IGBP Newsletter, n° 41, 2000, p.17-18.

DANOWSKI, D. 2019. **Negacionismos**. Texto lido na exposição Campos de Invisibilidade SESC Belenzinho, novembro de 2018. Série Pandemia, N-1 edições. 2019.

DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 2014. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. 2a. ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental.

KANT, I. 1784. **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**. Jornal: Berlinische Monatsschrift 04 (Novembro) pp. 385-411. Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3506/1>.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2015. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

LATOUR, B. 1994. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.

_____. 2002. **War of the Worlds: What About Peace?**. Translated by Charlotte Bigg. Chicago: Prickly Paradigm Press.

_____. 2013. **“War and Peace in an age of ecological conflicts”**. Palestra preparada para o Peter Wall Institute, Vancouver, 23 de setembro de 2013.

_____. 2015. **“Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime”**. Cambridge: Polity, 2017.

MARQUES FILHO, Luis César. 2017. **Capitalismo e colapso ambiental**. 2ª edição. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

POVINELLI, E. “Do rocks listen?” In: American Anthropologist. New Series, Vol. XCVII, Nº 3 (1995), p. 505-518.

_____. (2014). **Entrevista concedida por ocasião do Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra, realizado no Rio de Janeiro entre 15 e 19 de set. 2014**. Gravada em 3 ago. 2014 por Juliana Fausto. Disponível em: <<http://osmilnomesdegaia.eco.br/videos/>>.

_____. (2017). **“Geontologies: The Concept and Its Territories”**. In: E-Flux [online]. N. 81. Abr. 2017. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/journal/81/129623372/geontologies-the-concept-and-its-territories/>>.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. **“Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”**. In: Mana, Estudos de Antropologia Social. Vol. 2, n.2, p. 115-144.

_____. 2002. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.** A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify. p.344-399.

_____. 2004. **A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada.** Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.

WAGNER, Roy. 1981. **The Invention of Culture.** Chicago: University Press.

Frantz Fanon e o narcisismo branco

Luís Thiago Freire Dantas

Professor de Filosofia da Educação da UERJ. Doutor e mestre em Filosofia pela UFPR. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Especialista em Educação das Relações Étnico-Raciais pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Paraná (UFPR).
E-mail: fdthiago@gmail.com

Resumo: Este artigo procura pensar a filosofia com Frantz Fanon, isto é, apresentar as análises fanonianas como contributos para a atividade filosófica. Com isso o ponto inicial trata-se da advertência de Achille Mbembe para a ausência de “África” nas pesquisas atuais sobre Fanon. O artigo pretende mostrar que isso ocorre por duas vias: o Enfeitiçamento e o Reconhecimento. Elas são formas de manutenção do discurso que fundamenta um Narcisismo Branco, ou seja, uma filosofia que reproduz a imagem da filosofia europeia como única alternativa. Ao fim, o artigo propõe uma filosofia corporificada que enfatiza as particularidades e sustenta a pluriversalidade filosófica.

Palavras-Chave: Africanidade; Filosofia Corporificada; Narcisismo Branco; Pluriversalidade.

Abstract: This article seeks to think of philosophy with Frantz Fanon, that is, to present the Fanatical analyses as contributions to philosophical activity. With this the starting point is the warning of Achille Mbembe for the absence of "Africa" in the current research on Fanon. The article aims to show that this occurs in two ways: Enchantment and Recognition. They are forms of maintaining the discourse that underlies a White Narcissism, that is, a philosophy that reproduces the image of European philosophy as the only alternative. Finally, the article proposes a embodied philosophy that emphasizes particularities and sustains philosophical pluriversality.

Keywords: Africanity; Embodied Philosophy; White Narcissism; Pluriversality.

Frantz Omar Fanon é um dos grandes pensadores contemporâneos não por mera idiossincrasia de movimentos anticoloniais ao redor do globo, mas por exemplificar a revolta daqueles/as que resistem ontologicamente à negação do corpo negro. Essa resistência deve-se aos seus escritos fundamentarem uma relação entre ser e corpo. Além de Fanon produzir uma filosofia que envolve as vivências particulares e a luta anticolonial acerca da invisibilização do corpo negro nos processos políticos.

Uma luta presente desde a escrita de seus livros que prezam por uma interação entre vida e pensamento, como acontece na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008). Inicialmente tratava-se de uma tese de doutoramento em psiquiatria que a banca recusou por falta do caráter positivista¹. Depois custeando o próprio escrito publicou-a em livro, tornando-se rapidamente na França uma potente crítica ao modo de ser colonizado que alimentado pelo racismo rejeita a própria vivência em prol de uma vida outrem, a do colonizador. Mesmo retratando, em grande parte, os martinicanos (assim como Fanon) que iam para França terminar os estudos, a investigação do autor não se reduz a um grupo, já que direciona a todo o povo colonizado. Essa direção à condição dos povos colonizados faz com que o pensamento anticolonial de Fanon descole das Caraíbas, alcance o continente africano e, posteriormente transita no continente americano através dos movimentos

¹ Sobre como os aspectos biográficos influenciaram no campo teórico de Frantz Fanon ver Faustino, 2018.

cívicos negros e demais militantes. Porém, é por meio das representações de África que se consolida a fonte de estimulação das pesquisas fanonianas.

As lutas de independência e todo processo neocolonial estimula o questionamento acerca das guerras revolucionárias, das relações entre racismo e consciência de classe, colonialismo e capitalismo. Fanon pensa o continente africano como matéria de narrativas eivadas de força própria e de próprio centro, por essa maneira o adágio revolucionário de uma África livre, repleta de auto-determinação e afastada de qualquer posição subalterna fundamenta a posição política e epistêmica que encontramos na outra grande obra de Fanon: *Condenados da Terra* (2013). Contudo mesmo com essa influência de África, Achille Mbembe comenta que essa característica perdeu-se atualmente quando resolvemos falar sobre Fanon apesar de “África ter sido o ponto de partida da sua teoria revolucionária e da sua práxis anticolonial” (Mbembe, 2011, p. 5).

Com isso, o mote deste artigo é analisar o motivo pelo qual África “desaparece” quando se investiga Fanon. A problemática se dará naquilo que definimos como “Narcisismo Branco”, ou seja, um modo de visualizar e ouvir as produções epistêmicas conforme aquilo que lhe confirma como hegemonia racial². O desenvolvimento dessa análise terá como primeiro ponto o “enfeitiçamento”, que funciona como meio de regular o colonizado para reproduzir a ficção de que os conhecimentos possuem uma divisão em superior/inferior. A seguir tratamos do “reconhecimento” como uma busca de legitimação, pois o colonizado entende que necessita de aval do

² A utilização do termo “Raça” e seus derivados possui o sentido de construção social e refuta a já ultrapassada concepção biológica.

colonizador para certificar aquilo que produz. Em guisa de conclusão, esboçaremos uma saída desse “Narcisismo” através da construção de uma filosofia localizada que toma o corpo como eixo do pensamento filosófico.

O enfeitiçamento pode ser entendido como um meio de manutenção do poder sobre o Outro, de maneira que o Outro se reconhece como um algo em falta e tendo a ausência enquanto elemento constitutivo de seu modo de ser. Justamente por essa compreensão de ausências que há uma busca por melhoramento e aperfeiçoamento com o intuito de afastar-se da animalidade e aproximar-se da humanidade:

Se o Branco é a expressão (universal do humano) quem não for branco *não é tão humano assim...* isso se alguma humanidade chegar mesmo a ter... então, para estes, restará, à primeira vista, duas opções: ou aceitar a *sua* animalidade impulsiva – e quem sabe até se orgulhar dela em um movimento de narcisismo invertido – ou, embranquecer, pois o branco – insisto nessa caricatura colonial – é a expressão universal do gênero humano (Faustino, 2017, p. 128, grifos do autor).

Essa busca evidentemente nunca chega ao fim, já que o enfeitiçamento trabalha com o prolongamento dos próprios objetivos e, com isso, o enfeitiçado permanece sem saber que o próprio “feitiço” é uma ficção. No caso para o colonizado essa ficção ocorre com certas peculiaridades e sobre elas Fanon faz algumas observações.

Com a investigação acerca do negro das Antilhas, Fanon observa que o enfeitiçamento existe à distância, através da construção de imagens mentais da metrópole e de narrativas que alienam a própria vivência. Assim basta partir por uma semana à metrópole que rapidamente palavras circundam o colonizado como meio de diferenciação entre aqueles que permaneceram nas colônias. Uma diferenciação que acontece já no momento de embarque, como se fosse uma amputação de cada membro do corpo que, subordina os olhares dos companheiros para essa transformação: “Ele percebe sua potência, sua mutação, nos olhos daqueles que o acompanham: ‘Adeus madras, adeus tecidos leves de cores vivas’” (Fanon, 2008, p. 38).

Com isso, o “enfeitiçamento” modifica o modo de ser do negro antilhano seja pela invasão das vestimentas europeias, seja pela fala repleta de expressões metropolitanas. Essa modificação acaba por fim na produção de conhecimento, pois o antilhano imagina que o conhecimento é legítimo somente quando é similar àquele produzido pela Metrópole. E na medida em que percebe essa similaridade subitamente aparece um sentimento de elevação e de superioridade que procura rebaixar os conhecimentos dos Outros. Um exemplo fornecido por Fanon consiste no sentimento do negro antilhano tinha diante do senegalês por se compreender mais próximo do francês: “conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com os senegaleses. É que o antilhano é mais ‘evoluído’ do que o negro da África: entenda-se ele está mais próximo do branco” (Fanon, 2008, p. 40).

Essa condição tem a linguagem como um meio primordial, pois para Fanon através dela assume-se o arcabouço cultural do modo de ser branco.

Não somente como meio de comunicação, mas também como acesso a instituições de poder: “Historicamente é preciso compreender que o negro quer falar o francês porque é a chave susceptível de abrir as portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhes eram interditadas” (Fanon, 2008, p. 51). Entretanto para a população negra torna-se uma armadilha, já que mesmo com a promessa do reconhecimento pelo domínio da linguagem geralmente o reconhecimento não é vivenciado por essa população. Lewis Gordon (2008) comenta que o efeito é precisamente a repulsa perante a própria negritude: “mesmo quando o idioma é ‘dominado’, resulta a ilegitimidade. [Muitas pessoas negras] acreditam neste fracasso de legitimidade e declaram uma guerra maciça contra a negritude” (Gordon, 2008, p. 15).

Assim, o problema é como a deslegitimidade torna-se uma estratégia do próprio enfeitiçamento para que ocorra o afastamento da população negra do seu modo de ser. Isso com objetivo *claro* de enxergar o próprio reflexo como mais próximo da “cultura branca”. Na dependência desse reflexo cria-se, conforme as palavras de Gordon, um narcisismo que somente reflete a estética branca:

Este racismo dos negros contra o negro é um exemplo da forma de narcisismo no qual os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo branco. Eles literalmente tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que querem ver. Este narcisismo funciona em muitos níveis. Muitos brancos, por exemplo, investem nele, já que teoricamente preferem uma imagem de si mesmos como não racistas, embora na prática ajam frequentemente de forma contrária (Gordon, 2008, p. 15).

Esse “narcisismo branco” invade o modo de ser-negro-no-mundo. Uma modalidade construída por uma ontologia inversa à europeia, já que “qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (Fanon, 2008, p. 103). Inclusive se os estudos coloniais não oferecem protagonismo à *Weltanschauung* (Cosmovisão) de um povo colonizado, isso problematiza ainda mais pelo fato de que tal povo possui uma cosmopercepção³ (*Worldsense*) daquilo que os circundam. Oyèrónkẹ Oyěwùmí explica que essa ausência de protagonismo deriva precisamente da imposição do privilégio visual a todos os povos:

O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (Oyěwùmí, 1997, p. 3).

Por essa forma que interpretar um povo colonizado a partir de categorias ontológicas ditas como universais decai em um fracasso, pois não se pode retirar as peculiaridades existenciais de diferentes povos. No entanto, conforme Fanon explica, o “Narcisismo Branco” movimenta-se perante o

³ Conforme a tradução de Wanderson Flor do Nascimento que entende “a palavra ‘sense’, indicando tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra ‘percepção’ pode indicar tanto um aspecto cognitivo, quanto sensorial. E o uso da palavra ‘cosmopercepção’ também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyěwùmí – com a palavra ‘worldview’, que é, geralmente, traduzida para o português como “cosmovisão” e não como “visão do mundo”” (Nota do tradutor em Oyěwùmí, 1997, p. 3).

Outro como relacionando-o a si mesmo, já que “o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (Fanon, 2008, p. 104). E como o “Narcisismo Branco” desconhece qualquer positividade no modo de ser da pessoa negra, incita que ela recuse a si mesma para compor uma ontologia, uma cultura e uma produção de conhecimento válida:

De um dia para o Outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (Fanon, 2008, p. 104).

Em outras palavras, o “Narcisismo” é uma regulação epistêmica que tem por finalidade permanecer como única *episteme* possível. E para que essa possibilidade se concretize há uma ratificação do epistemicídio, ou seja, “um processo persistente de produção da indigência cultural [...] pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento” (Carneiro, 2005, p. 97). Não gratuitamente quando se propõe construir uma filosofia rapidamente há um questionamento sobre quais referenciais teóricos europeus são o fundamento da pesquisa. Tal movimento trata-se de uma reprodução colonial que não visualiza contribuições filosóficas de outros povos, como os africanos e os ameríndios. Um exemplo disso é o comentário de Miguel Reale (1961) acerca de como a filosofia no Brasil precisa sustentar-se na “paternidade” greco-latina:

Integrados que estamos nas coordenadas da civilização do Ocidente, como filhos da prodigiosa

cultura europeia, dela só podemos nos emancipar como se emancipam os filhos dignos, dignificando e potenciando a herança paterna, cientes e conscientes da nobreza de nossa estirpe espiritual (Reale, 1961, p. 117).

Para Fanon, essa conservação das “coordenadas ocidentais” como certificação do nosso conhecimento consiste em uma reação vigilante que aparece na mente do colonizado toda vez que questiona as categorias ocidentais. Isso é um efeito justamente de como “Narcisismo Branco” para que enxergue o Outro em si mesmo, enraíza na mente dos povos colonizados uma série de pensadores que argumentam como as essências permanecem eternas. A problemática trata-se de que tais essências são aquelas que mantêm um modo de ser ocidental e, assim, cria-se na mente colonizada uma sentinela vigilante que defende o pedestal greco-latino. E outro ponto que merece destaque é que essa defesa origina-se quando se concretiza um pensamento local, já que valores proclamados como universais por formarem a dignidade da pessoa humana, da clareza e do belo, perdem o próprio brio e manifestam opacidade: “Todos esses discursos aparecem como reuniões de palavras mortas. Esses valores, que pareciam enobrecer a alma se revelam inutilizáveis, porque não dizem respeito ao combate no qual o povo se engajou” (Fanon, 2013, p. 64).

Por essa maneira, a emergência de um vigilante no próprio colonizado não é gratuita, principalmente por causa da crença da filosofia como produto europeu acaba sendo uma estratégia colonial para definir uma ideia de humanidade. Humanidade calcada em uma categoria de razão, de lógica, de escrita e de história. E como tal constrói a armadilha do Reconhecimento para que os povos colonizados desejem entrar nessa suposta humanidade.

A ideia de Reconhecimento compõe uma das principais temáticas da filosofia contemporânea por justamente envolver diferentes problemas seja pelo multiculturalismo, seja pelo âmbito das políticas públicas. No cerne dessa problemática evidencia um questionamento acerca das dicotomias que permeiam o nosso modo de ser: indivíduo e comunidade, particularidade e comunidade, diferença e identidade. Isso em grande medida decorre pela constante retomada da filosofia hegeliana, principalmente a dialética do senhor-escravo, que constituiu como ponto de partida para as teorias anticoloniais: “Filosoficamente, a temática hegeliana da identidade e da diferença, tal como classicamente exemplificada pela relação senhor/escravo, é sub-repticiamente reapropriada pelos ex-colonizados” (Mbembe, 2001, p. 176). Fato não diferente com Fanon, já que enquanto escrevia *Pele Negra, Máscaras Brancas* o contexto em sua volta foi marcado pela leitura da tradução de Jean Hyppolite da *Fenomenologia do Espírito*. Outro fator de influência para a inserção do pensamento hegeliano consistiu nas aulas de Kojève, assim como a circulação dos manuscritos econômicos e políticos de Karl Marx. Por esse motivo, o debate de Fanon com Hegel ilustra bem como o Reconhecimento torna-se uma problemática para os estudos anticoloniais.

A centralidade do problema está no julgamento de ser humano, pois a alteridade impõe sentido à vida do Outro somente quando ele é reconhecido:

A pessoa só é humana na medida em que ela quer se impor a outra pessoa, a fim de ser reconhecida.

Enquanto esse humano não é efetivamente reconhecido pelo Outro, é este Outro que permanece o tema de sua ação. É deste Outro, do reconhecimento por este Outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste Outro que se condensa o sentido de sua vida (Fanon, 2008, p. 180).

Assim há uma busca pelo reconhecimento do “Eu” simbolizado pela Metrópole. Esse “Eu” invade o colonizado e impõe uma narrativa de que a existência apenas tem concretude quando há uma legitimação do colonizador. Por isso, forma uma crença de inferioridade na pessoa negra que renega aquilo que a identifica como tal e, por conseguinte, afasta a sua pessoa do centro humano: o ser branco. Uma branquitude impossível no fenótipo, mas reproduzida, por exemplo, nas tentativas de afeto com a pessoa branca:

Não quero ser reconhecido como *negro*, e sim como *branco*. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me apropriro. (Fanon, 2008, p. 69, grifos do autor).

No entanto, para efetivar o Reconhecimento, o Outro aguarda pela resposta do “Eu”, já que não há Reconhecimento na unilateralidade: “A operação unilateral seria inútil [...] porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois” (Hegel, 1807, p. 157). E a efetivação não ocorre pelo fato desse “Eu” consistir em um Narciso castrado, pois toda a volição

corporal está concentrada no Outro. Em decorrência a busca de reconhecimento através do afeto branco vem afirmar o caráter de falta ao próprio corpo negro, pois “a brancura, como projeto de poder e supremacia, cobra-lhe um preço incomensurável na economia simbólica e cultural” (Faustino, 2017, p. 133-134).

Por isso, no processo de colonização, a reciprocidade torna-se um produto de negação pura, já que o Outro é aquele permeado pela falta e dessa maneira precisa ser preenchido pelos valores metropolitanos: “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva” (Fanon, 2008, p. 34). Esse preenchimento, conforme explica Joaze Bernardino Costa (2016), funciona enquanto oposição da consciência de si que se movimenta através da experiência do *Desejo*. Essa experiência arrisca a própria vida e ameaça qualquer um que lhe apareça. Desse modo, a consciência se faz por meio do risco que envolve a própria luta: “este risco significa que ultrapasso a vida em direção a um bem supremo que é a transformação da certeza subjetiva, que tenho do meu próprio valor, em verdade objetiva universalmente válida” (Fanon, 2008, p. 181). Nesse processo há uma diferenciação entre a ideia de Hegel e o efetivo reconhecimento no mundo colonial, pois nesse mundo “O negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. Em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto” (Fanon, 2008, p. 183). Isso implica em uma ausência de Reconhecimento já que o negro “não possui resistência ontológica perante o olhar do branco. É considerado mais um objeto no reino das coisas. Não possui humanidade” (Bernardino, 2016, p.

513). E não gratuitamente as estratégias de invisibilidade se repetem continuamente por essa diferença colonial se tratar de uma posição de poder que ao fim incapacita à pessoa negra emitir sua voz para ser ouvida, ou seja, torna-se um subalterno.

Essa subalternidade atrela-se àquilo que Césaire descreve como contato colonial. Contato regido pela violência que intercepta qualquer criação, pensamento próprio, através de um procedimento inicial de identificar o subalterno como sub-humano para animaliza-lo e por fim transforma-lo em coisa. Para escapar dessa coisificação e afirmar a própria dignidade, o subalterno refuta essa não-condição, porém o movimento de refutação por ainda permanecer cerceado pelo “norte” branco-colonial decai no narcisismo que deveria enfrentar:

Considero-me pleno (desejo de plenitude) e não admito nenhuma cisão. O Outro entra em cena para fazer figuração. O Herói sou eu. Aplaudam ou critiquem, pouco importa. Eu sou o centro. Se o Outro quiser me perturbar através de seu desejo de valorização (sua ficção), expulso-o sem mais nem menos. Ele não existe mais. Não me venham falar desse tipo! Eu não quero sentir o choque do objeto. O contato com o objeto é conflitante. *Sou Narciso e quero ler nos olhos do Outro uma imagem de mim que me satisfaça* (Fanon, 2008, p. 176, grifos nossos).

Para escapar dessa armadilha narcísica, o negro-colonizado ratifica o próprio *Desejo* que desfaz a coisidade do aqui-agora para construir a própria vida em um esboço mundano de reconhecimentos recíprocos. No entanto,

esse reconhecimento precisa ser dito diante de performances identitárias e não na procura por “semelhanças” no interior das diferenças:

Quando acontece de o preto olhar o branco com ferocidade, o branco lhe diz: ‘Meu irmão, não há mais diferença entre nós’. Entretanto o negro *sabe* que há uma diferença. Ele a *solicita*. Ele gostaria que o branco lhe dissesse de repente: ‘Preto sujo!’ Então ele teria uma oportunidade única de ‘lhe mostrar’... (Fanon, 2008, p. 183, grifos do autor).

Esse apaziguamento pela semelhança: *somos todos iguais*, objetiva uma atenuação que perdura na construção de uma humanidade sem particularidades, que acaba por fim legitimar o extermínio do Outro por não desenvolver certa ordem de inteligência e de filosofia:

Quando um antilhano diplomado em filosofia decide não concorrer para ser admitido como professor por causa de sua cor, dou como desculpa que a filosofia nunca salvou ninguém. Quando Outro tenta obstinadamente me provar que os negros são tão inteligentes quanto os brancos, digo: a inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio (Fanon, 2008, p. 42-43).

Com essa perspectiva, inserimos as seguintes interrogações: se Narciso encantou-se, conforme o mito, primeiro pela imitação da sua voz na ninfa Eco, para depois encantar-se pela sua imagem na beira do rio que o fez definhar até a morte, então como podemos afirmar uma filosofia não narcísica? Como capturar vozes e imagens das filosofias outras?

Para construir uma filosofia que leve em conta os questionamentos de Fanon sobre o colonialismo e o Narcisismo Branco é necessário enfatizar que ela se caracteriza pela articulação do corpo com o pensamento. Não definindo uma filosofia do corpo, mas que o corpo é um produtor de filosofia. Assim os tipos de filosofias variam conforme o corpo daquele/a que produz um pensamento filosófico. O assumir dessa característica faz eco à prece final de Fanon (2008, p. 191): “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!”. Com isso haveria um contra-movimento ao “Narcisismo Branco”, já que recusaria a imagem padronizada para se pensar filosofia e destacaria a variação de corpos que se encruzam nas suas possibilidades. Uma encruzilhada que dignifica a alteridade pelo fato de carregar inúmeras vozes que antecederam e atravessam cada corpo. Tais vozes articulam o problema filosófico como sentido para uma criação de conceitos e, além de destacar o modo de como a investigação filosófica se posiciona no mundo. Por tais considerações, a localização é o campo que exhibe os limites de conhecimento do corpo e como tal exhibe certo questionamento acerca do “Narcisismo Branco”.

A contraposição a esse narcisismo, apesar dos limites para aprofundamento nesse artigo, pode ser sublinhada através da “epidermização do racismo”. Para Bernardino-Costa, esta é uma ideia-chave presente no capítulo “a experiência vivida do negro” (Fanon, 2008, p. 103-126), pois encontramos uma discussão do tipo fenomenológica acerca do corpo negro

percebido pelo Eu imperial e racista. Fanon destaca que a exclamação de uma criança amedrontada por sua presença no trem: “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” (Fanon, 2008, p. 105), é um exemplo da tentativa contínua de objetificá-lo em uma percepção parcial que se narra como universal. Ainda assim, Fanon contraria e exhibe-se como corpo que vê, age e reflete conscientemente sobre o mundo e não se reduz à separação ocidental entre corpo e alma, principalmente pela falta das relações com a alteridade evidenciarem a própria situação corpórea no mundo: “O corpo é visto pelo outro, vê o outro e permite-nos imaginar como o outro nos vê. Esta terceira dimensão é fundamental para o desenvolvimento dos nossos papéis sociais e do nosso posicionamento em cada situação” (Bernardino-Costa, 2016, p. 506-507).

Contudo, essa posição sobre o mundo distancia da padronização do corpo filosófico, pois em grande medida os corpos tem na branquitude o eixo habitual daqueles que fazem filosofia. Charles Mills (1997, p. 2) faz uma crítica veemente acerca dessa branquitude filosófica: “a filosofia manteve-se intocável pelos debates do multiculturalismo, reforma de cânone e trânsito étnico na Academia; tanto demograficamente e conceitualmente, é uma das ‘mais brancas’ (*whitestest*) das humanidades”. Por essa maneira a descolonização aparece como uma atividade contínua para apresentar outros corpos filosóficos, principalmente quando se propõe um rompimento com a ideia de humanismo inventada na Europa renascentista e está inserida nas mentes colonizadas. Portanto, a descolonização não se trata de um campo de estudo nem uma linha metodológica, “qualquer método presumido, especialmente a partir de um sujeito vivo dentro de um quadro de referências colonizadas,

poderia gerar a continuação da colonização” (Gordon, 2017, p. 116), mas um enfrentamento contra colonial: “Vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (Bispo dos Santos, 2015, p. 48).

Partindo dessa condição, um dos princípios para se construir uma filosofia corporificada diz respeito ao coletivo que acompanha os passos dessa produção. Essa coletividade perpassa pela condição do intelectual colonizado, já que como explica Fanon, se ele resolve travar combate com *as* mentiras colonialistas, essa luta é de escala continental. A amplitude dessa luta trata-se dos embates diante do colonialismo que continuamente afirmou o negro como um ser selvagem e o continente africano como um recinto de superstições e fanatismo: “Mundo pleno de dureza, violência e devastação. África seria o simulacro de uma força obscura e cega, emparedada num tempo de certa maneira pré-ético e até pré-político” (Mbembe, 2014, p. 93). Com isso, a descolonização da filosofia refere-se a uma série de esforços do colonizado para se estabelecer diante das interdições que o colonialismo reverbera no imaginário de que a filosofia não possui equivalência no continente africano.

Uma ausência fundamentada pela crença da Universalidade, pois há o entendimento sobre a “alternativa una” para a composição de um pensamento filosófico que estaria em conexão com as bases metodológicas de uma tradição. Tradição que supostamente retirou as particularidades dos saberes que atendiam somente a exigências práticas, para transformar em conhecimento válido e aplicável em qualquer parte do globo (desde que faça

uso da razão). Entretanto Mogobe Ramose (2011) observa que a construção do pensamento filosófico através da égide da universalidade refere-se à totalidade e à hegemonia que pretende normatizar a produção de conhecimento. Por conseguinte, o filósofo explica que

[...] reivindicar que só há uma filosofia ‘universal’ sem cultura, sexo, religião, história e cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia. Esta reivindicação não é explicitamente reconhecida com frequência pelos protagonistas da ‘universalidade’ da filosofia (Ramos, 2011, p. 11).

Outro ponto para estabelecer uma filosofia corporificada diz respeito à “refutação da universalidade”. Refutar a ideia de Universalidade é importante já que invoca a particularidade da atividade filosófica e, por efeito, invalida uma determinação histórica ou um centro geográfico regulador do que seria, ou não, uma filosofia. Como também, o corpo passa a ser considerados como aquele que proporciona o pensamento filosófico. Por isso cada tema filosófico aparece como via para responder aquilo que o corpo sente do mundo e, por consequência, não há filosofia afastada da vida:

Um corpo nunca é um corpo por si mesmo, mas um corpo vivo, um corpo que age entre coisas e outros corpos, um corpo visto pelos Outros. Isto poderia parecer que um corpo visto pelos Outros seria visto como um objeto, como uma coisa, mas este não é o caso. Um corpo como uma coisa, como pura corporalidade, é sem vida; é um cadáver no mundo (Gordon, 1999, p. 35).

Com a corporificação temos filosofias particulares que revelam a maneira como aquele corpo comporta-se e relaciona-se com o mundo. Isso consequentemente indica que atuar de maneira desumana ou orientar-se para uma estratificação social denota o próprio fazer filosófico. Assim, uma tradição alicerçada no pretenso exclusivismo acaba por excluir as potencialidades internas diante da comunicação com o dessemelhante. Por conseguinte, reconhecer a desumanidade do branco é reconhecer que o rei está nu, visto que “o corpo branco já não se esconde atrás do véu do universalismo, da objetividade, mas se apresenta também como um corpo particular, que constrói um mundo e o interpreta a partir de uma visão particularista e interessada” (Bernardino-Costa, 2016, p. 518).

O interesse branco tem por objetivo a conservação de uma imagem de si mesmo diante da alteridade que articula uma relação com o Outro. Para Fanon, a ruptura provocada pelo colonizado dessa condição estaria na proclamação de uma unidade cultural que revela uma anterioridade e uma precedência ao corpo negro: africanidade. “O intelectual colonizado que se afastou bastante da cultura ocidental e teima em proclamar a existência de uma cultura não o faz em nome de Angola ou Daomé. A cultura afirmada é a cultura africana” (Fanon, 2013, p. 245). Nessa afirmação subtrai o “culto ao vitimismo” em prol criação de vida que não me aprisiona numa História previamente narrada, mas que “devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência” (Fanon, 2008, p. 189, grifo do autor).

Desse modo, se o enfeitamento do Narcisismo branco faz com que todo aquele que não se confunde com a imagem branca recuse a si mesmo

para obter suposto reconhecimento, para então o corpo ocupar a filosofia e desafiar a armadilha narcísica mostrando como a atividade filosófica apenas possui sentido se tiver embates. Embates que produzem modos de vidas que ressoam como respostas a Hommi Bhabha (1998, p. 103): “Chegou a hora de voltar a Fanon; como sempre, acredito, com uma pergunta: de que forma o mundo humano pode viver sua diferença; de que forma um ser humano pode viver Outra-mente (*Other-wise*)?” E justamente nessa volta a Fanon que “viver Outra-mente” se distancia das amarras coloniais.

Referências

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! **Civitas**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul.-set. 2016.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos**: modos e significação. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI, 2015.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser**. (Tese de doutorado). FEUSP, 2005.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Condenados da Terra**. Tradução de Elenice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas. In: MULLER, Tâni M. P.;

CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude**: estudos sobre identidade branca no Brasil. Curitiba: Ed. Appris, 2017.

_____. **Frantz Fanon**: um revolucionário particularmente negro. São Paulo, Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

GORDON, Lewis. **Bad faith and antiblack racism**. New York: Humanity Books, 1999.

_____. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. Decadência disciplinar e a de(s)colonização do Conhecimento. In: **epistemologias do sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), 110-126, 2017.

HEGEL, Friedrich. **Phénoménologie de l'esprit**. Tome I. Paris: Aubier, hegeEditions Montaigne, 1807.

MBEMBE, Achille. Formas Africanas de Auto-inscrição. Tradução de Patrícia Farias. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2001.

_____. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.

_____. **A universalidade de Frantz Fanon**. Cidade do Cabo (África do Sul), 2 de Setembro de 2011. Disponível em: <<http://www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=36>>

MILLS, Charles. **The Racial Contract**. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women**: making an African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento para fins didáticos.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaaios Filosóficos**, v. IV, p. 6-23, out./2011.

REALE, Miguel. A filosofia como autoconsciência de um povo. **Revista da Faculdade de Filosofia do Direito**, p. 104-125. São Paulo: Edusp, 1961.

Filosofia, dogmatismo e engajamento nas *investigações filosóficas* de Wittgenstein¹

Matheus Colares do Nascimento

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Membro do Ciclo
Filosófico de Belém.

E-mail: matheuscolares12@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar um modo como a filosofia de Wittgenstein pode ser considerada engajada. Para isso enfatizaremos a adoção de um princípio ético antidogmático na sua concepção de filosofia como investigação gramatical nas *Investigações Filosóficas*. Isso permite que Wittgenstein conceba o dogmatismo como problema filosófico. Entretanto, julgamos que essa concepção de filosofia possui implicações éticas significativas, porque o problema do dogmatismo é recorrente também em outros contextos discursivos, e.g., a política, moral, etc. Nesse sentido, reforçaremos o significado do engajamento da atividade filosófica, aplicando suas ferramentas de análise à defesa da posição ideológica conservadora proferida por Roger Scruton. O resultado disso será mostrar que ela incorre nos mesmos problemas discursivos que o dogmatismo da filosofia metafísica criticado por Wittgenstein, qual seja, a idealização das propriedades de um modelo de representação.

Palavras-chave: Wittgenstein; *Investigações Filosóficas*; dogmatismo; conservadorismo; Roger Scruton

¹ A primeira versão deste artigo foi escrita para uma fala na primeira edição de palestras do Ciclo Filosófico de Belém, cujo título inicial era “Dogmatismo linguístico e discurso autoritário”. Este foi um evento de divulgação realizado nessa cidade que teve como tema “Dissonância cognitiva e a crise da contemporaneidade” e contou com diversas apresentações de temas filosóficos variados. Agradeço a todos os membros do Ciclo que contribuíram para a discussão e estruturação deste artigo, são eles: Felipe Sampaio de Freitas, Hailton Guiomarino e Rafael Costa.

Introdução

O objetivo deste artigo é mostrar que concepção wittgensteiniana de filosofia como clarificação pode ser concebida como engajada. Não só isso, o sentido desse engajamento pode ser ampliado, na medida em que seus conceitos podem ser mobilizados contra diversas posições dogmáticas e até mesmo como uma crítica da cultura (CABANCHIK, 2018, p.186). Portanto, para além da crítica a alguns pressupostos da filosofia tradicional.

Segundo julgamos alguns conceitos que Wittgenstein elabora nas *Investigações filosóficas* (IF, doravante)² podem ser mobilizados para deslegitimar as pretensões discursivas de posições ideológicas que incorram no mesmo erro dogmático da filosofia tradicional, a saber, a atribuição de necessidade à propriedades conceituais de certos modelos de representação.

Nosso caso será a posição ideológica conservadora proferida por Roger Scruton. Nas suas obras ideológicas, Scruton pretende demonstrar uma suposta necessidade dos valores tradicionais judaico-cristãos ocidentais, atribuindo-lhes uma necessidade supostamente comprovada pela história. Por esse motivo, tais valores deveriam servir como critérios de validação do discurso moral e político. Pretendemos demonstrar como as pretensões dessa profissão ideológica são ilusórias, porque elas se apoiam sobre uma concepção de necessidade metafísica e porque tal pretensão conduz a entrecruzamentos

² Para a referência às obras de Wittgenstein seguirei o costume da literatura secundária de utilizar abreviações seguidas do número do parágrafo ou aforismo: *Tractatus logico-philosophicus* (TLP), *Investigações Filosóficas* (IF). As referências completas encontram-se no final do texto.

entre jogos de linguagem. Ambos os pontos são criticáveis a partir de conceitos encontrados na obra de Wittgenstein.

Com efeito a concepção de que a filosofia não pode avançar teses à maneira das ciências naturais é um motivo que perpassa o desenvolvimento filosófico de Wittgenstein. No *Tractatus logico-philosophicus* (TLP, doravante), ele estabelece essa visão afirmando que o resultado de investigações filosóficas não pode ser doutrinas ou teorias que nos informem algo de positivo sobre o mundo, tal como as doutrinas e teorias científicas (TLP 4.112). Nessa mesma linha, nas *Investigações Filosóficas* (IF, doravante) ele reafirma essa posição, apesar de se debruçar criticamente sobre alguns aspectos do seu pensamento (IF 109).

Esses comentários deram origem a algumas caracterizações a respeito da concepção wittgensteiniana de filosofia como sendo neutra, quietista³ ou simplesmente conservadora. Marcuse, por exemplo, formula uma crítica nesse sentido. Para ele, a observação meta-filosófica de Wittgenstein, segundo a qual “a filosofia deixa tudo como está”⁴, inviabiliza críticas e propostas alternativas às formas prevalecentes de discurso e comportamento. Isso, porém, segundo afirma, revelaria um compromisso ideológico intrínseco dessa orientação filosófica com o *status quo* (MARCUSE, 2002, p.177-8).

Nessa mesma linha, Bloor (1983, p.161-2), por exemplo, afirma que a orientação temática da filosofia de Wittgenstein o torna um filósofo conservador. Como bem afirma, a tradição conservadora

³ Cf., e.g., Blackburn, S. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, 1984. p.146.

⁴ Cf. (IF 124)

contrarrevolucionária – na qual Scruton se insere (COUTINHO, 2014, p.9-11) – defende uma primazia dos aspectos práticos e concretos da vida, representados pela tradição, os quais garantem a unidade orgânica de uma sociedade. Para o autor, a predileção de Wittgenstein por esses aspectos da vida nas suas reflexões filosóficas, i.e., pelo concreto e pelas práticas discursivas cotidianas em relação ao abstrato e às normas, justificariam a classificação do filósofo como inclinado para um conservadorismo desse tipo.

Segundo Strandberg (2006, p.149-50) o principal pressuposto dessas críticas é o fato de que a posição metodológica de Wittgenstein quanto à filosofia não fornece um pano de fundo estável sobre o qual críticas podem se basear. Isso é correto, porém, segundo acreditamos, não fornece justificção plausível para as duas observações mencionadas acima por dois motivos.

Em primeiro lugar, segundo acreditamos os comentários metodológicos de Wittgenstein apresentados nas *IF* não podem ser considerados como pretensas alegações de neutralidade, porque eles, na verdade, representam um compromisso com uma determinada (positiva, não-neutra) posição quanto à natureza da filosofia e dos problemas filosóficos (KUUSELA, 2011, p.606-7). Segundo ela, como veremos, a tarefa da filosofia é crítica e analítica (negativa), e os problemas filosóficos são problemas de dogmatismo, os quais devem ser dissolvidos.

Além disso, como tentaremos mostrar, esses comentários têm como objetivo chamar atenção para a tendência científica para generalidade e precisão conceitual de nossas definições (WITTGENSTEIN, 1960, p.17-8). Segundo Wittgenstein, essa tendência adentra concepções filosóficas e se

transforma em exigência de que tudo deva ser geral e preciso. Trata-se, portanto, de diferenciar os métodos da filosofia e das ciências naturais, desfazendo confusões conceituais em que a filosofia metafísica está envolvida ao importar elementos do método científico para uma investigação de caráter conceitual.

Tendo isso em mente, em segundo lugar, a sua tendência ao concreto e cotidiano tampouco representa um compromisso com uma posição ideológica conservadora. Pois, no presente caso, a referência à efetividade das nossas práticas visa a chamar atenção para certos aspectos que tendências filosóficas dogmáticas tendem a negligenciar. Nesse sentido, “a filosofia deixa tudo como está”, porque, para Wittgenstein, ela não tem a mesma função científica de aumenta nosso conhecimento sobre um determinado objeto, mas sim de fornece-nos diferentes perspectivas sobre as coisas que já existem (*IF* 144).

Esse esclarecimento mostra, portanto, como uma concepção crítica de filosofia pode ser equacionada com o comprometimento com determinados pressupostos ou princípios filosófico-metodológicos desde que eles não sejam considerados como afirmações com caráter de teorias científicas. Nesse sentido, podemos afirmar que a atividade filosófica wittgensteiniana focalizada na crítica ao dogmatismo está motivada por um princípio ético, a saber, clareza⁵ (*IF* 144).

⁵ Evidentemente, essa clareza conceitual não tem o mesmo teor que a clareza almejada no *TLP*, visto que esta dependia da aplicação de um simbolismo correto que eliminasse as ambiguidades da linguagem cotidiana no emprego dos sinais, a mesma ambiguidade que dava origem a problemas filosóficos (*TLP* 3.323-5). No presente contexto a clareza se refere ao uma visão panorâmica sobre a multiplicidade dos vários

Segundo acreditamos, isso viabiliza o uso da sua filosofia como ferramenta filosófica em um sentido mais amplo. Pois, esse princípio ético pode servir de orientação para criticar outros dogmatismos presentes, e.g., em contextos morais e políticos. Isso justifica a aplicação do aparato conceitual wittgensteiniano para criticar o conservadorismo defendido por Scruton. Acreditamos que o empreendimento dessa tarefa, se bem-sucedido, poderá colocar mais ênfase no engajamento que atribuímos à atividade filosófica tal como concebida por Wittgenstein

Para isso, primeiramente, tomaremos o próprio caso do desenvolvimento filosófico de Wittgenstein como uma reflexão autocrítica antidogmática. Mesmo considerando significativos aspectos de continuidade na sua obra, Wittgenstein passa a apresentar importantes modificações na sua concepção de sentido proposicional a partir da sua vinculação com a práxis efetiva da linguagem. Ao evidenciar essa mudança conceitual, em algumas passagens, Wittgenstein também toma oportunidade para fazer referências autocríticas a alguns pressupostos do *TLP*. Com elas, Wittgenstein toma a si mesmo como um exemplo do perigo que representava para ele “o dogmatismo em que se cai tão facilmente em filosofia” (*IF* 131).

Daí a importância de esboçar a sua virada metodológica. Nesse contexto, devemos considerar as *IF* de uma perspectiva global como o

aspectos semelhantes e aparentados nos quais a linguagem se apresenta. Chamar atenção para esses múltiplos aspectos é importante para atingir justiça conceitual e honestidade intelectual no uso da linguagem, através da eliminação confusões conceituais que originam os dogmatismos (*IF* 118-22; Cf. também DALL’AGNOL, 2011, p.38-9; KUUSELA, 2005, p.105-7; 2008, p.285).

resultado de uma reorientação metodológica na filosofia de Wittgenstein (*IF* 108)⁶, dentro da qual a luta contra o dogmatismo deve ser considerada.

A virada de Wittgenstein contra o dogmatismo

Uma das questões principais nas reflexões sobre a linguagem ao longo da história da filosofia é a questão do significado. Como pode uma palavra indicar algo para além dela? Como se estabelece uma relação entre palavras e as coisas que elas representam? Predominantemente, segundo Marcondes (2017, p.49), os filósofos se concentraram em pensar esse problema sobre o espectro da relação entre linguagem e realidade. Pois, a linguagem em si mesma não teria sido um problema filosófico central ao longo da história da filosofia. O interesse a respeito dela tinha origem unicamente na medida em que ela deveria ser um meio para externalizar a relação mental entre um determinado conteúdo cognitivo e objetos da realidade⁷. Essa visão acerca da linguagem implica uma concepção mentalista de significado.

Em contraste, Wittgenstein assimila de seus influenciadores importantes elementos de ruptura com relação a essa perspectiva. De Russell, em especial, ele assimila a ideia de que uma proposição aparentemente bem construída na linguagem cotidiana pode não ter uma proposição bem construída correlata quando traduzida para um simbolismo (*TLP* 4.0031)⁸.

⁶ Cf. também (KUUSELA, 2005, p.95)

⁷ Segundo Marcondes, isso implica também uma problematização da tentativa de pensar a “filosofia da linguagem” como uma “disciplina” filosófica fora do contexto da virada linguística da passagem do século XIX para o XX (MARCONDES, 2017).

⁸ Cf. também CONANT, 1989, p. 258.

Com isso, Wittgenstein também nega que as formas da linguagem cotidiana seriam apenas formas neutras para externalização de pensamentos, não interferindo muito no conteúdo mental veiculado (*TLP* 4.002)⁹.

Apesar disso, esse posicionamento ainda não representa uma ruptura completa com relação à posição tradicional da filosofia sobre o funcionamento da linguagem. Isso porque Wittgenstein ainda assimila de Frege e Russell a concepção de definição real ou essencialista (BAKER; HACKER, 2005, p.204-6). Segundo tal concepção, uma definição conceitual deve ser formulada em termos de condições necessárias e suficientes, de modo a ser aplicável a todas as coisas portadoras de uma determinada propriedade *F*. Ela deve definir *F*, mostrando ser unicamente em virtude dessa definição que todas as coisas que portam *F* podem ser consideradas indivíduos ou objetos subsumidos a esse conceito (BAKER; HACKER, 2005, p.201). Uma vez que cada objeto que participa do conceito não possui *F* de maneira pura, a formulação de uma definição consistiria numa operação mental de abstração de impurezas separando-as de *F*.

Nesse sentido, no *TLP* a concepção de proposição como figuração é encarada como uma exigência: todas as proposições *devem* ser figurações (*TLP* 3.11-12)¹⁰. Isto é, deve existir uma propriedade *P* que faz de todas as proposições, proposições, a saber, a possibilidade de ela figurar um estado de coisas, i.e., de ela ter sentido.

Para Wittgenstein, a possibilidade de o sentido de uma proposição ser determinado depende de que os nomes, os elementos mais simples da

⁹ Cf. também HUTTO, 2003, p. 27-8.

¹⁰ Cf. também BAKER; HACKER, 2005, p. 205.

proposição, denotem objetos simples (*TLP* 3.23). Esses objetos constituem a substância do mundo (*TLP* 2.021), i.e., todas as possibilidades de configuração de estados de coisas (*TLP* 2.014). A possibilidade de substituição dos elementos nos estados de coisas por nomes garante a vinculação da proposição com a realidade (*TLP* 2.1511, 4.0312). Isto é, a partir dessa substituição a proposição pode projetar uma configuração de nomes congruente à configuração de objetos na estrutura de um fato (*TLP* 2.15).

Essa concepção restrita de sentido pautada na exigência da correlação entre aspectos da linguagem e da realidade (e.g., nomes denotando objetos simples) é um dos pontos de ruptura que Wittgenstein apresenta com relação às suas ideias tratariam a partir do seu retorno à filosofia por volta de 1929 (MONK, 1995, p. 251-2). A partir daí ele passa a convencer-se gradualmente de que a determinação exigida pela concepção de definição real sobre a necessidade de se destacar um aspecto ou propriedade comum a todas as manifestações linguísticas era uma exigência metafísica no seu pensamento (*IF* 107). Tal exigência o levava a postular a comparação entre proposições e figuras como revelando um aspecto necessário sobre a natureza das proposições (*IF* 94).

Essa intuição sobre o *TLP*, proporciona uma consideração retrospectiva e autocrítica sobre o estado de convicção que Wittgenstein nutria com relação às teses defendidas no *TLP* (*IF*, Prefácio). A exigência conceitual por uma definição essencialista de proposição era um dos motores da ideia de que as partes constituintes devem ser explicadas de maneira precisa, uma vez que a aplicação do sinal proposicional com sentido dependeria da sua denotação (KUUSELA, 2011, p.611-2). Tendo abandonado essa concepção de

definição, Wittgenstein também abandona a concepção de que a prática linguística é totalmente determinada por regras – as regras da sintaxe lógica no *TLP* – estabelecendo em termos necessários e suficientes as suas condições de aplicação (*IF* 84)¹¹. Ao invés disso, ele admite novas possibilidades de construção de sentido, na medida em que este pode ser determinado a partir da função que uma proposição pode desempenhar em um determinado contexto, i.e., a partir do seu uso (*IF* 43).

Nesse contexto filosófico, o conceito de jogo de linguagem toma um lugar central. Com tal conceito Wittgenstein propõe pensar a linguagem não como determinada *a priori* a partir de formulações teóricas, mas sim como uma prática situada na vida concreta, revelando, assim, o seu caráter dinâmico e plural. Tal como ele afirma em *IF* 23:

Há [...] incontáveis espécies diferentes da aplicação daquilo a que chamamos “símbolos”, “palavras”, “proposições”. E esta multiplicidade não é nada fixo[...] [novo parágrafo] A expressão jogo de linguagem deve aqui realçar o facto de que falar uma linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida (WITTGENSTEIN, 2015, p.189).

A partir disso, se quisermos começar a considerar a linguagem sem preconceitos filosóficos não podemos perder de vista a vinculação desses critérios com o funcionamento dessas práticas na vida concreta. Somente nesse contexto o papel linguístico de determinadas expressões de um determinado jogo de linguagem tem sentido (*IF* 98).

Tendo isso em mente, torna-se problemático traçar um critério de validação universal, e.g., uma propriedade compartilhada por todas as

¹¹ Cf. também SCHROEDER, 2017, p. 252-3.

manifestações da linguagem, para o uso correto da linguagem. Pois, no funcionamento cotidiano de nossas práticas linguísticas o que se revela não é a existência de um aspecto comum que unifica todos os jogos de linguagem, mas a existência de uma capilaridade de semelhanças aparentadas entre eles (IF 65).

Esse argumento permite problematizar a concepção mentalista de significado adotada no *TLP*, resultante do comprometimento com a concepção de definição essencialista. Como vimos, segundo ela o significado de um conceito é determinado por um ato mental de vinculação entre a propriedade comum existente e uma palavra arbitrariamente escolhida (MARCONDES, 2017, p. 57).

Essa concepção pode ser considerada uma concepção com tendências realistas ou *quasi*-realista, porque ela impõe certas condições ontológicas (deve haver objetos simples) (KIRKHAM, 1992, p. 75-6), como justificação da possibilidade da figuração. Apesar de que ela não defende a afirmação ingênua de um vínculo direto entre formas lógicas e um mundo previamente constituído antes da linguagem¹². Pois as figurações que fazemos por meio de proposições são apenas modelos mobilizados para coordenar nossa representação proposicional do mundo (*TLP* 2.1511-2.1515). Além disso, saber como o mundo é, i.e., saber quais objetos ou proposições elementares de fato existem, seria tarefa de uma análise empírica (HACKER, 1986, p.102). Portanto, uma tarefa não para a lógica, mas para a sua aplicação (*TLP* 5.557).

¹² Cf., e.g., DALL'AGNOL, 2005, p.114; WALLNER, 1997, p.33

Contra essa concepção de significado, Wittgenstein faz uma afirmação forte em *IF* 65 mobilizando a concepção de semelhanças de família. Segundo ele, não há nada em comum nos fenômenos a que chamamos linguagem. Tendo isso em mente, poder-se-ia pensar que ele transita para o extremo oposto da sua antiga concepção de definição e, conseqüentemente, de significado (BAKER; HACKER, 2005, p.212). I.e., para uma concepção antirrealista que nega a possibilidade de existir uma propriedade compartilhada por um conjunto de casos.

Isso, porém, contradiria a posição metodológica wittgensteiniana de que a filosofia não pode avançar teses ou doutrinas explicando em que consiste, e.g., a natureza da linguagem¹³ (*IF* 109, 124). Mantendo a coerência, logo Wittgenstein ameniza a sua afirmação, esclarecendo as pretensões negativas da mobilização da concepção de semelhanças de família. Para ele, não é que haja uma impossibilidade lógica em traçar limites precisos para um conceito, circunscrevendo uma propriedade em comum para todos os objetos subsumidos nele. O que Wittgenstein encara como problemático é, na verdade, a exigência de que toda conceituação *deve* circunscrever uma propriedade compartilhada por todos os casos relevantes (*IF* 68-9).

Para justificar sua posição nesses parágrafos, Wittgenstein invoca o exemplo do conceito de jogo no seu argumento, estruturando-o na forma de uma *reductio*. Segundo ele, se a posse de uma definição essencialista fosse necessária para a compreensão de um conceito, e.g., o de jogo, seguir-se-ia que práticas relacionadas a tal compreensão não poderiam ocorrer

¹³ Uma vez que estas aspirariam ter o mesmo estatuto de uma teoria científica acerca da natureza da linguagem.

normalmente, antes da formulação de uma definição do tipo. Identificar exemplos de jogos, explicar em que consiste um jogo, etc., não seriam operações possíveis sem uma definição sobre a propriedade que faz de um jogo um jogo.

Isso, porém, não é o que acontece, defende ele. A especificação de exemplos de jogos prescinde de um conceito com limites fixos. Com efeito, é perfeitamente possível aduzir a um conjunto de indivíduos como sendo exemplos de jogos apenas a partir da correlação de similaridades entre eles (*IF* 66). O mesmo ocorre com a explicação sobre o que é um jogo. Para Wittgenstein, a adução a exemplos destacando certas similaridades já constitui em si um tipo de explicação (*IF* 69). Portanto, a capacidade de exemplificar jogos já constitui uma evidencia da compreensão do que é um jogo.

Nesse sentido, os argumentos de Wittgenstein operam uma deflação na aplicação da concepção essencialista de definição. Evidentemente, ela é uma escolha metodológica possível, porém, a sua adequação só pode ser avaliada a partir do estabelecimento de propósitos conceituais específicos (*IF* 68-9). A mobilização da concepção de semelhanças de família é nesse sentido negativa, porque ela visa a problematizar a exigência da definição essencialista como único referencial metodológico (BAKER; HACKER, 2005, p.214).

Uma vez que o *TLP* também firmava comprometimento com essa concepção, esses comentários devem ser entendidos como autocríticas. Nesse sentido, eles fornecem o caminho para entender o significado do desenvolvimento filosófico de Wittgenstein. Não significando a mudança de um referencial teórico para outro (DIAMOND, 1995, p.19), mas representando uma reconsideração metodológica sobre o papel que os

modelos têm na investigação filosófica (KUUSELA, 2005, p.95). Como veremos, a falha em considerar modelos como ferramentas filosóficas úteis, resulta na reificação das suas propriedades conceituais como representando aspectos necessários dos objetos. Isso, para Wittgenstein, conduz ao dogmatismo conceitual.

O dogmatismo conceitual na filosofia da linguagem e além dela

Para Wittgenstein, o dogmatismo ou confusão metafísica ocorre porque “[...] há uma má-compreensão do papel que desempenha o ideal na nossa linguagem” (*IF* 100). Isto é, em diversas investigações, não apenas em filosofia, mobilizamos modelos ou esquemas conceituais para representar certas propriedades de certos objetos. Quando falhamos em encarar o modelo como tal, i.e., como ferramenta útil de investigação, tomamos as suas propriedades como desvelando aspectos necessários pertencentes à natureza do objeto de investigação (*IF* 91-2). Porém, quando isso acontece a função do modelo é desvirtuada: as propriedades por ele atribuídas aos objetos passam a ser exigências. Nesse sentido, ele deixa de ser um referencial útil e passa a ser um referencial normativizado, ao qual todo objeto de investigação *deve* corresponder (*IF* 104). Isso, para Wittgenstein, cria a ilusão de que para apreender esses aspectos necessários devemos desvincular o uso de certos conceitos das práticas cotidianas, às quais ele está originalmente vinculado, abstraindo as imperfeições da sua aplicação nesses contextos (*IF* 96).

Nessas circunstâncias, porém, o conflito entre a exigência e o funcionamento cotidiano de nossas práticas é inevitável. Ao considerarmos-lo

vemos que os aspectos necessários que se procura não se revelam como reais. Eles são, na verdade, frutos de uma exigência conceitual originada de um tipo de relação interpretativa dogmática com um determinado modelo de investigação (*IF* 107). Nesse sentido o modelo deixa de ser considerado como fornecendo intuições sobre propriedades conceituais dos objetos e a normativização das suas propriedades passa a ser considerada como uma prisão conceitual (*IF* 115).

Segundo Wittgenstein, a normativização de um modelo de expressões gramaticais constitui o cerne do problema das pretensões discursivas da filosofia metafísica. Porém, como vimos, essas observações também têm teor autocrítico. No *TLP* Wittgenstein tratara a afirmação de que as proposições são figurações de possíveis estados de coisas como uma intuição revelando a natureza de todas as proposições. Ao não considerar essa comparação como modelo útil, ele julgara ter descoberto um referencial normativo, decretando que uma proposição *deve* ser assim-e-assim ou não pode ser uma proposição (*IF* 112-4)

Nesse contexto, a reconsideração do papel dos modelos e exemplos em investigações se torna um dos pontos chave do desenvolvimento metodológico de Wittgenstein (*IF* 108)¹⁴. A mobilização de, não um, mas vários modelos se torna o próprio método da investigação filosófica (*IF* 71-2). Seu objetivo é chamar atenção para as várias redes de semelhanças e dessemelhanças no emprego dos conceitos nas práticas cotidianas, reconduzindo a elas conceitos idealizados e oferecendo uma visão panorâmica

¹⁴Cf. também KUUSELA, 2011, p.614.

do seu emprego (*IF* 116-7, 122). Segundo Wittgenstein, o valor dessa investigação advém da clareza conceitual que ela pode proporcionar ao desfazer bolhas conceituais e desconstruir preconceitos filosóficos (*IF* 118-9).

Entretanto, julgamos que essa concepção de filosofia como investigação gramatical pode ter implicações éticas mais amplas. Afinal, assim como há problemas em normativizar conceitos empregados em determinados modelos filosóficos, é perfeitamente possível conceber o mesmo fenômeno no emprego de modelos para pensar a ética, política, etc. Sabendo disso, a manipulação da linguagem com pretensões dogmáticas de necessidade pode e deve ser problematizada também nesses âmbitos.

Podemos reconhecer as implicações éticas da tarefa filosófica de análise gramatical se admitirmos que ela pode mostrar a verdadeira origem de nosso comprometimento com determinadas crenças filosóficas. Kuusela, por exemplo, afirma:

[...] a visão tradicional das afirmações acerca de conexões conceituais como sendo afirmações de verdades imutáveis pode ser vista como expressando um desejo de transcender os limites da existência corpórea humana. Essa sugestão, de que as raízes de perspectivas filosóficas podem algumas vezes ser encontradas em desejos do cotidiano, pode também ser estendida para incluir, por exemplo, preferências estéticas e convicções políticas como fonte (ou motivação) de perspectivas filosóficas (KUUSELA, 2008, p.284, *tradução nossa*)¹⁵.

¹⁵[...] the traditional view of statements about conceptual relations as statements of immutable truths might be seen as expressing a desire to transcend the limits of corporeal human existence. This suggestion that the roots of philosophical views might sometimes be found in practical desires may also be extended to include, for

Nesse sentido, uma análise gramatical poderia mostrar-nos que uma tese filosófica seria uma combinação entre uma determinada preferência subjetiva e uma necessidade gramatical transformada em necessidade ontológica, i.e., a concepção de uma necessidade pertencente aos objetos em si mesmos e não à preleção por um modelo conceitual. Uma confusão filosófica do tipo pode ser propagada, sem uma crítica gramatical no sentido wittgensteiniano.

Um bom exemplo disso é a inclinação do discurso conservador em ver determinadas práticas e modelos éticos como necessários. O sentido de tal inclinação, como afirma o ideólogo britânico do conservadorismo Roger Scruton, é subsumido no conceito de tradição. Ele sustenta que os valores da tradição de uma determinada época são fixados por uma espécie de lógica não planejada inerente ao desenvolvimento histórico-social que seleciona os melhores valores conforme o curso natural da história(SCRUTON, 2001, p.31-2). O objetivo desse argumento é justificar valores tradicionais como as melhores formas de acordo e unidade social de que dispomos atualmente, pois elas teriam sobrevivido um suposto “teste do tempo”. Nesse sentido, Scruton não se lhes refere apenas como modelos de vida, mas como conhecimento social que progrediria por acumulação (SCRUTON, 2001, p.32). Por esse motivo, ele reivindica uma necessidade ontológica para suas práticas ou sua forma de vida com base na sua capacidade de sobrevivência histórica(COUTINHO, 2014, p.57-8).

instance, aesthetic preferences and political convictions as a source of (or motivation for) philosophical views.

Sem a noção de tradição, sustenta ele, todas as relações sociais sucumbiriam à dinâmica de vida do *homo oeconomicus*, i.e., seriam reduzidas a relações triviais e pragmáticas, como trocas comerciais, etc. (SCRUTON, 2015, p.38) Por isso, os indivíduos e a sociedade inseridos nesse contexto supostamente possuiriam uma inclinação natural para defender as tradições (SCRUTON, 2001, p.10).

Essa visão, porém, resulta numa atitude conceitual dogmática¹⁶, pois representa uma tentativa de fundamentar determinadas propriedades de um modelo ético-cultural reivindicando para elas um caráter normativo pautado num tipo problemático de necessidade. Nesse movimento a posição

¹⁶ Pode ser interessante também comparar a aplicação do diagnóstico wittgensteiniano do dogmatismo para o conservadorismo de Scruton com outras reflexões sobre o dogmatismo. Para Milton Rokeach, por exemplo, o dogmatismo deve ser compreendido como uma posição para com um sistema de crenças fechado que demonstra ser a sustentação psicológica da autoestima e da visão de mundo do indivíduo e onde se possa identificar uma hierarquia entre as crenças (centrais ou periféricas) (ROKEACH, 1981, p.1-3) Segundo Etchezahar et al. (2013, p.208), essa definição pode ser mais elucidada a partir de três características: (a) um aumento gradativo no envolvimento com uma crença é concomitante a uma tendência decrescente no reconhecimento da legitimidade de outras; (b) o indivíduo tem a sua crença como uma verdade absoluta que deve ser difundida e reconhecida; (c) o sentimento de que sua visão de mundo, seus valores etc, estão sempre em constante ameaça por crenças diferentes. Nesse sentido, maior dogmatismo implica em diferenças cognitivas mais polarizadas entre os “adeptos” e os “não-adeptos”. As crenças diferentes são rejeitadas *a priori* já que o diferente é visto como inimigo. A defesa do conservadorismo por Scruton parece se encaixar nessa definição de dogmatismo, na medida em que, como veremos, ao tenta reivindicar necessidade para seus valores, o conservador estaria reproduzindo o ponto (b). Enquanto que ao afirmar uma suposta redução do valor das interações humanas, caso os valores da tradição deixassem de ser defendidos, Scruton parece reproduzir o ponto (c). Isto é, de que o indivíduo dogmático sente sua crença ameaçada por outras. No caso, aqui se trata de uma ameaça por parte de pautas mais progressistas.

conservadora de Scruton reifica determinados aspectos do modelo ideológico conservador. Esses elementos são elevados ao estatuto de regras norteadoras de outros âmbitos da realidade social. Isto é, eles são postulados como critérios de validação para avaliar a validade de afirmações de outros discursos inseridos em outros jogos de linguagem, por exemplo, o discurso político e moral (SCRUTON, 2001, p.24). Isso, porém, representa um esquecimento ou negligência do fato de que o que torna objetivo um discurso são critérios de validação internos e não um apelo a uma realidade externa (DALL'AGNOL, 2006, p.76). Nesse sentido, o discurso político e moral são discursos com critérios de validação próprios e autônomos baseados, geralmente, em consensos, trocas e concessões. Tendo isso em mente, eles não precisam se adequar a critérios determinados por uma alegada necessidade cultural de certos valores conservadores.

Quando fazemos isso estamos importando ilicitamente a gramática dos nossos preconceitos filosóficos e de nossas crenças metafísicas naturalizadas para dentro desses âmbitos discursivos. A filosofia metafísica, por exemplo, ao tentar conferir necessidade às propriedades conceituais do seu modelo conceitual de representação, não consegue ver que elas estavam, em sua origem, vinculadas a certas práticas, das quais foram descontextualizadas (*IF* 96)¹⁷. De forma análoga, o discurso conservador falha em perceber que a necessidade reivindicada para as tradições está ligada a uma prática ética, cultural e linguística específica. Isso, segundo Wittgenstein (1960, p.55), é resultado da incapacidade de perceber que o uso das palavras “pode”

¹⁷Cf. também DALL'AGNOL, 2016, p.219; 2006, p.76.

e “deve” em afirmações com pretensão de necessidade são de caráter conceitual estabelecendo o uso de uma regra, e não proposições factuais enunciando necessidades ontológicas¹⁸. Por esse motivo, o conservadorismo configura como um exemplo de dogmatismo e, por isso, suas pretensões discursivas são injustificadas.

Para Wittgenstein, segundo Diamond (1995, p.184), confusões do tipo em que a filosofia e, como mostramos, também o conservadorismo de Scruton estão envolvidos sempre envolvem um tipo de ilusão devido à falta de um certo tipo de clareza¹⁹. Tendo isso em mente, as pretensões injustificadas de atitudes discursivas do tipo podem passar despercebidas e agregar capacidade de convencimento. A partir disso elas poderiam ser mobilizadas em discursos manipuladores para a adoção das mais diversas posições acerca de vários temas. Contra isso, a crítica da linguagem empreendida por Wittgenstein visa a garantir clareza ao intelecto que sofre de confusões conceituais (*IF* 111). Nesse contexto, o reconhecimento da multiplicidade é essencial para a clareza e a clareza é uma questão de honestidade intelectual²⁰.

Essa clareza que impulsiona tanto o princípio ético quanto as implicações éticas da sua prática filosófica está voltada inicialmente apenas para contextos filosóficos. Apesar disso, julgamos que o argumento acima esboçado pode contribuir para mostrar como os seus horizontes de aplicação

¹⁸ Como diria Austin (1990, p.72), essas palavras são partículas úteis para agregar força ilocucionária à afirmação, i.e., para agregar força ao efeito normativo intencionado por elas.

¹⁹ No sentido em que clareza é concebida nas *IF*, cf. nota 6.

²⁰ Cf., e.g., DALL’AGNOL, 2011, p.38-9; KUUSELA, 2005, p.105-7; 2008, p.285.

podem ser ampliados e sua importância fortalecida. Nesse sentido, a atividade filosófica como investigação gramatical têm implicações éticas e políticas amplas, no sentido de que ela deve nos deixar mais conscientes acerca da maneira que utilizamos certos conceitos²¹ (WITTGENSTEIN, 2008, p.370).

Conclusão

Mesmo que Wittgenstein rejeite a ideia de que a filosofia se encarregue de avançar teses, acreditamos que a sua concepção de filosofia pode apresentar um engajamento ao adotar um princípio ético antidogmático. Concebida a partir dele, a filosofia como investigação gramatical trabalharia especificamente mobilizando uma gama de exemplos e modelos não com o objetivo de indicar um caminho a ser seguido, i.e., uma escolha conceitual a ser adotada, mas sim indicando a existência de inúmeras possibilidades conceituais. Com isso, consequentemente, a filosofia traz à tona o problema da normativização de uma ou outra prática conceitual. Essas, doravante, são concebidas como localizadas, reconduzidas de volta ao jogo de linguagem aos quais elas estavam originalmente vinculadas (*IF* 116). Nesse contexto, o valor da filosofia está no tipo de equívocos que ela pode ajudar a evitar por meio da evidenciação de conexões conceituais entre nossas expressões e seus respectivos propósitos e critérios de validação dos jogos de linguagem em que estão inseridas (*IF* 119).

²¹ Cf. também GEBAUER, 2013, p.40; MALCOLM, 2001, p.31, 35; STRANDBERG, 2006, p.153-4.

Como vimos, confusões conceituais do tipo são, para Wittgenstein, características da filosofia metafísica. Porém, ele mesmo adotara uma perspectiva similar encarando um determinado modelo de proposição como fornecendo uma intuição sobre a natureza destas. Nesse sentido, tomamos o caso de Wittgenstein como paradigmático na identificação do fenômeno do dogmatismo a partir do seu desenvolvimento metodológico. A reconsideração autocrítica de alguns pressupostos firmados ao longo do seu percurso filosófico até então lhe proporcionara uma maneira de se reinventar metodologicamente ao problematizar a própria tendência filosófica em buscar definições essencialistas.

A partir disso procuramos identificar esses elementos dogmáticos em outros âmbitos de discurso. Afinal, modelos conceituais não são mobilizados exclusivamente na filosofia, mas em um sem-número de outros contextos. Para esse fim, mostramos como a defesa do conservadorismo de Roger Scruton pode ser enquadrada como um caso de dogmatismo. Isso ocorre, porque na profissão de sua posição, Scruton idealiza as propriedades dos seu modelo de representação do mundo, da realidade social, etc., atribuindo necessidade ontológica a essas propriedades e tomando-as como critérios de justificação para outras práticas. Ao mostrar os problemas envolvidos nessa tentativa, operamos uma ampliação nos horizontes de aplicação dos conceitos mobilizados por Wittgenstein contra o problema do dogmatismo. Consequentemente, operamos também uma ampliação do princípio ético antidogmático que os impulsiona.

Nesse contexto, acreditamos que isso torna clara a implicação política da atividade filosófica: ao tornar-nos mais conscientes da multiplicidade de

práticas presentes no que chamamos de linguagem, torna-nos também mais atentos para eventuais problemas conceituais que venham a surgir. Assim, a filosofia se torna uma ferramenta antisséptica contra discursos dogmáticos de qualquer tipo.

Referências

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Tradução Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: understanding and meaning. Part I**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2005.

BLOOR, D. **Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge**. LONDON (U.A.: MACMILLAN, 1983.

CABANCHIK, S. M. Crítica y Ética: dimensiones del filosofar wittgensteiniano. In: AZIZE, R. L. (Ed.). . **Wittgenstein nas Américas: legados e convergências**. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 163–186.

CONANT, J. Must we show what we cannot say? In: FLEMMING, R.; PAYNE, M. (Eds.). . **The Senses of Stanley Cavell**. Lewisburg: Bucknell University Press, 1989. p. 242–283.

COUTINHO, J. P. **As Ideias Conservadoras Explicadas a Revolucionários e Reacionários**São PauloTrês estrelas, , 2014.

DALL'AGNOL, D. **Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. 3. ed. Florianópolis, São Leopoldo: Ed. da UFSC, Editora Unisinos, 2005.

DALL'AGNOL, D. Jogos Morais de Linguagem. In: MORENO, A. (Ed.). . **Wittgenstein: Ética - Estética - Epistemologia**. Campinas: UNICAMP, 2006. p. 59–79.

DALL'AGNOL, D. **Seguir Regras: Uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein**. 1. ed. Pelotas: Ed. da UFPel, 2011.

DALL'AGNOL, D. SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA NOS USOS DE 'BOM'. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 15, n. 2, p. 216–230, 2016.

DIAMOND, C. **The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind**. Cambridge, Massachusetts; London, England: MIT Press, 1995.

ETCHEZAHAR, E. et al. El Dogmatismo : Sistema Cerrado De Creencias, Autoritarismo e Intolerancia. **Anu. investig. [online]**, v. 20, n. 1, p. 207–210, 2013.

GEBAUER, G. **O pensamento antropológico de Wittgenstein**. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HACKER, P. M. S. **Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein (Revised Edition)**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HUTTO, D. D. **Wittgenstein and the end of philosophy: Neither theory nor therapy**. London: PALGRAVE MACMILLAN, 2003.

KIRKHAM, R. **Theories of Truth: A Critical Introduction**. Massachusetts: MIT Press, 1992.

KUUSELA, O. From metaphysics and philosophical theses to grammar: Wittgenstein's turn. **Philosophical Investigations**, v. 28, n. 2, p. 95–133, 2005.

KUUSELA, O. **The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy**. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2008.

KUUSELA, O. The development of Wittgenstein's philosophy. In: MCGINN, M.; KUUSELA, O. (Eds.). . **The Oxford Handbook of**

Wittgenstein. [s.l.] Oxford University Press, 2011.

MALCOLM, N. **Ludwig Wittgenstein : a memoir.** New York; Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 2001.

MARCONDES, D. **As armadilhas da linguagem: significado e ação para além do discurso.** Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MARCUSE, H. **One-Dimensional Man: studies in the ideology of advanced industrial society.** Tradução Douglas Kellner. 2. ed. London and New York: Routledge, 2002.

MONK, R. **Wittgenstein: o dever do gênio.** Tradução Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROKEACH, M. **Crenças, atitudes e valores.** Tradução Angela Maria Magnan Barbosa. Rio de Janeiro: Editora Interciência, 1981.

SCHROEDER, S. Grammar and Grammatical Statements. In: GLOCK, H.-J.; HYMAN, J. (Eds.). . **A companion to Wittgenstein.** 1. ed. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 252–267.

SCRUTON, R. **The Meaning of Conservatism.** 3. ed. Basingstoke: PALGRAVE MACMILLAN, 2001.

SCRUTON, R. **Como ser um conservador.** Tradução Márcia Xavier De Brito; Bruno Garschagen. Rio de Janeiro: Editora Record, 2015.

STRANDBERG, H. **The Possibility of Discussion: Relativism, Truth and Criticism of Religious Beliefs.** Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2006.

WALLNER, F. **A obra filosófica de Wittgenstein como unidade.** Tradução Álvaro Alfredo Bragança Júnior; Idalina Azevedo Da Silva. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997.

WITTGENSTEIN, L. **The Blue and Brown Books.** Oxford: Blackwell,

1960.

WITTGENSTEIN, L. **Wittgenstein in Cambridge : letters and documents, 1911-1951**. 4. ed. Malden, Mass.: Blackwell, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Tradução G.E.M. Anscombe; P.M.S Hacker; Joachim Schulte. 4. ed. Malden, USA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

WITTGENSTEIN, L. **Tratado lógico-filosófico & Investigações Filosóficas**. Tradução M. S. Lourenço. 6. ed. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução Luiz Henrique Lopes Dos Santos. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2017.

Retorno da linguagem: breves considerações sobre a linguagem no século XVI a partir da arqueologia de Michel Foucault

Pedro Manenti Vieira da Silva

Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e graduando em Direito pela Faculdade de Estudos Sociais do Paraná (FESP).
E-mail: pedromanentivs@gmail.com

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo explicar os mecanismos básicos da linguagem no século XVI, a partir da arqueologia de Michel Foucault. Para tanto, o itinerário a ser percorrido parte de uma breve introdução ao pensamento do autor e do panorama geral do livro, de sua autoria, “As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas”, bem como de suas questões fundamentais. Após, analisar-se-á o capítulo que trata sobre a filosofia do Renascimento, intitulado “A prosa do mundo”, de modo a elucidar a visão que os renascentistas tinham acerca da linguagem e o que a caracterizava. Também é premente verificar qual a relevância de tal período para Foucault em sua pesquisa sobre a linguagem, a concepção desta como autônoma, independente, dissociada das ideias. Por fim, é feita uma retomada crítica dos pontos abordados neste trabalho. A pesquisa foi bibliográfica e teve como principal referência o livro “As palavras e as coisas” (2000), do mesmo autor.

Palavras-chave: Linguagem; Renascimento; Michel Foucault; Arqueologia; Hermenêutica.

1. Introdução

A obra de Michel Foucault é comumente dividida, para fins didáticos, por seus comentadores (GOMES, 2012, p. 37; GUTTING, 1989,

p. 261), em três partes: a) arqueologia; b) problemáticas do poder; c) problemáticas da subjetividade. A primeira fase compreende o período entre 1954, data do lançamento de seu livro “Doença mental e personalidade”, a 1971, data de lançamento de “A ordem do discurso”. A segunda fase compreende o período de 1971 a 1976, lançamento do terceiro volume de “História da sexualidade”. A terceira fase, por sua vez, compreende o período de 1976 até o fim da vida do autor.

É na fase da arqueologia que o autor publica o livro “As palavras e as coisas”, objeto principal de análise do presente estudo. Tal fase assim é chamada devido ao método empregado pelo autor, que tem como fundamento o questionamento do fazer histórico a partir de uma análise dos textos e outros documentos, que leva a compreender os processos que conduziram à sua concepção. Compreender algo em seu nível arqueológico é compreender “naquilo que o tornou possível”, diz Foucault (2000, p. 43).

Linguagem e ‘nascimento do homem’ são os termos que constituem o cerne da investigação do autor no seu livro supracitado, como aponta Gutting (1989, p. 139) visto que sua preocupação é o status cognitivo das ciências humanas em sua acepção moderna, ou “ciência do homem”. Do mesmo modo, o próprio Foucault (1997, p. 13) atenta que desde a publicação de seu artigo “Nietzsche, Freud e Marx”, tinha o desejo de elaborar uma Enciclopédia sobre todas as técnicas de interpretação utilizadas na cultura ocidental e isso se realiza no livro “As palavras e as coisas”. Assim, tal livro visa compreender cada período investigado a partir do modo de pensar a linguagem e o mundo naquilo que o tornou possível. Isto é, o que tornou

possível determinado período ter a concepção de ‘linguagem’, ‘mundo’ e ‘homem’ que teve, o que possibilitou a configuração da *episteme* do período¹.

Nesse contexto, são três os períodos analisados por Foucault: o renascimento, o período clássico e a modernidade. Apesar do autor enfatizar a relação de entrecruzamento de um período com o outro, o objeto principal da presente pesquisa é o período do Renascimento. Este que possuía uma concepção de linguagem distinta de outras épocas e que o autor aponta como um momento da *prosa do mundo* – também título do capítulo que trata de tal período.

2. A prosa do mundo

O capítulo 2 de “As palavras e as coisas” é intitulado “A prosa do mundo”. Não à toa: na *episteme* do Renascimento, o mundo fala. Há uma escrita que se incorpora ao mundo e este pode ser lido e interpretado como um texto.

E a interpretação, conjuntamente com a exegese, dos textos no século XIV era fundamentada a partir da semelhança. Esta é que organizava e dava as regras da interpretação e, por consequência, do conhecimento. O mundo enrolava-se sobre si mesmo, repetia aspectos como um espelho repete

¹ Sobre a noção de *episteme* em Foucault, esclarece Gutting (1989, p.140): “Accordingly, in order to understand the cognitive status of the human sciences, we need to understand the modern conceptions of order, signs, and language. Put roughly, such a set of conceptions, along with the conception of knowledge they entail, constitutes what Foucault calls the *episteme* of a period”.

a imagem do refletido. Assim, a linguagem era espelho do mundo, funcionava a sua semelhança.

Representação, repetição e imitação operavam a partir da lógica estabelecida pela semelhança. Segundo Foucault (2000, p. 23), existiam quatro principais figuras que articulavam o funcionamento da semelhança: a) *convenientia*; b) *aemulatio*; c) analogia; d) simpatia.

A *convenientia* é descrita como um tipo de similitude ligada ao espaço, ao mundo em que as coisas se encontram: “são convenientes as coisas que, aproximando-se umas das outras, vêm a se emparelhar; tocam-se nas bordas, suas franjas se misturas, a extremidade de uma designa o começo da outra” (FOUCAULT, 2000, p. 24). Como, por exemplo, há tantos seres na terra e na água quanto há no céu, que os correspondem. É um tipo de imitação com encadeamento por proximidade, de modo que depende do lugar.

A *aemulatio* é um tipo de similitude parecida com a conveniência, mas como se fosse liberada do caráter espacial: “o rosto é o êmulo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus” (FOUCAULT, 2000, p. 26). É uma imitação sem encadeamento ou proximidade, que independe do lugar, é um tipo de similitude que evoca o combate entre as formas: o homem carrega as estrelas dentro de si mesmo e, portanto, dentro de si sofre influências de todo o céu. A semelhança por *aemulatio* não forma cadeias, como faz a *convenientia*, mas se estabelece como se os termos fossem círculos concêntricos.

A analogia, por sua vez, é um tipo de similitude que engloba e superpõe tanto *convenientia* quanto *aemulatio*, isto é, superpõe o avizinhamento das semelhanças espaciais e o ajustamento de formas distantes. Um exemplo de analogia é a semelhança constituída em que os astros estão para o céu assim

como as ervas estão para a terra. A analogia evoca complexas relações sutis, de modo que todas as figuras se aproximam pela analogia, já que esta tem um campo universal de aplicação. Contudo, a figura do Homem se encontra privilegiada, pois este

Está em proporção com o céu, assim como com os animais e as plantas, assim como com a terra, os metais, as estalactites ou as tempestades. Erguido entre as faces do mundo, tem relação com o firmamento (seu rosto está para seu corpo como a face do céu está para o éter; seu pulso bate-lhe nas veias como os astros circulam segundo suas vias próprias; as sete aberturas formam no seu rosto o que são os sete planetas no céu. (FOUCAULT, 2000, p. 30).

Desse modo, há uma analogia entre o homem e o mundo em que habita. O homem é o ponto de apoio, o sustentáculo, das proporções, de modo que o espaço criado pela analogia é de irradiação.

O quarto tipo de similitude, a *simpatia*, é uma instância do Mesmo, em outras palavras, tem o poder de tornar idêntico, de assimilar, misturar duas coisas e as desapossar de sua individualidade, de transformar os termos semelhantes. As rosas fúnebres de um funeral tornam-se tristes e agonizantes, a flor amarela do girassol gira com a curva do Sol. Nesse âmbito, todos os termos do mundo se misturariam e se tornariam Mesmo, “comunicariam entre si sem ruptura nem distância, como elos de metal suspensos por simpatia à atração de um único ímã” (FOUCAULT, 2000, p. 33).

Do mesmo modo que a *simpatia* une e mistura, a *antipatia* – sua figura oposta – isola e afasta. É porque há morte que as figuras do mundo permanecem o que são, como o rato é inimigo da aranha, o gato inimigo do rato e o cachorro inimigo do gato. O que dá a identidade das coisas é o

conjunto de simpatia e antipatia: “a identidade das coisas, o fato de que possam assemelhar-se a outras e aproximar-se delas, sem, contudo, se dissiparem, preservando sua singularidade, é o contrabalançar constante da simpatia e da antipatia que o garante” (FOUCAULT, 2000, p. 34). Desse modo, as três outras similitudes são explicadas pelo movimento do par simpatia e antipatia, que constitui um jogo infinito de semelhanças, de misturas, dissoluções e afirmações de identidades, um movimento de persistência do Mesmo. O mundo encontrar-se-ia infinitamente enclausurado.

Contudo, ainda haveria uma abertura nesse modo pelo qual o mundo se dobra sobre si mesmo, no modo das coisas se assemelharem: a assinalação. As similitudes já se encontram assinaladas na própria coisa, como uma “marca visível das analogias invisíveis” (FOUCAULT, 2000, p. 36). É por isso que Foucault destaca que para haver semelhança é preciso assinalação e, se a assinalação é uma marca, o mundo similar é um mundo marcado.

Sendo assim, para conhecer o mundo é preciso decifrar suas marcas. “O saber funda-se na sùmula de suas assinalações e na sua decifração”, diz Foucault (2000, p. 36). Se, como diz Heráclito, a natureza ama esconder-se (*Physis kryptesthai philei*), nesse caso, no Renascimento, cabe ao homem a desvelar.

Essas marcas na face do mundo são como cifras, códigos, escrituras a serem lidas, constituindo linguagem, que opera através da semelhança. Esta que só é notada, legível, pelas marcas. É a semelhança que constitui o signo e as palavras são o espelho do mundo. A forma assinalante está paralelamente assemelhada à forma assinalada. Em termos estruturalistas, o significante se assemelha ao significado paralelamente, pois, no Renascimento, o que há de mais universal é a semelhança.

Para descobrir o sentido dos signos é preciso uma técnica, que é chamada de hermenêutica. O conjunto de técnicas que permite localizar os signos e compreendê-los como signos é chamado de semiologia: “Buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelha. Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes” (FOUCAULT, 2000, p. 40). No modo de pensar renascentista, hermenêutica e semiologia encontram-se superpostos pela similitude.

A natureza ama esconder-se, pois ela

Está inserida na fina espessura que mantém, uma acima das outras, semiologia e hermenêutica; ela só é misteriosa e velada, só se oferece ao conhecimento por ela às vezes confundido, na medida em que essa superposição não se faz sem um ligeiro desnível das semelhanças. (FOUCAULT, 2000, p. 41)

A principal consequência trazida por essa configuração da *episteme* é que o saber é ao mesmo tempo abundante e pobre. Por ser ilimitado é que é abundante, pletórico. E é ilimitado porque a semelhança sempre remete a algo que não ela mesma e esse algo sempre remeterá ainda a outra coisa através das relações de similitude. Ainda, é um saber pobre, monótono, porque a única forma possível dos elementos do saber ligarem-se é através da adição. Por isso Foucault (2000, p. 42) afirma que o saber do século XVI condenou-se a saber sempre a mesma coisa por termos que jamais são realmente atingidos, que remetem uns aos outros traçando um percurso indeterminável.

Esse modo de saber remete à noção de microcosmo, que tem duas funções epistemológicas nessa época, funciona como: a) categoria de pensamento – pela universal aplicação da semelhança a todos os domínios da

natureza; b) configuração geral da natureza – por estabelecer quais são os limites reais, até que ponto o saber das similitudes se estende.

Ainda que o saber esteja configurado num microcosmo, a relação deste com o macrocosmo é existente. O mundo é delimitado pelo primeiro, que dá as condições de possibilidade do conhecer todas as coisas criadas, mas do outro lado também há “uma criatura privilegiada que reproduz, nas suas dimensões restritas, a ordem imensa do céu, dos astros, das montanhas, dos rios e das tempestades”. O mundo do microcosmo funciona analogamente ao do macrocosmo. A natureza dobra-se sobre si mesma a partir do jogo dos signos e da semelhança e nisso remete analogamente ao cosmos.

Contudo, a relação entre micro e macrocosmo não é arbitrária, não é pré-estabelecida, mas é a própria garantia do saber. Essa relação era necessária para afirmar a garantia do saber.

Não foi porque se acreditava em tais relações que se passou a buscar todas as analogias do mundo. Mas havia no coração do saber uma necessidade: era preciso ajustar a infinita riqueza de uma semelhança, introduzida como terceiro entre os sinais e seus sentidos, e a monotonia imposta pela mesma repartição da semelhança ao significante e ao que ele significava (FOUCAULT, 2000, p. 43)

Diante dessa relação entre macrocosmo e microcosmo, destaca-se que o saber acolhia tanto magia quanto erudição e a ciência dessa época se apresentava numa estrutura frágil que Foucault (2000, p. 44) descreve como um espaço no qual se encontram “o gosto pelo maravilhoso”, dos antigos, e uma atenção para a racionalidade soberana que despertava. A maneira de conhecer dos renascentistas trazia intrinsecamente a forma mágica.

Nessa composição de mundo, conhecer é interpretar. A natureza é composta de marcas decifráveis e o homem é o ser que pode as interpretar - desse modo, aparece como o ser capaz de descobrir tudo. A linguagem, espelho do mundo, vale como o signo das próprias coisas. E o ato de interpretar, que justamente se dá pela linguagem, comporta tanto o mágico quanto o erudito: *divinatio* e *eruditio* compõem a mesma hermenêutica. A natureza é como um texto a ser lido por aqueles que são capazes de a ler.

Segundo Foucault (2000, p. 49-50), a linguagem no século XVI não é um conjunto de signos independentes, não é um sistema arbitrário e nem depende do sentido. Ela compõe parte do modo como as similitudes e assinalações se distribuem, por isso é melhor descrita como um lugar no qual a natureza se revela e a verdade se manifesta, é uma “figura de mundo”.

Havia uma linguagem primeira, de signo certo e transparente, mas que foi destruída com a torre de Babel. Após isso, a função simbólica da linguagem foi abandonada e a relação das línguas com o mundo seria muito mais de analogia do que significação.

Foucault (2000, p. 53) ainda atenta que a natureza primeira da linguagem era ser escrita, pois haveria um entrelaçamento desta com as coisas num lugar comum. Deus colocou no mundo palavras escritas, quando Adão nomeou os animais apenas leu as marcas escritas como cifras. Assim, neste período, a escrita precede a fala e somente aquela é que detém a verdade.

Essa primazia da escrita implica na não distinção entre ver e ler. Isto é, quando se está vendo algo ao mesmo tempo se está lendo, interpretando as marcas que operam na similitude. Desse modo “saber consiste, pois, em referir a linguagem à linguagem” (FOUCAULT, 2000, p. 55), conhecer algo é colocar a referência desse algo em outra coisa através das palavras. O saber se

articula na linguagem através da interpretação. Conhecer as coisas é conhecê-las na linguagem, é ler a prosa do mundo.

E a linguagem do século XVI encontrava-se no entremeio do Texto primeiro e o infinito da Interpretação e, assim, a tarefa da linguagem era de restituir um discurso primeiro.

O signo, por sua vez, tinha um papel diferente do que tem hodiernamente. Por este ser considerado como similitude, apresentava estrutura ternária, composto de: a) significado – domínio formal das marcas; b) significante – conteúdo assinalado pelas marcas; c) conjuntura – similitudes que ligam marcas às coisas. Esses três elementos distintos funcionam somente unidos, para formar a figura do signo.

3. Desaparecimento da noção do signo ternário

Ao fim do século XVI o signo passou a ser considerado em sua característica representativa e sua estrutura ternária, fundamental no Renascimento, se dissolveu. A pergunta que era se um signo designava o que significava, passou a ser, a partir do século XVII, sobre como um signo está ligado ao que significa. Desse modo, a interdependência da linguagem com o mundo é desfeita e o primado da escrita subsiste. Por consequência, o que é visto não é sinônimo de lido. O olho vê, o ouvido ouve e o discurso diz – nada mais.

A vastidão da linguagem como no Renascimento era concebida, a infinitude de significações que proporcionava através das relações de similitude pelas quais operava, foi, a partir do século XVII, erradicada do plano da *episteme*. Não dizia mais respeito a verdade, não era completamente

ciência e, por isso, o seu modo de ser ficou reservado à literatura. É esta que passou a proporcionar, até hoje, um lugar no qual a linguagem encontra-se livre para associar termos, criar significados, como um tecido vivo que se movimenta, dobra e desdobra sobre si mesmo e existe independente.

É por volta da metade do século XVII que ocorre uma quebra radical com o Renascimento e a forma de pensar ocidental passou a organizar-se por diferentes características. Uma nova estrutura de pensamento, isto é, uma nova *episteme* foi formada, baseada na concepção de como as coisas no mundo eram ordenadas. O princípio pelo qual as coisas eram ordenadas deixa de ser o da similitude e torna-se o de relações de identidade e diferença.

4. Conclusão

O livro “As palavras e as coisas” aponta duas características basilares do pensamento ocidental a partir do período Moderno (início do século XIX), isto é, após Kant: o retorno da linguagem e o “nascimento do homem”. No presente trabalho apenas foi possível esclarecer o funcionamento da linguagem no período do Renascimento, visto que o texto analisado tratava especificamente deste período. Contudo, com as noções estabelecidas, é possível esclarecer a razão de Foucault falar de um retorno da linguagem após Kant.

O autor afirma isso porque, assim como no Renascimento, a linguagem passa a ter um papel independente, ela se torna autônoma – diferentemente do período Clássico, no qual o signo era binário, descrito pela relação de representação com mundo.

Contudo, não é como se retornasse ao mesmo modo como estava disposta no Renascimento, visto que a configuração da *episteme* do período é outra. Surgem novas possibilidades para a linguagem, que além de poder funcionar de maneira autônoma, como para os renascentistas, não possui mais um sistema de semelhanças que a prenda ao mundo.

Por isso Foucault ainda sugere que, já que verdade não é mais pautada pela relação com a natureza e Deus, a linguagem torna-se uma verdade em si mesma – não dizendo nada além de seu sentido interno. Não obstante o elogio de Foucault à literatura, que é o lugar em que a linguagem opera viva e livremente. Adentra-se um período de literatura pura.

Por fim, a partir da leitura dos textos referidos nesta pesquisa, conclui-se que: a) o método arqueológico de Foucault revela traços importantes sobre um período, como este está emaranhado nos períodos que o precedem e o sucedem; b) a partir da noção de *episteme* é possível vislumbrar o modo de ver o mundo daqueles que viviam no período analisado, realizando o esforço hermenêutico de superar uma distância; c) compreender a *episteme* de um período é entender a ordem das coisas e o funcionamento da linguagem²; d) o Renascimento tinha uma concepção de linguagem autônoma, que se pautava pela lógica da semelhança e da assinalação, o mundo se revelava pela interpretação do homem que se encontrava em posição privilegiada: era capaz de interpretar as marcas da natureza e ouvir a voz de Deus, visto que a hermenêutica renascentista era pautada tanto pela *divinatio* quanto pela *eruditio*;

² Tanto que o título do livro “As palavras e as coisas”, que no francês é “Les mots et les choses”, era para originalmente ser “L’Ordre des choses” (A ordem das coisas). No inglês o título foi traduzido como “The order of things” – dada a importância que o autor atribuía à ordem e à linguagem para compreender a *episteme* de um período a partir do método arqueológico.

e) a concepção de linguagem do Renascimento teve fim no início do período Clássico, que substituiu a noção tripartite do signo pela noção binária, na qual o signo estabelece relação de representação com o mundo; f) pode-se falar em retorno da linguagem no período a partir do fim da Modernidade (meados do século XX) visto que a linguagem torna a ser autônoma, como no Renascimento, mas ainda mais independente visto que não tem mais compromisso com o divino e se estabelece como verdade em si mesma.

Referências

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio, 1997.

GOMES, D. O. *O último Foucault e o retorno transversal aos gregos*. Archai, n. 9, jul-dez 2012, pp. 37-44.

GUTTING, G.; OKSALA, J. *Michel Foucault, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/foucault/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/foucault/).

GUTTING, G. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, 1989.

PRADO, T. M. S. *Foucault, a História e a linguagem em 'As palavras e as coisas'*. Natal: Princípios, v. 21, n. 35 Janeiro/Junho de 2014, p. 37-62.

O ensino de filosofia no Brasil e o contexto da reforma do ensino médio brasileiro em 2016

Regis Costa

Resumo: Esse artigo tem como objetivo investigar o ensino de filosofia e sua inserção e retirada do currículo da educação ao longo da história da educação no Brasil. A pesquisa é documental e bibliográfica e tem como referência teórica o método materialista histórico e dialético. Para a discussão a história da educação utilizamos as obras de Saviani (2007), para a discussão sobre ensino de filosofia no Brasil, utilizamos as obras de Ceppas (2010), Fávero (2004), Jaime (1997), Belieri e Sforzi (2012/2013). A discussão sobre o Estado e as questões ligadas à educação no contexto econômico e político, foram embasadas em Marx e Engels (2001), Carnoy (1984), Deitos (2008), Bruno (2001), Prado Jr (1998) e Tonet (2005). O Ensino de Filosofia esteve presente na educação brasileira, desde a chegada dos jesuítas, voltado à formação da elite. Ao longo da história da educação no Brasil, o ensino de filosofia não se consolidou no currículo, sendo até mesmo proibido na ditadura militar. Seu retorno, pós ditadura militar, aconteceu em 2008, garantido por lei. Em 2016, com a MP 746 (Lei 13.415/2017) a obrigatoriedade foi revogada. Conclui-se, dentre outras questões, que a entrada e saída do ensino de filosofia do currículo, está ligada aos interesses governamentais, às questões econômicas e políticas, bem como às contribuições da filosofia para a formação de estudantes críticos e pensantes, e para a compreensão da realidade e da inserção em sua transformação.

Palavras-chave: Ensino de filosofia. Política educacional. Reforma do Ensino Médio.

The teaching of philosophy in Brazil and the context of the reform of secondary education in 2016

Abstract: This article aims to investigate the teaching of philosophy and its insertion and withdrawal from the curriculum of education throughout the history of education in Brazil. The research is documentary and bibliographical and has as a theoretical reference to the historical materialistic method and dialectical. For the discussion the history of education uses the works of Saviani (2007), for the discussion fold education of philosophy in Brazil, we use the works of Ceppas (2010), Fávero (2004), Jaime (1997), Belieri and Sforzi (2012/2013). The discussion on the State and the issues related to education in the economic and political context, were based on Marx and Engels (2001), Carnoy (1984), Deitos (2008), Bruno (2001), Prado Jr (1998) and Tonet (2005). The teaching of philosophy was present in Brazilian education, since the arrival of the Jesuits, focused on the formation of the elite. Throughout the history of education in Brazil, the teaching of philosophy is not consolidated in the curriculum, even being prohibited in the military dictatorship. His return, post-military dictatorship, happened in 2008, guaranteed by law. In 2016, with MP 746 (Law 13.415/2017) the obligation was revoked. It concludes, among other issues, that the input and output of the curriculum philosophy, is linked to governmental interests, economic and political issues, as well as the contributions of philosophy to the formation of critical and thoughtful students, and to the understanding of reality and insertion in its transformation.

Keywords: Philosophy teaching. Educational policy. High school reform.

Introdução

O ano de 2016 foi marcado por turbulências no cenário político brasileiro, principalmente com o golpe que tirou a Presidenta Dilma Rousseff do poder, dando posse ao vice-presidente Michel Temer. O processo se deu de maneira conturbada e envolveu o jogo de poder e de articulações políticas,

que pôs fim ao mandato de Dilma Rousseff sob alegação de crime de pedaladas fiscais.¹

Ao assumir a presidência, dentre outras ações, Michel Temer promoveu a Reforma do Ensino Médio brasileiro, por meio da Medida Provisória 746/16. Vale destacar, que uma medida provisória, tem validade desde a data de sua publicação em Diário Oficial. Além da MP do ensino médio, Temer e o grupo político que lhe dava sustentação, desencadeou uma série de reformas envolvendo legislações que garantiam direitos, como a Lei da Terceirização, a Proposta de Emenda à Constituição 241/2016, aprovada como emenda constitucional 95/2016, que congelou os gastos públicos no Brasil por 20 anos (BRASIL, 2016), a reforma trabalhista, aprovada como Lei nº 13.467/2017.

No que tange à MP 746/2016, aprovada como Lei 13.415/2017 dentre o conjunto das alterações impostas, está a retirada do Ensino de Filosofia como disciplina obrigatória no Ensino Médio. Essa Lei, alterou outras disciplinas do currículo da educação básica, no entanto, esse artigo se atém ao contexto da disciplina de filosofia, que passa de disciplina obrigatória, a conteúdos e práticas da Base Nacional Comum Curricular (BNCC)². Essa alteração retrocede algumas décadas no que diz respeito à

¹Sobre esse acontecimento foram produzidas diversas análises e discussões. Dentre elas, destacamos a obra organizada por André Singer e Isabel Loureiro “As contradições do lulismo: a que ponto chegamos?” publicada pela editora Boitempo. (2016).

²A BNCC do ensino médio foi homologada pelo Ministro da Educação do governo Michel Temer, no dia 14 de dezembro de 2018. Segundo informações no site do Ministério da Educação, “a BNCC está completa, com a definição dos conteúdos que todos os alunos têm o direito de aprender no decorrer do percurso escolar”. (BRASIL, 2019).

legitimidade do ensino de filosofia e a garantia de sua oferta no currículo da educação pública brasileira.

A MP 746/16 (Lei 13.415/2017), reforça as contradições envolvendo a história da educação no Brasil e o ensino de filosofia, onde se constata pequenos avanços em alguns períodos e grandes retrocessos em outros, pois esteve atrelado às políticas governamentais, e, por vezes, considerado perigoso, a ponto de ser proibido e retirado do currículo.

Nesse sentido, para discutir o ensino de filosofia no Brasil no contexto da MP 746/16 (Lei 13.415/2017)³, fazemos um resgate histórico da filosofia ao longo da história da educação no Brasil, iniciada com a chegada dos primeiros Jesuítas e o início do processo de educação formal no país, pois o ensino de filosofia sempre esteve presente nas escolas jesuíticas⁴ e nas escolas brasileiras de modo geral, porém, voltado à formação da classe dominante.

O ensino de filosofia no Brasil voltou ao currículo da educação básica no ano de 2008, como disciplina obrigatória no Ensino Médio, após ser retirado e proibido no contexto da ditadura militar (1964-1985). Mesmo proibida durante parte do período em que vigorou a ditadura militar no Brasil,

³Por vezes, utilizaremos a referência à MP 746/2016, mesmo tendo sido aprovada posteriormente como lei, pelo fato de que, diante das grandes mobilizações que aconteceram no país, a MP 746 ficou deveras conhecida pelos impactos que causava na educação básica brasileira. Ressalta-se, no entanto que essa opção se deve apenas a uma questão de memória, uma vez que a MP foi convertida no Projeto de Lei de Conversão (PLV) 34/2016, pela comissão mista e pela Câmara dos Deputados, posteriormente aprovada no Senado Federal no dia 08 de fevereiro de 2017, sob Lei 13.415/2017.

⁴As discussões sobre o contexto histórico do ensino de filosofia no Brasil, bem como sobre o Estado e as questões ligadas à educação no contexto econômico e político, estão embasadas em pesquisa em nível de mestrado, sistematizada e defendida pelo autor desse artigo no ano de 2014.

os embates para o retorno do ensino de filosofia foram constantes. Com a redemocratização do país, na ocasião em que se aprovou a LDB 9394/96, existiram mobilizações para o retorno ensino de filosofia, porém, essa proposta não foi aprovada. Na década de 1990, no governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, sociólogo de formação, chegou a ser aprovada para retornar à grade curricular, no entanto foi vetada.

No contexto atual, o modelo neoliberal tem sido o maior responsável pela retirada do ensino de filosofia do currículo, pois está presente nas ações governamentais e em suas políticas, e, direta ou indiretamente direcionam os rumos das políticas educacionais, fazendo com que os governos adequem o currículo às ideologias de quem está no poder e, a filosofia passa a ser considerada desnecessária pelo sistema capitalista e pelo mercado, que busca a formação de mão de obra, desprovida de pensamento crítico.

Essa pesquisa tem como objetivo investigar o ensino de filosofia e sua inserção no currículo da educação brasileira, bem como as interferências em sua entrada e saída do currículo, enfocando também a mudança mais recente no contexto da reforma do ensino médio por MP 746/16, convertida na Lei 13.415/2017. A pesquisa é documental e bibliográfica e tem como referência teórica o método materialista histórico e dialético.

O ensino de filosofia no contexto da educação formal no Brasil

Os estudiosos da educação no Brasil, de maneira consensual, apontam o início da educação formal no Brasil com a chegada dos padres jesuítas no ano de 1549, sob a chefia do Padre Manoel da Nóbrega. Como aponta Saviani, (2007, p.15) “há, com efeito, razoável consenso entre os

pesquisadores que é com a chegada dos jesuítas que tem início no Brasil, a educação formal, [...]”.

Assim, como a educação formal, o ensino de filosofia também está relacionado a esse período. Portanto desde a chegada dos jesuítas e o início do ensino jesuítico, encontramos registros do ensino de filosofia. Nesse contexto, a educação era direcionada à formação da classe dominante, marcada também pela formação católica, devido aos vínculos entre a Igreja Católica e a Coroa Portuguesa, segundo Jaime (1997, p.47) “[...] antes mesmo de 1583, no Colégio da Bahia, dos jesuítas, colava-se grau em arte, que envolvia o ensino da filosofia”. E, de acordo com Ceppas (2010, p.173) “dito de modo esquemático, a educação jesuítica na colônia estava voltada para a catequese dos índios e para as primeiras letras dos filhos de senhores de terra, que continuavam seus estudos na Europa”.

O ensino de filosofia, bem como a educação formal, como já apontado, servia à classe dominante. Aos povos indígenas, se direcionava a catequização, com finalidade de conversão à fé católica e como forma de escravização. Aos filhos dos senhores de terras, no entanto, era garantido o ensino inicial, que teria sequência na Europa, uma vez que na Colônia, por alguns séculos se oferecia apenas os conhecimentos básicos oferecidos em poucos anos de estudo.

Os senhores de terra eram os grandes latifundiários que receberam terras para administração como verdadeiros soberanos, por iniciativa da Coroa Portuguesa. Segundo Caio Prado Junior, (1998, p. 31 – 32),

[...] dividiu-se a costa brasileira em doze setores com extensões que variavam entre 30 e 100 léguas. Estes setores chamar-se-ão *capitanias*, e serão dotadas a

titulares que gozarão de grandes regalias e poderes soberanos; caber-lhe-á nomear autoridades administrativas e juizes em seus respectivos territórios, receber taxas e impostos, distribuir terras, etc.

Ao dividir o território da Colônia em Capitânicas, Portugal concedeu aos futuros proprietários de terras o direito de usufruir das riquezas da Colônia e, conseqüentemente, esses proprietários oferecem maior proteção contra a ameaça de invasão da Colônia por outros países, principalmente Espanha e França, segundo Prado Jr. (1998). A educação era parte desse projeto e ao ser destinada apenas aos filhos dos senhores de terra, contribuiu para a dominação e fortalecimento do domínio Português na expansão da colônia pelo interior do Brasil.

No que diz respeito ao ensino de filosofia, por mais que ele tenha sido ensinado em alguns momentos ao longo da história da educação no Brasil, não foi suficiente para sua consolidação na grade curricular. Parte desse processo de não consolidação se deve ao fato que há incertezas quanto ao valor da filosofia na formação dos estudantes. Para Ceppas (2010, p.171).

O ensino de filosofia no Brasil, no nível secundário, hoje chamado Ensino Médio, tem uma história rica e multifacetada. Seus traços mais marcantes estão detalhados ou resumidos em trabalhos já clássicos sobre o tema – Maciel (1959), Cartolano (1985), Souza (1992), Eiterer (1996), Horn (2000) - e é preciso analisar seus pressupostos e implicações, aparentemente convergentes, sobretudo em relação à legitimidade e importância da filosofia na formação dos jovens. Passada a fase de luta pela reinserção da filosofia com disciplina obrigatória no ensino médio, o interesse pela história do ensino de filosofia intensifica-se na direção de uma investigação acerca de tradições poucos revisitadas, seus métodos, objetos, pressupostos e

finalidades, em contraste com os sentidos que hoje atribuímos ao ensino de filosofia na escola.

Na história recente da educação brasileira, principalmente nas últimas décadas, pós ditadura militar, nos deparamos com a retirada e proibição do ensino de filosofia. “Em 1971, com a publicação da lei 5.692, no período da ditadura militar, ela foi definitivamente afastada do currículo das escolas públicas ‘por ser considerada perigosa para a manutenção da ordem política e social do país’”. (BELIEIRI; SFORNI 2012, p. 24).

Após ser retirada do currículo pela Ditadura Militar, em 1971, o ensino de filosofia ficou fora das escolas por mais de 30 anos. Na LDB 9394 de 1996, havia a proposta pelo seu retorno, no entanto foi reprovado. No ano de 2001, após ter sido aprovado na Câmara e no Senado, o retorno do ensino de filosofia foi vetado por Fernando Henrique Cardoso. Somente no ano de 2008, no contexto do governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o ensino de filosofia volta à grade curricular, como disciplina obrigatória, por meio da Lei nº 11.684, que alterou o artigo 36 da LDB 9394/96.

O retorno do ensino de filosofia ao currículo da educação básica no Brasil representou uma grande conquista, afinal, sua oferta incluía todos os estudantes das escolas públicas, como disciplina obrigatória. Nesse sentido, seu retorno abria possibilidade para se desenvolver uma educação voltada à formação do pensamento crítico, com vistas à transformação da realidade, ou seja, desenvolver uma educação emancipadora, como apontado por Tonet (2005, p. 113) “a essência da emancipação humana está no domínio consciente e coletivo dos homens sobre o seu processo de autoconstrução, sobre o conjunto do processo histórico”.

O contexto do ensino de filosofia no Brasil, era destinado, em boa parte à formação dos filhos da classe dominante. Ao constataremos as várias entradas e saídas do ensino de filosofia do currículo da educação básica no Brasil, nos remetemos ao pensamento de Marx e Engels, que ao analisar a questão do pensamento da classe dominante e sua relação com a sociedade, afirma “As ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante” (2008, p. 42).

Nesse sentido, podemos perceber que a filosofia está subordinada aos interesses políticos, e mesmo tendo sido aprovada como disciplina obrigatória no currículo, não se consolidou, por oferecer riscos ao poder da classe dominante, quando ensinada no sentido da formação do pensamento crítico, com vistas à emancipação humana.

O contexto econômico, social e político no Brasil e o ensino de filosofia

Em se tratando da fragilidade do ensino de filosofia, no que diz respeito à sua consolidação no currículo da educação básica no Brasil, outros fatores interferem de maneira direta, principalmente o econômico, o social e o político.

Portanto, para contextualizar o ensino de filosofia no Brasil faremos uma breve análise do contexto político, econômico e social do país, a partir dos anos 1990, passando pelo início dos anos 2000, até chegarmos ao ano 2016, que representa a mais recente mudança no ensino de filosofia, impactando o recente retorno como disciplina obrigatória ocorrido no ano de 2008 em nível nacional.

A análise desse contexto se baseia na afirmação de Carnoy (1984, p. 19), segundo o autor,

[...] por razões práticas, qualquer estudo do sistema educacional não pode ser separado de alguma análise implícita ou explícita dos propósitos e do funcionamento do setor governamental. Desde que o poder se expressa, pelo menos em parte, através do sistema político de uma sociedade, qualquer tentativa de desenvolver um modelo de mudança educacional deve ter atrás de si uma cuidadosa reflexão e uma teoria sobre o funcionamento do governo, o que chamamos de uma ‘teoria de estado’.

A partir da década de 1990, com os mandatos do presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC), 1994-2002, a política econômica neoliberal adotada em seu governo foi responsável pela privatização de diversas estatais. O presidente FHC utiliza-se do argumento do corte de gastos da administração pública, consequentemente, repassava ao capital privado a propriedade das empresas estatais, estabelecendo o estado mínimo, sob a lógica do neoliberalismo.

O presidente Fernando Henrique Cardoso se definia como adepto da social-democracia. Filiado ao PSDB, realizou ações que atenderam ao mercado, seguindo estritamente a lógica neoliberal. FHC ganhou notoriedade no governo do Presidente Itamar Franco. “Essas expectativas políticas e econômicas tomam envergadura durante o governo Itamar que, sob o comando do ministro Fernando Henrique Cardoso, consolida uma estratégia fundamental ao implantar o Plano Real”. (DEITOS, 2008, p.25).

Em relação às instituições bancárias, antes de privatizá-las, o governo federal se encarregou de recuperar sua sanidade financeira, o que

impôs ao governo gastos enormes, para, em seguida, entregar ao capital privado, deixando ao Estado a dívida do saneamento dos bancos públicos.

Somente o Banco do Brasil e o Banespa receberam cerca de 8 bilhões de dólares e 9 bilhões de dólares, respectivamente, em recapitalização federal. Para saneamento do Banestado – Banco do Estado do Paraná, foram gastos 6 bilhões de reais e o Estado assumiu uma dívida de longo prazo de mais 6 bilhões de reais. Ainda sobre o saneamento dos bancos públicos, o governo federal gastou, até o final de 1999, 82 bilhões de reais. (DEITOS, 2008, p. 39)

Dentre os bancos que receberam as cifras bilionárias e em seguida foram privatizados estão os Bancos do Estado de São Paulo (BANESPA) e Banco do Estado do Paraná (BANESTADO), privatizados na gestão de FHC.

No que diz respeito à educação, no período da gestão de Fernando Henrique Cardoso foi aprovada a Lei de Diretrizes e Base da Educação, nº 9.394/96 (LDB). Nessa lei, no Artigo 36, se pode constatar a referência à filosofia, porém, não mencionada como disciplina do currículo, mas sim que ao final do ensino médio o estudante dominasse conhecimentos de filosofia necessários ao exercício da cidadania. Trata-se de um texto vago e sem nenhuma garantia de que os conteúdos de filosofia seriam ensinados no ensino médio.

A redação da LDB 9394/96 foi defendida por alguns estudiosos da área, mesmo a filosofia não sendo garantida como disciplina obrigatória do ensino médio, considerando-se o contexto da ditadura militar, como aponta Fávero, *et all*, “este foi um avanço significativo para a presença da filosofia nesse nível de ensino, uma vez que em 1961 (com a Lei n. 4.024/61), a filosofia

deixa de ser obrigatória e, a partir de 1971 (com a Lei n. 5.692/71), época do regime militar, ela praticamente desaparece das escolas.” (2004, p. 260).

No governo de FHC o ensino de filosofia teve ainda outro momento de destaque, pois, no ano de 2001, seu retorno foi vetado pelo então presidente. O projeto de lei substituiu o artigo 36 da LDB 9394/96 e havia tramitado por três anos na Câmara e no Senado e foi aprovado em ambos. Não fosse o veto de FHC, o ensino de filosofia teria retornado à educação básica já nesse período. Entretanto, “após aprovação nestas duas instâncias do Poder Legislativo Federal, o projeto foi vetado em outubro de 2001, pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso.” (FÁVERO, *et all*, 2004, p. 260).

Os argumentos para o veto estavam centrados, principalmente no aumento de gastos que os governos municipais e estaduais teriam com o retorno de uma disciplina obrigatória. Como aponta Deitos, (2008, p. 23) “[...] o avanço da vertente do liberalismo social democrata, nos anos 1990, no Brasil, foi marcado pelo aprofundamento do processo de consolidação daquilo que se convencionou chamar de globalização, processo sustentado politicamente pelo neoliberalismo”. No contexto neoliberal, o suposto aumento de gastos é abominado. E esse foi um dos fatores apresentados por FHC, na ocasião do veto ao projeto de Lei que tornaria o ensino de filosofia obrigatório no ensino médio.

A volta do ensino de filosofia ao currículo da educação brasileira foi a bandeira de muitos movimentos ligados à defesa da educação pública, gratuita e de qualidade. Portanto, com a eleição do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 2002, a expectativa de que a filosofia pudesse ser aprovada como disciplina obrigatória aumentou, pois, o presidente eleito era oriundo das lutas

da classe trabalhadora e tinha em seu governo nomes que atuaram, historicamente, no campo da defesa da educação.

Ao final do primeiro mandato do governo Lula, no ano de 2006, o Conselho Nacional de Educação com o parecer Nº: 38/2006, juntamente com a resolução nº 4, de 16 de agosto de 2006 da Câmara de Educação Básica, aprovam o retorno da filosofia e sociologia ao currículo do Ensino Médio e no ano 2008, o Presidente em exercício, José Alencar, sancionou a Lei nº 11.684, que alterou o artigo 36 da LDB, “IV – serão incluídas a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio”. (BRASIL, 2008).

Em se tratando das questões econômicas, o governo Lula, porém, não representou uma ruptura com a política econômica neoliberal adotada por seu antecessor Fernando Henrique Cardoso, fazendo apenas alguns ajustes.

Avançou, portanto a desnacionalização e a internacionalização da economia e do Estado brasileiro, engendradas pela consumação da política (neo)liberal do governo FHC, e que se apresenta de forma substantiva no cardápio do (neo)liberalismo do governo Lula, já que as políticas adotadas pelo atual governo não representam um rompimento com os principais pressupostos da política (neo)liberal adotada pelo governo FHC, como motivadora da inserção e competitividade da economia brasileira ao globalismo, ditado pelos países centrais do capitalismo, sob a hegemonia dos EUA. (DEITOS, 2008, p. 37)

Terminado o segundo mandato de Luiz Inácio Lula da Silva, assume sua sucessora, Dilma Rousseff, eleita para o mandato de 2010/2014. Ambos os governos ditos de esquerda, Lula e Dilma, pertencentes ao Partido dos Trabalhadores, atuaram no campo dos avanços e das reformas, não promovendo mudanças significativas no modelo econômico. A linha política

que direcionou ambos os governos foi o Estado de Bem Estar Social, promovendo melhorias na vida do povo, dando acesso ao consumo.

O destaque ao mandato da presidenta Dilma é importante, pois, após sua reeleição no ano de 2014, uma turbulência política toma conta do país, desencadeando em 2016 a aprovação do processo de impeachment, que para alguns setores da sociedade foi definido como golpe, uma vez que não há crime comprovado contra a referida presidenta.

Nesse contexto, seu vice, Michel Temer assume a presidência e dá início a uma série de medidas na área dos direitos trabalhistas, previdência, educação, dentre outros. Na educação, especificamente, decreta por meio de Medida Provisória 746/16, a mudança do Ensino Médio, sem nenhum debate, discussão ou consulta pública. Nessa MP está contida a retirada da obrigatoriedade do ensino de filosofia, revogando a Lei nº 11.684/2008.

A MP 746/16 (lei 13.415/2017) e a retirada do ensino medio de filosofia

O ensino de filosofia, após seu retorno como disciplina obrigatória em 2008, causou reações nos meios conservadores da sociedade brasileira. Essas reações foram expressas em um dos principais meios de comunicação nacional, a revista Veja. Dentre as principais matérias publicadas na referida revista, destacamos as dos colunistas Marcelo Bortoloti e Reinaldo Azevedo.

Na edição nº 2158, *Ideologia na cartilha* VEJA, de março de 2010, o colunista Marcelo Bortoloti tece duras críticas ao ensino de filosofia, afirmando que os conteúdos trabalhados em sociologia e filosofia são influenciados pelo pensamento marxista. Na mesma matéria, traz ainda a opinião de Claudio de Moura Castro, articulista da Revista Veja e especialista

em educação: “Os países mais desenvolvidos já entenderam há muito tempo que é absolutamente irreal esperar que todos os estudantes de ensino médio alcancem a complexidade mínima dos temas da sociologia ou da filosofia - ainda mais num país em que os alunos acumulam tantas deficiências básicas, como o Brasil”. (BORTOLOTTI, 2010).

Outro colunista da revista Veja, Reinaldo Azevedo, segue raciocínio semelhante. No ano de 2011, afirmou que o país precisa menos de sociólogos e filósofos e de mais engenheiros que se expressem com clareza. “Acreditem! O Brasil tem uma inflação de sociólogos, filósofos, pedagogos e demagogos. O Brasil precisa de mais engenheiros, que saibam se expressar com clareza. O Brasil precisa de mais português e de mais matemática.” (AZEVEDO, 2011).

As posições expressas pelos referidos colunistas apontam a resistência ao ensino de filosofia. Esse pensamento está presente desde o período da ditadura militar e confirmam a opção por algumas disciplinas votadas à formação da mão de obra, às áreas técnicas, em detrimento àquelas ligadas ao campo da formação humana, da formação do pensamento crítico, por exemplo.

Ao sancionar a MP 746/16 (Lei 13.415/2017), sem o devido debate, discussão e conhecimento sobre as mudanças que pretendia, Michel Temer reforça tais posicionamentos, uma vez que revela a fragilidade do ensino de filosofia, podendo ser retirado de acordo com a visão de governo, desconsiderando todo o processo vivenciado nas salas de aula e as contribuições do ensino de filosofia para a formação dos estudantes brasileiros.

A MP 746/16, que reforma o ensino médio brasileiro, foi sancionada no dia 22 de setembro de 2016. Essa MP revogou a Lei nº

11.684/2008 e consequentemente a LDB 9394/96, que desde 2008 previa a garantia do ensino de filosofia como disciplina obrigatória. Segundo a MP 746/16, serão obrigatórias apenas as disciplinas de Língua Portuguesa, Língua Inglesa e Matemática. (BRASIL, 2016). Em 2017, a referida MP foi convertida na Lei 13.415/2017, e sancionada no dia 16 de fevereiro de 2017, por Michel Temer, após aprovação na Câmara dos Deputados e no Senado Federal.

O ensino de filosofia no currículo da educação básica brasileira foi garantido nos momentos da história em que havia legislação específica para tal, o que nos leva a constatar que ao ser revogada a Lei nº 11.684/2008, a possibilidade dessa disciplina não mais compor a grade curricular passa a ser concreta.

A MP 746/16 (Lei 13.415/2017), no entanto está ligada à concepção de governo que se estabeleceu no país desde o mês de maio de 2016, com opção clara pelo modelo neoliberal. Nesse sentido, o ensino de filosofia no Brasil está condicionado aos interesses de governos, e de suas ideologias, assim como ao contexto político do país. Isso, porém, não é exclusividade do ensino de filosofia, mas envolve a educação como um todo, que está inserida num contexto de economia capitalista e das políticas públicas voltadas à classe trabalhadora, num sistema que privilegia o setor privado. Segundo Bruno (2001, p. 18-19) “no que diz respeito à educação, já, há muito tempo, a classe capitalista local deixou de preocupar com a qualidade do ensino público”.

A reforma do ensino médio, realizada por Temer, vem acompanhada do argumento de que o ensino médio brasileiro necessitava de mudanças, o que é verdadeiro, assim como a educação brasileira como um todo. Essa necessidade é reforçada quando constatamos que as mudanças

estavam em discussão por meio do Projeto de Lei 6840/2013. Nesse PL constava a indicação de que o ensino de filosofia permaneceria como componente e conteúdo obrigatório.

§ 1º A base nacional comum dos currículos do ensino médio compreenderá, entre seus componentes e conteúdos obrigatórios, o estudo da língua portuguesa; da matemática; do conhecimento do mundo físico e natural; da Filosofia e da Sociologia; da realidade social e política, especialmente do Brasil; e uma língua estrangeira moderna, além daquela adotada na parte diversificada, conforme dispõe o art. 26, § 5º. (BRASIL, 2013).

Pelos informes que constam no site da Câmara dos Deputados, no que tange ao Projeto 6840/13, o último parecer foi emitido no dia 16/12/2014. Desde então nada mais foi encaminhado em relação ao referido PL. Nesse sentido, ao decretar as mudanças no ensino médio brasileiro, o Presidente Michel Temer desconsidera todo o processo que havia sido realizado e os acúmulos de discussões, debates e construções em torno ao Projeto de Lei que se pretendia realizar tais mudanças.

A MP 746/16 causou polêmica em todo o país, gerando resistência e protesto de professores, estudantes, pesquisadores e estudiosos da área. Dentre a forma mais direta de resistência, aconteceram as ocupações de escolas em vários estados brasileiros. Segundo notícia publicada no site da ANDES/SN,

Desde a semana passada, cresce a ocupação de escolas por todo o país em protesto contra a medida provisória de contrarreforma do ensino médio (MP 746/2016). Estudantes secundaristas ocupam escolas, institutos federais e universidades em Brasília, Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, Rio Grande do Norte,

Pernambuco, Rio Grande do Sul, São Paulo e Paraná, onde o movimento conseguiu ampliar a mobilização e já conta com maior número de ocupações. (ANDES, 2016).

Mesmo diante de uma grande mobilização, o governo de Michel Temer se mostrou irredutível em relação às mudanças impostas via Medida Provisória, não acatando sugestões dos estudantes, nem mesmo ouvindo tais reivindicações.

A tramitação da MP 746/16 na Câmara dos Deputados chegou a receber mais de 500 emendas

A medida provisória que altera regras curriculares e de funcionamento do ensino médio (MP 746/2016) recebeu 568 emendas de deputados e senadores até o final da noite de quinta-feira (29). O texto será analisado primeiro por uma comissão mista e depois pelos Plenários da Câmara e do Senado. (BRASIL, 2016).

Após a tramitação por alguns meses, a MP 746/2016 foi aprovada na Câmara dos deputados no dia 13 de dezembro de 2016. O texto aprovado trouxe algumas alterações em relação ao original, decretado pelo presidente Michel Temer. Em relação ao ensino de filosofia, especificamente, consta na BNCC, porém, não destaca como disciplina, tão pouco como conteúdo previsto para os 3 anos do ensino médio. “§ 2º A Base Nacional Comum Curricular referente ao ensino médio incluirá obrigatoriamente estudos e práticas de educação física, arte, sociologia e filosofia.” (BRASIL, 2016). A aprovação no Senado e a Lei nº 13.415, sancionada por Michel Temer manteve a redação aprovada na Câmara dos Deputados.

Assim como a LDB 9394/96, que aprovou o ensino de filosofia como conhecimentos necessários ao exercício da cidadania, o texto aprovado

na Câmara e no Senado e sancionado por Temer, em relação ao ensino de filosofia, que inclui seu estudo e prática como obrigatórios na Base Nacional Comum Curricular, nada apresenta de concreto. Conforme a Lei 13415/2017, a Base Nacional Comum Curricular referente ao ensino médio incluirá obrigatoriamente estudos e práticas de filosofia, no entanto, não estabelece de que maneira esses estudos e práticas serão ofertados.

O texto da referida Lei também não define se haverá a necessidade de um professor de filosofia para trabalhar conteúdo de filosofia, pois, os estudos e práticas previstos no parágrafo 2º da referida Lei, estão vinculados à grande área de ciências humanas e sociais aplicadas na BNCC. Destarte, o professor formado na respectiva área poderá trabalhar tais conteúdos, quando houver, mesmo não tendo formação específica na disciplina.

Essa constatação fica mais evidente ao observarmos o Artigo 4º da Lei 13.405/2017 (BRASIL, 2017), que determina:

Art. 4º O art. 36 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com as seguintes alterações:

Art. 36. O currículo do ensino médio será composto pela Base Nacional Comum Curricular e por itinerários formativos, que deverão ser organizados por meio da oferta de diferentes arranjos curriculares, conforme a relevância para o contexto local e a possibilidade dos sistemas de ensino, a saber:

- I - linguagens e suas tecnologias;
- II - matemática e suas tecnologias;
- III - ciências da natureza e suas tecnologias;
- IV - ciências humanas e sociais aplicadas;
- V - formação técnica e profissional.

Não se trata de uma limitação apenas em relação ao ensino de filosofia, pois com a aprovação da reforma do Ensino Médio que preconiza a organização curricular por áreas do conhecimento, todas as disciplinas

poderão ser afetadas. No caso específico do ensino de filosofia, os estudos e práticas são mencionados, porém, se os mesmos serão abordados e como serão abordados, permanece uma incógnita.

A aprovação final da Lei n. 13.415/2017, reforça o caráter da formação dos estudantes voltada às necessidades impostas pelo mercado. Quando se restringe o conhecimento historicamente acumulado e conhecimentos ligados ao campo da filosofia, da sociologia, da arte, se prioriza a formação técnica, como consequência, haja visto a inclusão da área técnica como parte da formação no ensino médio, e a restrição da carga horária destinada à BNCC à 1800 horas (mil e oitocentas horas) do total da carga horária do ensino médio, como consta no parágrafo 5º da Lei 13.415/2017 “A carga horária destinada ao cumprimento da Base Nacional Comum Curricular não poderá ser superior a mil e oitocentas horas do total da carga horária do ensino médio, de acordo com a definição dos sistemas de ensino.” (BRASIL, 2017).

Nota-se que a carga horária de 1800 horas, referentes ao cumprimento da BNCC, estabelecida pela lei da reforma do ensino médio, representa pouco mais de um terço da carga horária de 4200 horas totais. As 4.200 horas referem-se à somatória dos três anos do ensino médio, sendo 1400 horas anuais. Ou seja, a partir da alteração prevista na Lei 13.415/2017, os conteúdos que integram BNCC, terão carga horária menor que as praticadas anteriormente à referida lei, mesmo com a significativa ampliação da carga horária total do ensino médio para 4200 horas em 3 anos, com a implementação do chamado ensino médio em tempo integral.

Não foi objeto desse artigo a análise na integralidade da MP 746/16 e seu desdobramento na Lei n. 13.415/2017, pois o enfoque se deu no ensino

de filosofia. Não obstante, o destaque de alguns pontos se fez necessário para evidenciarmos o conjunto das alterações na lei, bem como as complexas relações e interligações com a Base Nacional Comum Curricular homologada em dezembro de 2017, após ser postergada por várias vezes. A BNCC do Ensino Médio, ainda não foi efetivada. Nesse sentido, gera incertezas e levanta dúvidas sobre como se dará o processo de efetivação das determinações da Lei 13.415/2017.

As incertezas permanecerão até que se implemente, de fato, a Lei e a BNCC. O que se pode afirmar, no entanto, é que o ensino de filosofia não consta como prioridade, pois não compõe o projeto político do grupo que tomou o poder no país após o ano de 2016. A aprovação dessas alterações, representaram um lamentável retrocesso à formação dos jovens brasileiros, pois, como analisado, quando a filosofia não foi garantida por lei, em raros momentos ela compôs a grade curricular da educação pública no Brasil.

Considerações finais

Nesse artigo investigou-se o ensino de filosofia e sua inserção e retirada do currículo ao longo da história da educação no Brasil, mais especificamente o contexto da Medida Provisória 746/16 (Lei 13.415/2017) e o fim da obrigatoriedade do ensino de filosofia na educação básica no Brasil.

A construção deste artigo aponta aspectos históricos relevantes sobre o ensino de filosofia e o contexto de sua entrada e saída do currículo da educação brasileira, atrelados aos interesses de governos e das políticas governamentais.

Vale destacar que, salvo período da ditadura militar em que o ensino de filosofia foi proibido, sempre foi oferecido nas escolas brasileiras, porém, era destinado à formação da classe dominante. Desde a chegada dos primeiros padres Jesuítas a partir dos anos 1550 já se tem o registro das práticas do ensino de filosofia. No entanto, no que se refere à sua oferta aos estudantes das escolas públicas, em poucos períodos essa disciplina compôs a grade curricular nacional.

Após a redemocratização do país, em 1985, o debate em torno do ensino de filosofia se fortalece. Nota-se constantes embates pelo retorno do ensino de filosofia, no contexto da aprovação pela Câmara e pelo Senado no ano de 2001 e o veto do presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC). Trata-se de um dos períodos mais emblemáticos, uma vez que FHC é sociólogo de formação e juntamente com o veto à disciplina de filosofia, vetou também o ensino de sociologia. O veto, e os argumentos que o embasaram, estão inseridos no bojo das políticas neoliberais implementadas por FHC e que entendia o retorno dessas disciplinas como aumento de gastos para municípios e estados.

O retorno do ensino de filosofia foi bandeira de muitos movimentos que atuam em defesa da educação no Brasil e desde a Ditadura Militar lutavam para que essa reinserção fosse possível. Somente no ano de 2006, com o parecer do CNE, se passa a vislumbrar a possibilidade concreta de que a filosofia voltaria ao currículo. Fato esse efetiva no ano de 2008, no governo do Presidente Lula.

Nesse sentido, é possível inferir que, a aprovação do retorno do ensino de filosofia como obrigatório, representou avanço, mesmo tendo enfrentado desafios, como a reação dos meios conservadores do país. A Lei

garantiu que os estudantes brasileiros tivessem acesso aos conteúdos específicos dessa disciplina no ensino médio. No entanto, esse avanço com a obrigatoriedade do ensino de filosofia após o ano de 2008 foi interrompido com a reforma do ensino médio promovida por Michel Temer, por meio da MP 746/2016 (Lei 13.415/2017), que para atender aos interesses políticos e do mercado, decidiu pela retirada da obrigatoriedade da filosofia.

O governo de Michel Temer, em poucos meses de atuação, foi marcado pela retomada do modelo neoliberal já conhecido da década de 1990. Nesse sentido, privilegia o capital privado e as exigências e necessidades do mercado, características centrais do sistema capitalista neoliberal, com uma clara opção pela formação de mão de obra em detrimento à educação pública de qualidade.

Tendo como base a teoria marxista, cabe observar que Marx e Engels no começo do Manifesto de 1848 (no ponto Burgueses e Proletários) denominam o poder do Estado como sendo o comitê executivo da burguesia "O poder do Estado moderno não passa de um comitê que administra os negócios comuns da classe burguesa como um todo." (MARX; ENGELS, 2008, p. 13). E ainda, que "as ideias da classe dominantes, são, em todas as épocas, as ideias dominantes". (MARX; ENGELS, 2008, p. 42. Nesse sentido, a filosofia pode contribuir para a formação da consciência e do pensamento crítico. Porém, por outro lado, pode também representar uma ameaça ao poder vigente, uma vez que a formação de qualidade traz a possibilidade de formação de cidadãos questionadores, atuantes, participativos, ativos e cientes de seus direitos e deveres, bem como de possibilidades da busca de ações transformadoras.

Para quem exerce o poder na perspectiva neoliberal, a educação de qualidade não é prioridade, pois pode voltar-se contra os interesses escusos, particulares e que não representam a realidade dos trabalhadores e de suas necessidades concretas. O conhecimento, nesse contexto passa a ser restrito à classe dominante, enquanto aos trabalhadores resta o acesso a formação técnica, que por sua vez se desdobra em mão de obra para manutenção do sistema produtivo, desprovida de pensamento crítico, de conhecimento histórico, de arte, de filosofia.

A restrição do ensino de filosofia por meio da retirada da sua obrigatoriedade do currículo, pode representar, na prática, a ausência dos estudos dos seus conteúdos específicos, como historicamente já ocorreu no Brasil. Na perspectiva marxista, essa retirada, que atinge os filhos da classe trabalhadora, pode também ser compreendida como cerceamento do acesso ao conhecimento historicamente acumulado e das possibilidades de transformação da sociedade, consequentemente, impondo limites à construção da emancipação humana como apontava Marx na última das teses sobre Feuerbach (2001, p. 103) “os filósofos interpretaram o mundo de diferentes maneiras. O que importa, no entanto, é transformá-lo.”

Conclui-se, portanto, que, dentre outras questões, a entrada e saída do ensino de filosofia do currículo, está ligada aos interesses governamentais, às questões econômicas e políticas, bem como às contribuições da filosofia para a formação de estudantes críticos e pensantes, e para a compreensão da realidade e a luta por sua transformação.

Referências

ANDES-SN. **Cresce a ocupação de escolas contra a MP da Reforma do Ensino Médio.** Disponível em: <<http://www.andes.org.br/andes/print-ultimas-noticias.andes?id=8409>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

AZEVEDO, R. **O Brasil precisa de menos sociólogos e filósofos e de mais engenheiros que se expressem com clareza.** Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/o-brasil-precisa-de-menos-sociologos-e-filosofos-e-demais-engenheiros-que-se-expressem-com-clareza/>> . Acesso em: 15 nov. 2016.

BELIERI, C. M. e SFORNI, M. S. de F. O ensino de filosofia na atual LDB e nas Orientações Curriculares do Ensino Médio: uma tensão entre conteúdo escolar e o desenvolvimento humano. In: **Revista do NESEF Filosofia e Ensino.** Ed. esp. de lanç. Ensino de Filosofia e Política Pública Educacional. Curitiba. UFPR, vol. 1, n° 1, out., nov., dez., 2012/ jan. 2013. p. 23-36.

BORTOLOTTI, M. **Ideologia na cartilha.** Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/310310/ideologia-cartilha-p-116.shtml>>. Acesso em: 08 nov. 2016.

BRASIL. **Lei n.11.684**, de 2 de junho de 2008. Altera o art. 36 da Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a filosofia e a sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 3 jun. 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11684.htm>. Acesso em: 13 nov. 2016.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional:** Lei n. 9.394/96. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm>. Acesso em: 25 out. 2016.

BRASIL. **Projeto de Lei 6840/2013.** Comissão Especial destinada a promover estudos e proposições para a reformulação do ensino médio. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=602570>>. Acesso em: 03 dez. 2016.

BRASIL. Medida Provisória 746/2016. Institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral, altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e a Lei nº 11.494 de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, e dá outras providências. Disponível em:

<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1494234&filename=MPV+746/2016>. Acesso em: 10 jan. 2017.

BRASIL. Medida Provisória Nº 746-B/2016. Altera as Leis nºs 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho – CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei nº 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1517294&filename=Tramitacao-MPV+746/2016>. Acesso em: 10 jan. 2017.

BRASIL. Emenda Constitucional nº 95, de 15 de dezembro de 2016. Altera o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, para instituir o Novo Regime Fiscal e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc95.htm>. Acesso em: 25 mar. 2017.

BRASIL. Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017. Altera as Leis nºs 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1ª de maio de 1943, e o Decreto-Lei nº 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13415.htm>. Acesso em: 23 abril. 2017.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular:** Educação é a base. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>>. Acesso em 10 maio. 2017.

BRASIL.MP do ensino médio recebeu mais de 500 emendas. Conheça algumas das mudanças propostas. Disponível em: <<http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/09/29/acaba-nesta-quinta-prazo-para-emendas-a-mp-do-ensino-medio.-conheca-algumas-mudancas-ja-propostas>>. Acesso em: 11 jan. 2017.

BRASIL. **Etapas do ensino médio é homologada e Base Nacional Comum Curricular está completa.** Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=72011>>. Acesso em 13 fev. 2019.

BRUNO, L. Reorganização econômica, reforma do Estado e educação. In: HIDALGO, A. M.; SILVA, I. L. F. (Orgs.) **Educação e Estado:** As mudanças nos sistemas de ensino do Brasil e do Paraná na década de 90. Londrina: EDUEL, 2001. p. 3-20.

CARNOY, M. **Educação, Economia e Estado:** Base e superestrutura relações e mediações. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 1984.

CEPPAS, F. Anotações sobre a história do ensino de filosofia no Brasil. In: BRASIL. **Filosofia:** ensino médio. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2010. p. 171-184 (Coleção Explorando o Ensino. V.14).

DEITOS, R. A. Economia e Estado no Brasil. In: FIGUEIREDO, I. M. Z.; ZANARDINI, I, M. S.; DEITOS, R. A. (Orgs.) **Educação, políticas sociais e Estado no Brasil.** Cascavel: EDUNIOESTE; Curitiba: Fundação Araucária, 2008. p. 23-43.

FÁVERO, A. A. et al. O ensino da filosofia no Brasil: um mapa das condições atuais. **Caderno Cedes,** Campinas, vol. 24, n. 64, p. 257-284, set./dez. 2004.

Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v24n64/22830>>.
Acesso em: 17 jan. 2013.

JAIME, J. **História da Filosofia no Brasil**, vol. 1 – 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARX, K. e ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, K. e ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

PRADO JR., C. **História econômica do Brasil**. 45ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

SAVIANI, D. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas: Editores Associados, 2007.

SINGER, A. LOUREIRO, I. (Org.). **As contradições do lulismo: a que ponto chegamos?** São Paulo: Boitempo, 2016.

TONET, I. **Educação, Cidadania e Emancipação Humana**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2005.

Horror Vacuï: temporalidades para além do tempo

Santiago Masi Elizalde

Mestrando na Universidade Federal do Paraná sob orientação do Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, bolsista CAPES. Realizou iniciação científica com o título *Arte no Caosmos*, baseado na obra de Félix Guattari, sob orientação do Prof. Dr. Walter Romero Menon Junior.
E-mail: santiagoohiri@gmail.com

Resumo: Este artigo visa investigar, através do modelo entropológico de inspiração lévi-straussiana elaborado pelo filósofo Marco Antonio Valentim na obra *Extramundandade e Sobrenatureza* (filosofia quente-sociedade fria e filosofia fria-sociedade quente), os desafios lançados ao pensamento pela mitologia lovecraftiana. Interpretaremos para isso a obra *H.P. Lovecraft: a disjunção no Ser*, do filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini, buscando posicionar a temporalidade no centro da análise entropológica. Contrastando a mitologia lovecraftiana com o pensamento das sociedades quentes, somos levados a sobrevoar as regiões da loucura, do sonho e do trabalho, para finalmente alcançar um dos nódulos temporais da modernidade, expresso na imagem do tempo como intuição interna do sujeito transcendental da filosofia kantiana. Depois de uma breve comparação entre a filosofia lovecraftiana e a filosofia kantiana, seguimos em direção à filosofia aceleracionista de Nick Land, contrapondo o cosmos lovecraftiano ao cosmos tecnocrático do expoente contemporâneo das sociedades quentes e suas tendências entrópicas. Finalmente, retomamos a interpretação entropológica da mitologia lovecraftiana analisando as preocupações referentes ao *horror vacuï* destacadas por Valentim na sua obra, apoiando-nos para isso no lugar outorgado às escolas filosóficas pelo filósofo argentino na sua obra sobre Lovecraft.

Palavras-Chave: H.P Lovecraft; Fabián Ludueña Romandini; Nick Land; Immanuel Kant; Entropologia.

I

No epílogo do livro *Extramundandidade e Sobrenatureza*, o filósofo brasileiro Marco Antonio Valentim elabora a proposta lévi-straussiana de uma entropologia, interpretando a relação entre filosofia e sociedade nos seguintes termos:

metafísica e termodinâmica articulam-se de modos politicamente divergentes para a constituição relacional de diferentes mundos. O frio, enquanto grandeza térmica negativa, diz-se simultaneamente de várias outras maneiras: (i) como espírito de um povo inimigo dos humanos (“Povo do Frio”); (ii) como estrutura de uma sociedade humana que recusa o poder coercitivo (“sociedade fria”); (iii) e, na extremidade oposta, como método de uma filosofia que procura impor ordem ao cosmos (“filosofia fria”) - o mesmo se passa inversamente com o quente (Valentim, 2018, p. 277).

Encontramos, portanto, duas tendências, uma fria e uma quente, que relacionam a filosofia e a termodinâmica de modo inversamente proporcional. Na medida em que a filosofia de uma sociedade aumenta de temperatura, a própria sociedade diminui de temperatura. Temos então um duplo filosofia quente - sociedade fria e outro filosofia fria - sociedade quente. Realça-se assim a importância da relação entre o pensamento filosófico contemporâneo e os paradigmas científico-tecnológicos que modelam a visão cosmológica frente à qual a sociedade industrial se organiza politicamente, seja para assumir estes paradigmas ou confrontá-los. Na matriz do estudo entropológico proposto por Lévi-Strauss vemos a importância concedida aos vetores político, cosmológico e tecnológico. Analisando as ações predatórias das

sociedades quentes industrializadas e suas filosofias frias reificantes, o antropólogo conclui:

Desde que começou a respirar e a alimentar-se, até à invenção dos engenhos atômicos e termonucleares, passando pela descoberta do fogo - e salvo quando se reproduz - o homem nada mais fez do que alegremente dissociar bilhões de estruturas para reduzi-las a um estado em que já não são capazes de integração. Sem dúvida, ele construiu cidades e cultivou os campos; mas, pensando bem, esses objetos são, igualmente, máquinas destinadas a produzir inércia num ritmo e numa proporção infinitamente mais elevada que a quantidade de organização que implicam. Quanto às criações do espírito humano, seu sentido só existe com relação a ele, e confundir-se-ão com a desordem desde que ele desapareça. A tal ponto que a civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo prodigiosamente complexo em que estaríamos tentados a ver a possibilidade que tem o nosso universo de sobreviver, se a sua função não fosse fabricar o que os físicos chamam entropia, isto é, a inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa, estabelecem uma comunicação entre dois interlocutores, imobilizando um nível que antes se caracterizava por uma diferença de informação, logo, por uma organização maior (Lévi-Strauss, 1996, p. 442-443).

Na visão de Lévi-Strauss, neste livro de 1955 que precede tanto suas *Mitológicas* quanto a coletânea *Antropologia Estrutural*, o avanço das sociedades-quentes é tomado como inevitável. Lembremos que a própria noção de entropia, tal como elaborada ao longo do século XIX pela termodinâmica, se encontra indissociável da noção de tempo, desde a concepção escatológica industrial até o modelo elaborado pela filósofa

Isabelle Stengers e pelo químico ganhador do nobel Ilya Prigogine¹. Problematicando a abordagem temporal da previsão lévi-straussiana, notamos uma perspectiva que se assenta sobre a tendência imobilizadora e homogeneizante da comunicação, cuja expressão é uma imagem do futuro que acaba sendo submetida à inevitabilidade do “progresso” civilizacional. Veremos de que maneira esta perspectiva é associada a uma concepção do cosmos característica de um pensamento frio e de baixa volatilidade, que ao pensar os fenômenos que poderiam exceder a univocidade temporal o faz tratando estes fenômenos como algo a ser ordenado e domesticado, subjugando toda anomalia a um processo escatológico homogeneizante.

No seu livro, Valentim segue com uma citação da obra de Lévi-Strauss, onde o antropólogo belga afirma que na noção de natureza das sociedades frias há sempre “um componente ‘sobrenatural’, e essa ‘sobrenatureza’ está tão incontestavelmente acima da cultura quanto à própria natureza está abaixo dela” (Lévi-Strauss, 2013, p. 354). Estes componentes sobrenaturais manifestam potências que excedem qualquer tentativa de universalizar a experiência de uma cultura e desta maneira perturbam a organização do cosmos visada pelas sociedades quentes. O trecho supracitado traz à tona a íntima relação entre o pensamento quente e a existência de um lócus que se encontra incontestavelmente acima da cultura. Esta região, enquanto inapreensível pela cultura, conserva um excedente de

¹ Sobre o assunto, ver o capítulo “O tempo reencontrado” da obra *Entre o Tempo e a Eternidade* (Stengers e Prigogine, 1992, p. 10).

imprevisibilidade capaz de fazer colapsar os sistemas de referência de uma sociedade².

Encontramos várias ocorrências que evocam a persistência de componentes sobrenaturais entre as fendas das sociedades quentes e seus projetos industriais esclarecedores. Seguindo o rastro da influência da psicanálise na obra de Lévi-Strauss, não é surpresa que encontremos nas teorias de Sigmund Freud uma abertura para esta região própria aos componentes sobrenaturais³. O ensaio *Das Unheimliche*, ponto de inflexão da literatura freudiana⁴, manifesta um dos momentos mais vertiginosos no que diz respeito à persistência de um fundo anímico que assola as sociedades quentes. O passado que estas creem superado vem à superfície, esquentando

² Utilizamos o conceito “Sistemas de Referência” seguindo o texto *Raça e História* de Lévi-Strauss, publicado em 1952: “*dès notre naissance, l’entourage fait pénétrer en nous, par mille démarches conscientes et inconscientes, un système complexe de référence consistant en jugements de valeur, motivations, centres d’intérêt, y compris la vue réflexive que l’éducation nous impose du devenir historique de notre civilisation, sans laquelle celle-ci deviendrait impensable, ou apparaîtrait en contradiction avec les conduites réelles. Nous nous déplaçons littéralement avec ce système de références, et les réalités culturelles du dehors ne sont observables qu’à travers les déformations qu’il leur impose, quand il ne va pas jusqu’à nous mettre dans l’impossibilité d’en apercevoir quoi ce soit.*” (Lévi-Strauss, 1952, p. 43-44).

³ Sigmund Freud no texto *Tratamento Anímico* de 1890 já afirmava: “O leigo achará difícil entender que distúrbios patológicos do corpo e da alma possam ser eliminados por ‘meras’ palavras do médico. Ele achará que se lhe imputa acreditar em magia. E ele não está de todo enganado; as palavras de nossos discursos cotidianos nada mais são do que magia empalidecida.” (Freud, 2017, p. 19).

⁴ O psicanalista uspiano Christian Dunker afirma que o texto *Das Unheimliche* “pode ser considerado uma verdadeira encruzilhada de três caminhos no interior da obra freudiana. Ele retoma e ajusta contas com a antropologia expressa em *Totem e Tabu*, cujo problema central é o papel do totemismo e do animismo. Ele também antecipa a nova teoria das pulsões, marcada pela acentuação do papel da repetição e da angústia, que virá à luz, um ano depois, em *Além do princípio do prazer*. Finalmente, ele é um ancestral metodológico do texto *A negação*, de 1925, no qual Freud faz a análise discursiva das negações e dos tipos de juízo existencial e valorativo.” (Freud, 2019, p. 199).

o pensamento frio, reificado, das sociedades quentes. Essa desestabilização, característica da experiência do infamiliar (*Unheimlich*), é associada pelo psicanalista ao momento em que as leis que acreditávamos reger o universo desabam frente a uma experiência que as excede (Freud, 2019, p. 93).

Levando em conta a persistência do “componente sobrenatural” neste saber com o qual Lévi-Strauss cultivou um diálogo, nós nos inclinamos a assumir a conotação da psicanálise como “mitologia freudiana”, porém de maneira alguma tomando o termo mitologia como pejorativo, ao contrário, seguimos a proposta do filósofo francês Michel Foucault, segundo a qual “para um saber que se aloja no representável, aquilo que margeia e define, em direção ao exterior, a possibilidade mesma da representação não pode ser senão mitologia” (Foucault, 1999a, p. 519). Para realizar a façanha cartográfica descrita por Foucault, o ensaio *Das Unheimliche* apoia-se no uso do conto de terror *O Homem da Areia*, de E.T.A. Hoffmann, associando a experiência inquietante da alma à persistência de um “componente sobrenatural” que resiste às tentativas modernas de enclausurá-lo. Assumindo a importância deste gesto do psicanalista e da realidade anímica da experiência literária⁵, vamos nos referir aos contos do escritor de Providence, Howard Phillips Lovecraft, para pôr em foco uma manifestação do inquietante que ecoa esta persistência. Devemos apontar que se por um lado a mitologia presente na obra lovecraftiana é uma continuação da tradição de contos de terror que

⁵ Na sua palestra *A Loucura e a Sociedade* Foucault afirma que as palavras da literatura, “à diferença das palavras da política ou das ciências”, assumem “uma posição marginal em relação à linguagem cotidiana”, descrição que ecoa aquela da posição ocupada pela psicanálise. A partir destes posicionamentos defendemos que cultivar o diálogo da filosofia com a literatura e a psicanálise permite que pensemos estas regiões marginais com maior propriedade (Foucault, 1999b, p. 239).

envolve não somente E.T.A. Hoffmann, mas também autores como Edgar Allan Poe, Mary Shelley e Horace Walpole, por outro lado rompe com ela ao deslocar a centralidade do ser humano no universo.

Não seria exagero dizer que a cosmologia presente nos contos de Lovecraft marca uma revolução ao afirmar a contingência do humano, inspirando-se nas inovações teóricas físicas, matemáticas e filosóficas do final do século XIX e começo do século XX, sem contudo conceder-lhes um acesso privilegiado ou único à verdade. Uma consequência do uso destas novas concepções é o fato de o universo lovecraftiano não outorgar ao ser humano nenhum privilégio e nenhuma necessidade⁶. Com estas questões em mente o filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini, na sua obra *H.P. Lovecraft: a disjunção no Ser*, afirma que os desafios lançados pelos escritos de Lovecraft nos levam a considerar “um cosmos *ac si humanitas non daretur* [como se não houvesse a humanidade]” (Romandini, 2013, p. 16).

Precisemos: se a mitologia freudiana, tal como afirma Foucault, olha para dentro dos sistemas representativos modernos desde o seu limite, a mitologia lovecraftiana se assenta no lado de fora destes sistemas, numa região

⁶ No conhecido primeiro aforismo da obra *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, escrita em 1873, Friedrich Nietzsche, filósofo com o qual Lovecraft estava familiarizado, aponta a insuficiência do pensamento humano frente ao “sem-número de sistemas solares”. Para Nietzsche a descrição do conhecimento humano como momento mais soberbo e mentiroso da história natural não seria o suficiente para demonstrar “quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza” (Nietzsche, 1999, p. 53). A proposta de Lovecraft parece ser ainda mais radical, pois o que se arrisca nela é a concepção de um pensamento inumano que poderia habitar um corpo humano sem contudo pertencer-lhe. Esta proposta aponta na direção de uma possível quebra destas limitações do intelecto humano, na medida em que o pensamento que habita o ser humano não precisa ser, necessariamente, humano. Esta imagem lovecraftiana será explicitada assim que tratarmos o conto *The Shadow Out of Time*.

cuja cartografia independe do humano enquanto tal e que teria como limite “esse mundo, no qual origem e destino se confundem até se tornarem idênticos”, região que Romandini denomina o *outside*, cuja topologia demarca um cosmos onde não se poderia dar sentido à existência do mundo “a partir da necessidade da evolução rumo à vida” (Romandini, 2012, p. 54).

Desta maneira, o cosmos lovecraftiano excede o regime representativo das sociedades humanas, a sua mitologia faz da vida humana um acaso, retirando dela qualquer vestígio de necessidade. Romandini delinea, sob a rubrica do *horror vacui*, o limiar do cosmos lovecraftiano, um “*outsideness* radical” onde a própria vida assume a imagem de uma mera contingência (Romandini, 2013, p. 56). Voltaremos a esta região exógena em momento oportuno, vale apontar, por ora, que à diferença com a mitologia freudiana, o que se expressa na mitologia lovecraftiana são as potências inumanas do cosmos, chegando ao ponto de Lovecraft qualificar a obra *A interpretação dos sonhos* do psicanalista como mero “simbolismo pueril” (Romandini, 2013, p. 32). Romandini descreve de que maneira os componentes sobrenaturais da cosmologia lovecraftiana, ao invés de serem pensados como moções pulsionais humanas, arrastam-nos à ominosidade do multiverso, manifestando as potências inumanas que o mito lovecraftiano experimenta como substrato:

Deste ponto de vista, a mitologia lovecraftiana é essencialmente inumana, para-humana, trans-humana, não guarda pela vida humana a menor consideração nem cosmológica, nem ética, nem sócio-política. O mito coincide perfeitamente com a aniquilação de toda mitologia (sacra ou profana) que tenda a exaltar ou mesmo só outorgar algum lugar preferencial ou

marginal ao sujeito humano no devir da massa indômita de um universo transfinito (Romandini, 2013, p. 16).

Se a mitologia lovecraftiana não contempla uma instância sócio-política humana, pode ainda travar, desde o fora, algum tipo de relação com a política? Como mapear, no retrato de uma sociedade, as consequências do pensamento lovecraftiano, com sua proposta de um cosmos que nem mesmo outorga “um lugar marginal ao sujeito humano”? Buscaremos trazer à tona alguns casos em que a temporalidade presente num pensamento expressa as tendências entropológicas de uma sociedade, para finalmente vislumbrar as características temporais do pensamento lovecraftiano.

II

Na tentativa de decodificar o universo proposto pela mitologia lovecraftiana, o conto *The Shadow out Of Time* aparece como uma cifra que permite elucidar esta inquietante noção cosmológica. Nesta que é a última das ditas “grandes obras”⁷ de Lovecraft, deparamo-nos com o relato de Nathaniel Wingate Peaslee, um professor universitário que durante uma aula de economia passa pelo estranho sentimento de alguém tentando tomar conta dos seus pensamentos, em seguida começa a vislumbrar formas perturbadoras e, logo antes de perder a consciência, percebe-se em uma sala grotesca. O

⁷ Segundo o controverso autor francês Michel Houellebecq (2005) as “grandes obras” seriam: *The Call of Cthulhu* (1926), *The Colour out of Space* (1927), *The Dunwich Horror* (1928), *The Whisperer in the Shadows* (1930), *At the Mountains of Madness* (1931), *The Dreams in the Witch-House* (1932), *The Shadow over Innsmouth* (1932) e *The Shadow out of Time* (1934).

conto desdobra este acontecimento até o momento quando descobrimos que a experiência vivenciada pelo personagem decorre de uma troca de mentes, através da qual o economista passa a habitar o corpo de um dos membros da Grande Raça de Yith, também chamados simplesmente Yith, que viveram na terra mais de um bilhão de anos antes da humanidade. Essa raça alienígena tem a capacidade de projetar a sua consciência através do tempo e do espaço, passando a habitar o corpo de uma outra espécie e, em contraparte, a consciência que habitava aquele corpo é transferida para o corpo de um dos membros da grande raça. As memórias vividas por Nathaniel no corpo estranho são apagadas antes de ele voltar ao seu corpo humano, porém retornam pouco a pouco à consciência através de uma série de sonhos.

Como apontamos no início do texto, o componente sobrenatural é de suma importância para um pensamento volátil e quente. Na tentativa de escapar às tendências reificantes das filosofias do esclarecimento, as regiões tradicionalmente associadas ao sobrenatural, tais como o sonho, a loucura e a arte, são reencontradas. Pensar filosoficamente a verdade destes territórios antitéticos⁸ demanda o cultivo da atenção conceitual, sem, contudo, subtrair-lhes a importância. Assumindo a perspectiva de Foucault encontramos nestes tópicos o tipo de saber que margeia o regime representativo, guiando-o em direção àquilo que o excede. Passemos a uma breve exposição de alguns tratados a este tipo de experiências, para que possamos, por contraste, delinear o pensamento que habita a mitologia lovecraftiana.

Recorrendo ao diálogo platônico *Fedro* podemos assimilar dois tipos de loucura ($\muανία$), uma advinda da doença humana ($νοσημᾶτον ἀνθρωπίνων$)

⁸ Referimo-nos ao pequeno texto de Freud *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas* (Freud, 2019, p. 129-140).

e outra que muda radicalmente os hábitos através da inspiração divina (θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην)⁹. Esta última é dividida em quatro, a profecia (μαντικὴν), inspirada por Apolo, a mística (τελεστικὴν), inspirada por Dionísio, a poética (ποιητικὴν), inspirada pelas Musas, e a loucura amorosa (ἐρωτικὴν μανίαν), inspirada por Afrodite e Eros¹⁰. Os deuses, afirma Sócrates no segundo discurso do *Fedro*, “desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura” (Platão, 2000, p. 56; Phaedrus, 245b-c). Para demonstrar esta concepção, Sócrates recorre ao princípio da imortalidade de todas as almas (ψυχὴ πᾶσα ἄθνητος), sustentando a imortalidade como característica daquilo que põe a si mesmo em movimento (αὐτὸ κινεῖν), afirmando que a alma, como princípio do movimento, não pode ter sido criada, pois todo princípio é incriado (ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον). As almas que habitam a terra são aquelas que não puderam se manter nos céus, e se revestiram com “a forma de um corpo terrestre, o qual começa a mover-se, por causa da força que a alma que está nele lhe transmite” (Platão, 2000, p. 59; Phaedrus, 256c). As almas que, contudo, conseguem alçar-se de volta à região supraceleste experimentam o pensamento divino:

⁹ Na tradução de Josué Pinharanda Gomes lemos: “Mas a loucura, como sabes, comporta duas espécies, uma devida às doenças do corpo, outra proveniente de uma inspiração divina, que atrai conosco para fora das regras rotineiras” (Platão, 2000, p. 99. Phaedrus, 265a, seguindo a referência de Stephanus). Optamos, contudo, a não assumir a necessidade de uma dimensão corporal da loucura, visto que o âmbito nocivo desta, no trecho em questão, se refere somente à loucura (μανίας) caracterizada como doença de origem humana (νοσημάτων ἀνθρωπίνων).

¹⁰ “No que respeita ao delírio divino, dividimo-lo em quatro espécies, cada uma das quais provém de um deus determinado: o sopro divinatório de Apolo, a inspiração mística de Dionísio, a impressão poética das Musas e, enfim, a inspiração amorosa de Afrodite e de Eros.” (Platão, 2000, p. 100; Phaedrus, 265b).

O pensamento de um deus se alimenta de inteligência e de sabedoria puras, assim como o pensamento de todas as almas que se dedicam à procura do alimento que mais lhes convém quando, no decorrer do tempo, puderam aperceber-se da realidade, é nesse lugar que as almas encontram a possibilidade da contemplação das realidades verdadeiras (a qual é uma alimentação benfazeja), até que o movimento circular as faz retornar ao mesmo ponto. (Platão, 2000, p. 61; Phaedrus, 247b).

Este pensamento divino não está restrito aos deuses, mas também contempla o pensamento de todas as almas que se dedicam à procura do alimento que mais lhes convém, a contemplação das ideias verdadeiras. Na cosmologia exposta no diálogo, é a alma humana aquela que, entre todos os seres terrestres, mais se aproxima da divina. Como afirma Sócrates: “as almas que nunca contemplaram a verdade não podem assumir a forma humana” (Platão, 2000, p. 65; Phaedrus, 249b). Podemos, portanto, ressaltar no *Fedro* duas características referentes às experiências próprias às regiões do onírico, da mania e da arte: o antropocentrismo que outorga ao ser humano a semelhança ao divino, e a concepção periódica, circular da verdade. Mantenhamos estas duas noções em suspenso e voltemos à interpretação da experiência do conto *The Shadow Out of Time*, mas agora analisando as inclinações positivistas contemporâneas.

A instrumentalização das teorias psicológicas por parte das sociedades industriais tende a construir um conceito reificado do humano, assimilando-o a uma máquina. O desvio anímico não é pensado desde a perspectiva da experiência da alma, mas sob a perspectiva da ordem social, de maneira que tal desvio é assimilado como um defeito que ameaça sabotar a organização vigente. A noção normatizante do “humano” da psicologia positivista obstrui desta maneira as características próprias de cada

experiência¹¹. O último *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*, o DSM-5, por exemplo, enquadra sob o “transtorno dissociativo de identidade” experiências similares às que o personagem do conto lovecraftiano passa. Expomos a seguir um trecho da extensa descrição dos sintomas deste transtorno presente no DSM-5:

O transtorno dissociativo de identidade é caracterizado por a) presença de dois ou mais estados distintos de personalidade ou uma experiência de posseção e b) episódios recorrentes de amnésia. A fragmentação da identidade pode variar entre culturas (p. ex., apresentações na forma de posseções) e circunstâncias. Assim, os indivíduos podem vivenciar descontinuidades na identidade e na memória que talvez não fiquem imediatamente evidentes aos outros ou estejam

¹¹ Atualmente no Brasil o trato dos ditos “transtornos mentais” tem sido efetuado nos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), uma *solução importante*, embora ainda insuficiente, para os antigos manicômios e os horrores que estes cultivavam. Discutir a fundo o caso brasileiro excederia o intuito deste escrito, porém não podemos deixar de ressaltar a relação entre valores culturais e possíveis gatilhos para o transtorno mental listados pelo SUS, tais como: a entrada na escola (início dos estudos), a separação dos pais, conflitos familiares, dificuldades financeiras, divórcio e desemprego (<https://saude.gov.br/saude-de-a-z/saude-mental>). A perda de precisão e contextualização das experiências anímicas anômalas acabam, contudo, reduzidas a uma lista de sintomas. Vemos uma evidência disto no laudo para solicitação de medicamentos dos CAPS, onde o campo do diagnóstico é reduzido a um código e a um nome da doença, ambos estabelecidos pelo Código Internacional da Doença (CID-10) (<https://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2016/julho/05/ANEXO-IV--05-07-2016.pdf>). O CID-10, por sua vez, contém uma lista extensa de classificações que buscam dar conta de experiências psíquicas tais como alucinações, distorções perceptivas e sentimentos intensos de medo ou êxtase, mas sua atual composição não aprofunda a importância das instâncias culturais, sociais e políticas nas quais estas experiências se inserem. Para uma investigação minuciosa acerca destas questões e suas implicações político-filosóficas, recomendamos o livro *Patologias do Social* (Dunker *et. al*, 2018) do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da USP (LATESFIP). Agradecemos as informações passadas por Thiago Kornelis Rebelo Borg, médico clínico geral do CAPSi Boa Vista.

obscurecidas por tentativas de ocultar a disfunção. (Associação Brasileira de Psiquiatria, versão eletrônica para *kindle*, posição 13489).

A caracterização destas experiências como transtornos evoca a existência de um estado anímico “normal” do qual estas se diferenciariam, de maneira que o componente sobrenatural, extranatural, é reportado como um desvio da norma que demanda algum tipo de trato para ser reinserido no que é tido como o funcionamento convencional do animal humano. Esta “reorientação convencionalista” da divisão entre o normal e patológico por parte da psiquiatria permite “um salto para além das fronteiras da medicina, a saber, para a indústria do bem-estar, numa bem-sucedida *joint venture* acadêmico-empresarial” (Dunker *et. al*, 2018, p. 40). Esta tendência a suprimir aquilo que excede a ordem cultivada é própria do pensamento frio e engendra as práticas coercitivas características de uma sociedade quente. Assim, perde-se de vista o âmbito da loucura que no *Fedro* encontrávamos sob a égide da inspiração divina contemplando somente o âmbito nocivo, doente, da *manía*.

III

Esta operação normatizante, e agora tocamos um dos pontos chaves do nosso escrito, está atrelada a uma organização social que se encontra indissociável da experiência temporal que a atravessa. A importância do papel da concepção temporal de uma sociedade vem à tona quando nos atentamos à relação tecida pelas sociedades industriais entre sanidade mental e disponibilidade para o trabalho, descrita por Foucault numa palestra ministrada em Kyoto no ano de 1970:

Primeiramente, no que concerne ao trabalho, mesmo nos dias de hoje, o primeiro critério para determinar a loucura em um indivíduo consiste em mostrar que é um homem inapto ao trabalho. Freud disse com precisão: o louco (ele falava sobretudo das neuroses) era uma pessoa que não podia nem trabalhar nem amar. Eu retomarei o verbo “amar”. Porém, nesta ideia de Freud, há uma profunda verdade histórica. Na Europa, na Idade Média, a existência dos loucos era admitida. Às vezes, eles se excitavam, tornavam-se instáveis ou se mostravam preguiçosos, mas era lhes permitido vagar aqui e ali. Ora, a partir do século XVII, aproximadamente, constituiu-se a sociedade industrial e a existência de tais pessoas não foi mais tolerada. Em resposta às exigências da sociedade industrial, criaram-se, quase simultaneamente, na França e na Inglaterra, grandes estabelecimentos para interná-los. Não eram apenas os loucos que se colocavam neles; eram também os desempregados, os doentes, os velhos, todos que não podiam trabalhar (Foucault, 1999b, p. 237).

Com estes apontamentos nos aproximamos do que parece ser um mecanismo essencial para o funcionamento das sociedades quentes e a frieza anímica que as move, a saber, a manutenção de uma experiência temporal voltada à manutenção do paradigma industrial. As sociedades que buscam reproduzir o modelo econômico moderno assumem uma concepção de progresso tecnológico que obstrui a possibilidade de re-arranjar o seu funcionamento em prol de uma valorização da vida. Uma apreensão importante da marcha devastadora da cultura europeia dominante foi efetuada por Walter Benjamin nos seus últimos escritos antes de tirar a própria vida fugindo do nazismo. Seja na imagem do anjo da história que, impelido pela tempestade do progresso, não consegue juntar os escombros do passado, ou na referência à anulação do tempo expressa pelo disparo contra os relógios na revolução das *Três Gloriosas* de 1830, ou ainda na articulação do passado como meio de salvar os mortos, suas teses sobre o conceito de história são marcadas

pelo encontro entre tempo e política. Como afirma o filósofo Michael Löwy na sua interpretação da tese XV:

A civilização industrial/capitalista é dominada, de maneira crescente desde o século XIX, pelo tempo do relógio de bolso ou de pulso, passível de uma medida exata e estritamente quantitativa. As páginas de *O Capital* são cheias de exemplos terríveis da tirania do relógio sobre a vida dos trabalhadores. Nas sociedades pré-capitalistas, o tempo era carregado de significados qualitativos, que foram progressivamente substituídos, durante o processo de industrialização, pelo tempo único do relógio de pulso (Löwy, 2005, p. 125).

Embora não seja possível realizar neste pequeno ensaio uma gênese da concepção temporal moderna, podemos analisar o que parece ser um marco na história da filosofia. Nos cursos realizados sobre Kant, no ano 1978 na Universidade de Vincennes, o filósofo Gilles Deleuze afirma que a concepção filosófica de tempo do filósofo de Königsberg expressava a evolução da noção de tempo trabalhada pelas ciências modernas¹². Isto em mente, a análise do tempo trabalhado em Kant e a exposição desta efetuada por Deleuze podem nos ajudar a compreender a temporalidade própria das sociedades industriais modernas.

Segundo o filósofo francês a concepção filosófica do tempo pré-kantiana subordinava o tempo à mudança, ao movimento, ao curso do mundo. O tempo era pensado como se estivesse dobrado (*ployé*), tornado circular. O tempo cíclico e o tempo subordinado à mudança se unificavam, consolidando a ideia que, para Deleuze, atravessa toda a filosofia antiga: o

¹² “Évidemment, il ne s’agit pas de prendre Kant comme ça, ça ne se passe pas seulement dans sa tête, il y a une très longue évolution scientifique qui va trouver là son expression philosophique, mais elle avait déjà trouvé, sans doute avec Newton, une expression scientifique.” (Deleuze, 1978).

tempo como imagem da eternidade. Podemos lembrar a experiência periódica da verdade que destacamos do diálogo do *Fedro* como uma imagem análoga a esta circularidade. Diferenciando-a desta noção antiga, o filósofo francês afirma que o tempo na filosofia kantiana se desdobra, decola (*se déployait*), “perde sua forma cíclica”. O tempo tal como pensado por Immanuel Kant “devém linha reta pura” (Deleuze, 1978).

Na exposição metafísica acerca do conceito na seção segunda da estética transcendental, Kant expõe sua concepção do conceito de tempo, afirmando que este é “dado *a priori*”, que é uma “*representação* necessária que serve de fundamento a todas as intuições”, que “apenas nele é possível a *realidade* dos fenômenos” e que o próprio tempo “não pode ser suprimido”, pois é *condição universal* da possibilidade dos fenômenos (Kant, 2018, p. 79. B46)¹³. Entre as características elucidadas no começo da crítica será interessante destacar que o tempo, na filosofia kantiana, tem apenas uma dimensão, e devido a isso “tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (Kant, 2018, p. 79. B47)”. No quinto item da exposição metafísica do conceito de tempo, Kant afirma:

5) A infinitude do tempo não significa senão que todas as grandezas determinadas do tempo só são possíveis por meio de limitações de um único tempo que lhes serve de fundamento. Por isso a representação originária do tempo tem de ser dada como ilimitada. Quando as partes mesmas, contudo, e qualquer grandeza de um objeto, só podem ser determinadamente representadas por meio de uma limitação, a representação completa não pode ser

¹³ Para a interpretação da *Crítica da razão pura* utilizamos a tradução da editora Vozes, que apresenta também a paginação da segunda edição da obra original de Kant, datada de 1787. Utilizaremos a paginação da editora brasileira seguida da paginação tradicional da segunda edição (B) em todas as referências.

dada por meio de conceitos (pois estes contêm apenas representações parciais), mas uma intuição imediata tem antes de lhes servir de fundamento (Kant, 2018, p. 80. B47-48).

Lembremos que para Kant o tempo é uma representação *a priori* por ser uma intuição interna, condição para a intuição de mudança, daí o desdobramento do tempo tal como elucidado por Deleuze. Que este passe a ser uma intuição interna significa que o tempo não mais determina os fenômenos externos, mas somente a forma de “intuir a nós mesmos e a nosso estado interno” (Kant, 2018, p. 81, B49). O conceito de modificação, e com este o conceito de movimento, “só são possíveis na representação do tempo e por meio dela” (Kant, 2018, p. 80, B48). Somente no tempo é possibilitada “uma ligação de predicados contraditoriamente contrapostos” em um mesmo e único objeto (Kant, 2018, p. 80. B48-49). Para Kant esta intuição que relaciona as representações não tem nenhuma figura, e devido a isso buscamos “suprir esta falta por meio de analogias e representamos a sequência do tempo por meio de uma linha que prossegue ao infinito e na qual o diverso constitui uma série de apenas uma dimensão” (Kant, 2018, p. 81. B50).

Este tempo interiorizado, diz Deleuze, “não mais limita o mundo, mas o atravessa” (*il ne borne plus le monde, il le traverse*). A concepção linear do tempo produz uma cesura, uma abertura, que distribui um “antes e um depois não simétricos” (*avant et un après non symétriques*). Esta cesura, afirma Deleuze, pode chamar-se presente puro. Pois bem, investiguemos esta assimetria temporal entre o antes e o depois sondando as linhas da *antinomia da razão pura*, particularmente o *sistema das idéias cosmológicas*:

O tempo é em si mesmo uma série (e a condição formal de todas as séries) e, portanto, nele devem ser

diferenciados a priori, em relação a um dado presente, os *antecedentia* como condições (o passado) e os *consequentibus* (o futuro). Por conseguinte, a ideia transcendental da totalidade absoluta da série das condições para um dado condicionado só vale para todo o tempo passado. Segundo a ideia da razão, todo o tempo transcorrido, como condição do instante dado, é pensado necessariamente como dado (Kant, 2018, p. 355. B438-439).

Para compreender as nuances deste trecho faz-se necessário recordar aquilo que Kant denomina síntese regressiva, isto é, aquela série que pelo lado das condições procede “daquela que é a mais próxima a um dado fenômeno até a condição mais remota” (Kant, 2018, p. 355. B438)¹⁴. Vemos que o passado, na filosofia kantiana, encontra-se *a priori* do lado das condições e o futuro, por sua vez, do lado das consequências, isto permite que refiramos ao passado a ideia transcendental da totalidade absoluta. O tempo decorrido, na visão Kantiana, já está *necessariamente* dado. O que a razão procura na síntese regressiva é o “incondicionado”, isto é, “uma espécie de completude na série das premissas que, conjuntamente, não pressupõem nenhuma outra” (Kant, 2018, p. 358. B444).

Para assimilar a perspectiva transcendental é necessário, como de praxe, distinguir entre a representação no entendimento puro e a sua aplicação aos fenômenos. Da “totalidade absoluta da série”, tal como ideia representada na imaginação mediante simples conceitos puros do entendimento, pode se

¹⁴ Considerando uma série em que o elemento que precede o elemento condicionado dado opera como condição deste, e é por sua vez condicionado pelo elemento que lhe precede podemos, à guisa de exemplo, pensar uma série < ..., ‘n’, ‘o’, ‘p’, ... > onde ‘p’ é condicionado por ‘o’, que por sua vez é condicionado por ‘n’... Neste exemplo uma síntese regressiva procederia do ‘p’ ao ‘o’, do ‘o’ ao ‘n’ e assim sucessivamente.

afirmar que para um condicionado dado é dada também a série total das condições subordinadas umas às outras.

Temos, portanto, uma experiência de tempo que opera como condição a priori dos fenômenos. O tempo intuído é, portanto, restrito à experiência da intuição interna do ser humano universal. Enquanto tal, o tempo condiciona a síntese sucessiva da aparição dos fenômenos, e, ao fazer isso, captura numa totalidade absoluta a série regressiva das condições dos fenômenos enquanto dado. O futuro, contudo, é uma porta que se mantém, de certa maneira, aberta, embora este seja restrito ao que se segue (*consequentibus*). O desenrolar do tempo, que o faz devir uma linha reta, é realizado pela interiorização deste na intuição humana. Esta interiorização passa a operar como a cesura de um presente puro, que por sua vez instaura a assimetria entre o passado, que fica do lado da síntese regressiva das condições, e o futuro, que não passa de um problema “arbitrário e não necessário da razão pura”, pois para uma “completa inteligibilidade daquilo que é dado no fenômeno, não necessitamos das consequências” (Kant, 2018, p. 355, B438).

Finalmente, visto que aquilo que a razão busca é o incondicionado, Kant destaca duas concepções possíveis deste incondicionado. A primeira concepção exposta pelo filósofo alemão diz respeito a uma série *a parte priori*, que não tem começo nem limites. O regresso nesta série só pode ser “denominado infinito *potentialiter*”, infinito em potência. A segunda concepção exposta por Kant se apoia na distinção entre *mundo* e *natureza*, o primeiro significando o todo matemático dos fenômenos e a totalidade de sua síntese tanto no grande como no pequeno, tanto na sua progressão por meio da composição quanto na divisão, e o segundo trata do mesmo mundo porém

considerado como um todo dinâmico que tem em vista a unidade na existência dos fenômenos. Estas compõem, assim, as ideias cosmológicas que, embora não ultrapassem os fenômenos, “levam a síntese até um grau que ultrapassa toda experiência possível”, e desta maneira, são todas “transcendentes” (Kant, 2018, p. 360, B448).

Pois bem, num primeiro momento poderíamos contrastar a proposta lovecraftiana com a kantiana destacando um dos vetores essenciais desta última, apresentado no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, a saber, a aniquilação da filosofia metafísica especulativa e sua substituição pela crítica da razão humana universal, projeto que atingiria apenas o monopólio das escolas filosóficas, e de modo algum o interesse dos seres humanos (Kant, 2018, p. 37, BXXXII). A interpretação de Romandini acerca da mitologia lovecraftiana expõe uma série de disjunções nas convicções da universalidade do conhecimento humano, podemos apontar o impacto que as matemáticas não euclidianas têm sobre o pensamento de Lovecraft, assim como a multidimensionalidade do espaço, traduzida pelo escritor de Providence na multidimensionalidade do tempo. Ao separar-se da crença numa universalidade da experiência humana, a cosmologia de Lovecraft entra em dissonância com o projeto kantiano.

Segundo Romandini, a composição cosmológica lovecraftiana tem consequências diretas na experiência temporal e espacial do sujeito, pois esta escorre para fora da modulação das categorias do espaço e do tempo como condições apriorísticas. O lugar do sujeito se efetua “em uma a-temporalidade que não é uma condição apriorística”, pois frente à transfinitude do multiverso abre-se “a possibilidade real de que uma posição de sujeito viva, ao mesmo

tempo ou sucessivamente (isso se torna indistinto), em várias temporalidades”. A temporalidade se tumultua num confluxo que mistura o passado e o futuro no agora, “a posição do sujeito encontra seu lócus mais propício na imensidão de um tempo que se esgota a si mesmo até confluir na eternidade de um ocaso” (Romandini, 2013, p. 45). A transfinitude da cosmologia lovecraftiana apontada por Romandini incide no núcleo da divisão kantiana entre os dois tipos de incondicionado, multiplicando a existência de temporalidades para além da intuição interna de um sujeito humano, visto que o que se considera é a existência de “temporalidades para além do tempo” (Romandini, 2013, p. 27). O *são* entendimento deixa de ser a posição que delimita a experiência da razão:

Considerando tudo isso, podemos dizer que o recurso de Lovecraft à “loucura” não é senão a cifra na qual se resume o ponto em que o sujeito clássico se dissolve para se abrir a uma autêntica subversão subjetiva, cujas consequências, em certo sentido, o escritor ainda não estava disposto a aceitar, a não ser pela via de um férreo pessimismo. O cosmos e o mais-de-cosmos que implica o atravessamento de todos os limites do espaço-tempo (objetiva ou transcendentalmente concebidos, tanto faz) situam o sujeito em uma posição inédita, onde não há mundo que possa constituir um *a priori* ou que, ao contrário, possa transformar a subjetividade em uma entidade objetivada. (Romandini, 2013, p. 51).

Notamos uma retomada das tendências platônicas que apontamos no início do texto através do *Fedro*. Lembremos que no diálogo a loucura, não a nociva, mas a que encontramos sob a égide da inspiração divina, mantém uma relação estreita com a ascensão da alma para as regiões supra-celestes. A interpretação de Romandini ecoa esta acepção da loucura como transição entre “cosmos” e “mais-de-cosmos”. Embora sejam semelhantes, é

importante que diferenciemos estas perspectivas, trazendo à tona os dois pontos que destacamos ao tratar do *Fedro*. Como vimos, Platão outorga um lugar privilegiado ao ser humano no que diz respeito à verdade, visto que somente as almas que a contemplaram podem assumir a forma humana. Em Lovecraft, ao contrário, o cosmos transfinito priva o ser humano de qualquer privilégio, outorgando-lhe o mesmo estatuto que o de um ponto matemático¹⁵. A experiência da loucura, neste sentido, não leva à assimilação de uma verdade periódica e circular, como ocorre no diálogo platônico em questão, mas antes expressa uma fenda que atravessa não somente o humano, como também a temporalidade e o próprio universo, que evidencia “um *princípio de disjunção* que se encontra no próprio Ser de uma impossível totalidade” (Romandini, 2013, p.57).

Vejamos de que maneira esta fenda infecta os territórios filosóficos até alcançar o sujeito kantiano e a sua relação estreita com a temporalidade. Modula-se, nesta mescla de perspectivas, uma inquietante região onde a existência dos conceitos tidos como transcendentais por Kant se desfaz. Se a natureza kantiana era regida pelos *conceitos transcendentais da natureza* que levavam a síntese a um grau que ultrapassa toda experiência possível, o componente sobrenatural cobra sua precisão conceitual na medida em que excede a suposta transcendência da síntese do incondicionado dinâmico. Encontramos a ressonância do onírico neste território inaudito no qual o sujeito é situado, pois o sonho na obra lovecraftiana constitui “uma espécie de domínio trans-

¹⁵ “[...] onde a teosofia buscava a entronização do homem e de suas potências, a filosofia de Lovecraft não encontra senão um sujeito que coincide meramente com um ponto matemático e, enquanto tal, adquire a plenitude de sua insignificância.” (Romandini, 2013, p. 26).

espacial e trans-temporal em que todos os seres do cosmos podem coincidir em uma letargia comum” (Romandini, 2013, p. 36).

O deslocamento do humano para o âmbito contingente do cosmos parece, num primeiro momento, impossível sem a concepção de uma temporalidade que se livre das amarras determinísticas. Na acepção lovecraftiana, esta “superação do antropocentrismo” é realizada localizando num tempo passado a Grande Raça de Yith, de maneira que quando ocorre a troca de mentes a temporalidade vivida pelo personagem principal se entrelaça com a estrangeira consolidando um momento intempestivo onde o agora, o passado e o futuro se confundem. Vemos como a noção de tempo que o conto manifesta entrelaça as múltiplas temporalidades umas às outras, desarmando qualquer possibilidade de afirmar tanto uma cosmogonia quanto uma escatologia, visto que nesta experiência passado e futuro se encontram estreitamente ligados num presente que os indetermina, uma radicalização da cesura kantiana que escapa até mesmo da divisão assimétrica entre passado e futuro.

A temporalidade linear da modernidade marchava em direção ao progresso tecnológico, apoiando-se por um lado na superação de um passado necessariamente dado e por outro na universalização de um modelo (humano) de subjetividade, instaurando assim a homogeneização prevista por Lévi-Strauss. No seu correlato entropológico, o tempo do relógio das sociedades industriais expressa o pensamento frio das sociedades quentes através da imagem de uma experiência universal do tempo que instaura a imobilização de “um nível que antes se caracterizava por uma diferença de informação, logo, por uma organização maior” (Lévi-Strauss, 1996, p. 443). Esta diferença de informação encontrava a sua expressão “nas sociedades pré-capitalistas,

onde o tempo era carregado de significados qualitativos” (Löwy, 2005, p.125)¹⁶. No prelúdio aos avanços tecnológicos do século XXI a filosofia contemporânea, sob a rubrica do aceleracionismo, buscou realizar uma cartografia destas potências tecnológicas e da nova imagem de mundo que paira sobre nós, voltemo-nos à sua descrição.

IV

Em maio de 1994, na universidade de Warwick, no Reino Unido, o filósofo Nick Land apresentava, sob o nome *Meltdown*, uma inovadora concepção cosmológica para os colegas do Centro de Pesquisa de Cultura Cibernética (*Cybernetic Culture Research Unit* - CCRU) que se nutria, entre outras influências, da disseminação dos computadores pessoais (os ditos PCs - *Personal Computers*), da emergência da *World Wide Web* (daí o “www” dos sites), de obras cyberpunk como o livro *Neuromancer* (que inspirou o filme *The Matrix*) e da cosmologia lovecraftiana. Os escritos dos anos 90 de Nick Land são tidos como um dos pilares do pensamento dito aceleracionista, atravessando pensadores como Ray Brassier, Reza Negarestani, Helen Hester e o falecido Mark Fisher, devido à sua visceralidade e criatividade conceitual.

No seu ensaio *Meltdown*, Nick Land apoia-se na força do pensamento especulativo para tentar libertar-se das amarras *antropicas*¹⁷ que possibilitam as

¹⁶ Não seria a importância concedida por Kant à pontualidade uma expressão do ethos da sua filosofia, que vimos propagar-se por toda a modernidade?

¹⁷ “É essa antropia que, com a necessidade incontornável pela qual o calor se transfere do quente ao frio e informação 'vira' energia, parece impelir à extinção em massa das espécies vivas, conduzindo, no limite, à aniquilação da própria espécie humana: 'A

sociedades despóticas e categorias fascistas associadas ao antropocentrismo. Por um lado, era esse o escopo do ensaio de Nick Land ao separar os modos de experiência em 2 níveis:

Level-1 or world space is an anthropomorphically scaled, predominantly vision-configured, massively multi-slotted reality system that is obsolescing very rapidly.

Garbage time is running out.

Can what is playing you make it to level-2?

[[]] Meltdown has a place for you as a schizophrenic HIV+ transsexual chinese-latino stim-addicted LA booker with implanted mirrorshades and a bad attitude. Blitzed on a polydrug mix of K-nova, synthetic serotonin, and female orgasm analogs, you have just iced three Turing cops with a highly cinematic 9mm automatic. (Land, 2013, p. 295-296)¹⁸.

Através da potência ficcional (por exemplo no uso dos policiais Turing, extraídos da obra *Neuromancer*), Nick Land tentava elaborar um campo de ação que pudesse esquivar as tendências antropomórficas determinísticas às quais o renascimento condenava as sociedades quentes. Contudo, o seu apoio na suposta inevitabilidade da singularidade tecnocapitalista acabou por

criatura que triunfa sobre o seu ambiente destrói-se a si mesma'. *Æntropia*" (Valentim, 2018, p. 268).

¹⁸ "O nível 1, ou espaço-mundo, é um sistema de realidade antropomorficamente escalado, de configuração predominantemente visual, massivamente multi-fendido que obsolece rapidamente. // A prorrogação está acabando. // Pode o que te joga alcançar o nível 2? // O derretimento tem um lugar para você como transexual chinesa-latina esquizofrênica testada HIV+ viciada em estímulos, com lentes-espelhadas implantadas e uma atitude má. Dopada em uma mistura polinarcótica de K-nova, serotonina sintética e análogos de orgasmos femininos, você acabou de rodar três polícias Turing com uma automática 9mm altamente cinematográfica" (tradução livre do autor).

congelar essa possível deriva ficcional, submetendo a potência de reatividade turbulenta a uma continuação da *mathesis universalis* e sua tendência a maquinizar os mundos. Encontramos desta maneira uma estranha inversão da assimetria kantiana entre passado futuro, visto que na cosmologia nicklandiana é o futuro que opera como condição do presente, e o passado como consequência (podemos apontar o filme *The Terminator* como uma possível inspiração deste tipo de temporalidade):

Modernity marks itself out as hot culture, captured by a spiralling involvement with entropy deviations camouflaging an invasion from the future, launched back out of terminated security against everything that inhibits the meltdown process (Land, 2013, p. 445)¹⁹.

A proposta de Nick Land se assentava sobre as tendências desreguladoras do avanço da cibernética, a ideia do aceleracionismo dos anos 90 era a de que o avanço tecnológico traria consigo mutações que seriam indomáveis pelas tendências conservadoras humanas, de maneira que a tecnologia instauraria um novo horizonte, ou antes, era instaurada por ele. Na visão do filósofo, qualquer forma de resistência ao processo de derretimento (*meltdown*) implantado retroativamente desde o futuro será inibida de antemão.

Nesta cosmologia, “o sistema capitalista tornou-se absolutamente hegemônico”. Como afirmam Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, a “intuição básica dos aceleracionistas é que um certo mundo, que já acabou, deve acabar de acabar, de perfazer sua inexistência” (Danowski &

¹⁹ “A modernidade marca a si mesma como cultura quente, capturada por um envolvimento espiral com variações entrópicas camuflando uma invasão vinda do futuro, lançada desde a segurança terminada contra tudo que inibe o processo de derretimento” (tradução livre do autor).

Viveiros, 2014, p. 70-71). A subjugação do humano pelas máquinas como vetor de organização cósmica acaba por congelar o pensamento, pressagiando um final altamente entrópico, próprio das sociedades quentes. Para Land as sociedades quentes tendem “à dissolução social”, pois “são inovativas e adaptativas” e “sempre descartam e reciclam as culturas frias”, as sociedades frias e os “modelos primitivistas não tem nenhum uso subversivo” (Land, 2013, p. 445).

Desta maneira, o pensamento aceleracionista de Nick Land, ao priorizar a imagem de uma aniquilação inevitável, propaga uma noção temporal escatológica que arrasta consigo a marca da necessidade. Consequentemente, o que se anula não é somente a possibilidade de o humano fugir do seu destino, mas também a possibilidade de outros modos de existência alterarem este fim inevitável. A eliminação das diferenças através da instauração de um vetor homogeneizante é um dos perigos no qual tende a cair a filosofia ocidental nas suas tentativas de superar o antropocentrismo. Na obra *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro afirmam:

E quando a filosofia ocidental se auto-critica e se empenha em *atacar* o antropocentrismo, sua forma usual de negar o excepcionalismo humano é afirmar que somos, em um nível fundamental, animais, ou seres vivos, ou sistemas materiais *como todo o resto* - a redução ou eliminação ‘materialista’ é o método favorito de equiparação do humano ao mundo preexistente (Danowski & Viveiros, 2014, p. 97).

Ao que tudo indica, portanto, o pensamento escatológico de Nick Land acaba manifestando uma temporalidade que difere da multiplicidade temporal da mitologia lovecraftiana. A temporalidade aceleracionista acaba

por assumir uma modalidade enclausurante, congelando as possibilidades de intervenção política, visto que o processo tecnocrático é inevitável. Não é por acaso que o ensaio que pressagia a aniquilação emerge sobre o nome *Meltdown*, que é definido no dicionário Merriam-Webster como um “derretimento acidental do núcleo de um reator nuclear”, ou “um colapso ou declínio desastroso ou rápido” ou “uma quebra do autocontrole (como na fadiga ou na superestimulação)”²⁰. Desastre natural, fim entrópico e assubjetivação fundem-se no composto mítico-conceitual nicklandiano.

os aceleracionistas professam um pós-humanismo 'frio' que constata a deshumanização assubjetivante do Homem pelo tecnocapitalismo desterritorializado, saudando uma 'infiltração tecnológica da agência humana' capaz de induzir mudanças na anatomia cerebral da espécie e finalmente dissolver a velha cultura antrópica e provinciana dentro de uma nova Natureza cósmica, austera e estéril, caótica e rarefeita, impessoal e elementar (Danowski & Viveiros, 2014, p. 71).

Temos, portanto, sob a ótica dos aceleracionistas, uma humanidade efêmera, tal como pensada por Nick Land, onde o *humano* é apenas um momento dentro de uma história já delineada, que pressagia o advento da singularidade capitalista como modo de existência ubíquo. Este modo expressa uma filosofia fria, na qual o destino do humano já está traçado e todos os modos de existência estão condenados ao processo de assubjetivação tecnocapitalista. A sociedade esquentada, portanto, na medida em que acelera o processo de derretimento (*meltdown*). Nesta perspectiva, a programática tecnocrática já cobrou vida própria e nos resta simplesmente assistir ao fim da

²⁰ Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/meltdown>>. Acessado no dia 24 de jun. de 2020.

raça humana. O que nos ensina o exemplo aceleracionista é que não basta superar o antropocentrismo para engendrar uma sociedade fria, pois a dimensão temporal ocupa um papel essencial na determinação do tipo de pensamento que consolida a sociedade. Dentro de uma concepção linear do tempo, tanto o futuro quanto o passado podem operar como a síntese de uma série totalizada que condiciona o presente.

V

Diferente dos exemplos que sobrevoamos, a mitologia lovecraftiana, na exposição de Romandini, se instaura numa direção perpendicular à linha temporal do passado e o futuro, que não reproduz nem o modelo antigo nem o modelo moderno de tempo. Tomando a transfinitude como vetor organizativo, a experiência subjetiva naufraga o humano na experiência de um cosmos que o excede por todos os lados, que toma o humano como “modelização localizada, precária e vicária das potências que regem o universo infinito” (Romandini, 2013, p. 31). A estranheza radical como vetor organizativo incide sobre a dualidade humano-inumano, fazendo eclodir oportunidades múltiplas e simultâneas de relação política, sem restringir a possibilidade de experimentação cosmológica, mas ao contrário, fazendo com que múltiplos cosmos diferentes colidam e se atravessem.

Finalmente, para compreender o tipo de relação com a política, a sociedade, ou a comunidade passível de consolidar-se através desta temporalidade, é necessário retomar a discussão que travamos com Kant referente ao papel da filosofia. Se este buscava um fundo universal do ser humano sobre o qual assentar a filosofia, para Romandini não há

“autenticamente filosofia sem escolas, sem transmissibilidade, sem um *ethos* que dê sustentação à *theoria* e também permita acesso a ela” (Romandini, 2013, p. 6). O que se ativa com a provocação de Romandini é a possibilidade de reanimação das potências das escolas filosóficas. Como isto se acopla às experiências da mitologia lovecraftiana? Faz-se necessário que compreendamos o que caracteriza, na visão de Romandini, tanto um filósofo quanto uma escola filosófica:

Qualquer um pode, obviamente, chamar a si mesmo de filósofo, ainda que histórica e conceitualmente seja uma denominação vazia de sentido. O filósofo existe, como *conditio sine qua non*, de forma binária (é necessário um mestre e um discípulo) e esta é a forma embrionária da escola, que é a única capaz, por variadas razões, de sustentar uma forma de vida filosófica. Tudo isto, certamente, não equivale a sustentar que o filósofo não possa fazer parte de uma fraternidade disseminada de ermitões ou de seres anômicos como o expoente cínico. Porém, a escola, que é também uma das formas por excelência da rejeição da *societas humana* e de seus rituais, sustenta-se em uma tradição textual, em uma ortopraxis que pode ligar indivíduos geográfica e temporalmente distantes. A escola não respeita as (ou, ao menos, não se guia pelas) leis de nenhuma polis, os usos de nenhuma comunidade humana (existente ou por vir) e é, por definição, associal (Romandini, 2013, p. 6).

Na concepção do filósofo argentino, a escola filosófica pode, portanto, ligar indivíduos geográfica e temporalmente distantes, o que permite que esta consolide encontros entre pontos desconexos historicamente. Se este tipo de laço consegue atravessar espaço e tempo, a escola o faz ao preço de

ser “antitética em relação a toda forma de gregarismo societário”²¹. A sua independência com relação às leis da polis a situa numa região estranha com respeito às formas de organização humana, pois sua topologia é “irredutível a qualquer forma social passada ou por vir, sua geometria escapa a tudo que a espécie humana pensou e viveu como forma de associatividade” (Romandini, 2013, p. 6). Neste sentido, a interpretação dos desafios filosóficos da mitologia lovecraftiana realizada por Romandini evocam nada menos que o núcleo ético que permite fazer da filosofia um modo de existência. Vislumbra-se assim uma alternativa à iminente conversão da filosofia, momentos antes da sua aniquilação, “na ocupação periférica de um conjunto altamente treinado de funcionários de elite de algum gabinete dedicado à liturgia do passado” (Romandini, 2013, p. 5).

Vimos que a interpretação do cosmos lovecraftiano realizada por Romandini, ao contemplar uma sobrenatureza imprevisível, excede o domínio não somente da providência divina, mas também das grandes raças, *nem Deus nem Cthulhu*. Isto devido ao fato de que, através da existência de múltiplas temporalidades, o cosmos lovecraftiano também faz da “antropia, um regime termodinâmico cosmicamente contingente” (Valentim, 2018, p. 273). A análise de Valentim, contudo, levanta a questão: não será o *horror vacui* de Romandini uma extensão do pensamento frio que, embora se queira livre,

²¹ A estranha posição das escolas frente à organização política humana pode despertar certos medos acerca das posições que a filosofia das sociedades quentes têm tomado, pois como afirma Marco Antonio Valentim no seu livro *Extramundandidade e Sobrenatureza*, corre-se o risco de, “em nome do *horror vacui* lovecraftiano”, acabar neutralizando “a escolha política pela coexistência com outros povos e formas de vida na Terra” (Valentim, 2018, p. 270). Tentamos, na sequência, dialogar com esta perspectiva, apoiando-nos na dimensão ética e na peculiar posição topológica que a escola filosófica ocuparia nas sociedades quentes.

“independente das condições materiais da experiência”, acabe inflamando o planeta com sua voz gelada?²². A ortopraxis filosófica responde a esta questão afirmando a necessidade do cultivo de um *ethos* que rompa com as determinações materiais impostas pelas sociedades quentes. Embora os “fenômenos naturais” não sejam tratados exatamente como “acontecimentos sociais”, estes também não são vistos como passíveis de apreensão por uma cultura, pois são, no *gedankenexperiment* proposto por Romandini, “fenômenos absolutos”, liberados de sua ligação com o preceptor (Romandini, 2013, p. 57). Portanto, se o sujeito transcendental de Kant relaciona forçosamente todo o fenômeno à intuição interna temporal, as múltiplas temporalidades da mitologia lovecraftiana libertam o fenômeno das suas amarras transcendentais, situando-o numa instância absoluta, sobrenatural, por exceder as leis transcendentais da síntese do incondicionado dinâmico.

Podemos afirmar, por um lado, que a interpretação de Romandini da mitologia lovecraftiana não nos dá uma proposta audaciosa sobre como realizar uma nova organização da sociedade humana em escala global, que modifique radicalmente a brutal expansão industrial das sociedades quentes e instaure um modelo capaz de reverter as convicções destrutivas do pensamento frio. Por outro lado, o cultivo ético da filosofia é convocado a libertar o pensamento, instaurando-se através e para além do *socius* numa

²² “De um lado, um pensamento que se quer absolutamente frio - neutro do ponto de vista terminológico, porque ‘livre’, independente das condições materiais da experiência -, mas que, com sua ‘voz gelada’, está a ponto de inflamar o planeta: ‘a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão’; de outro, um pensamento de ‘ardente desrazão’, que, por interpretar ‘fenômenos naturais’ como ‘acontecimentos sociais’, sobrenaturais, se torna virtualmente capaz de esfriá-lo” (Valentim, 2018, p. 278).

matriz que insere as escolas filosóficas entre os fios do tecido social, consolidando espaços onde o pensamento possa alimentar-se do exógeno. Reemergindo entre a fumaça negra das indústrias, injetando no pensamento a volatilidade que lhe é negada pelas sociedades quentes e suas visões temporais escravizantes, a filosofia vindoura talvez possa garantir o pouco de possível necessário para que não sufoquemos.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA. 2015. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos mentais**. Trad. Maria Inês Corrêa Nascimento, Paulo Henrique Machado, Regina Machado Garcez, Régis Pizzato e Sandra Maria Mallmann da Rosa. Porto Alegre: Artmed, 2015.

BRASSIER, Ray. 2007. **Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction**. Basingstok: Palgrave Macmillan 2007.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Sur Kant**. Realizado em Vincennes no dia 21/03/1978. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/59>.

FREUD, Sigmund. 2017. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Trad. Claudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. 2019. **O infamiliar / Das Unheimliche / Sigmund Freud ; seguido de O homem da Areia / E. T. A. Hoffman**. Trad. Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares [O Homem da Areia; tradução Romero Freitas]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FOUCAULT, Michel. 1999. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

FOUCAULT, 1978. **História da Loucura na Idade Clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva S. A, 1978.

_____. 1999. **Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.

GIBSON, William. 1984. **Neuromancer**. New York: Ace Science Fiction, 1984.

HOUELLEBECQ, M. 2005. **H. P. Lovecraft: Against the World, Against Life**. San Francisco: Believer Books (Division of McSweeney's Books), 2005.

KANT, Immanuel. 2018. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

LAND, Nick. 2013. **Fanged Noumena**. United States: Sequence Press, 2013.

_____. 1993. **'Making It with Death: Remarks on Thanatos and Desiring Production'**. British Journal of Phenomenology, vol. 24, no. 1, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. **Tristes Trópicos**. Trad. Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. 2013. **Antropologia Estrutural 2**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. 1987 [1952]. **Race et histoire**. Paris: UNESCO, 1952 (reedição Folio-essais, 1987).

LOVECRAFT, Howard Phillips. 2012. **The Cthulhu MEGAPACK™**. Cabin John (United States): Wildside Press, 2012.

LÖWY, Michael. 2005. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. Trad. de Wanda Nogueira Caldeira Brant. [Trad. das teses, Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. 2013. **H.P. Lovecraft: a disjunção no Ser**. Trad. Alexandre Nodari. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

_____. 2012. **Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside**. Trad. Leonardo D'Avila. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. 1999. **Obras Incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

DUNKER, Christian; SAFATLE, Vladimir & JUNIOR, Nelson da Silva (Orgs). 2018. **Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

PLATÃO. 2000. **Fedro**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

STENGERS, Isabelle & PRIGOGINE, Ilya. 1992. **Entre el tiempo y la eternidad**. Trad. Javier García Sanz. Buenos Aires, Argentina: Alianza Editorial, S. A, 1992.

VALENTIM, Marco Antonio. 2018. **Extramundandade e Sobrenatureza. Ensaio de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

A divisão civil como base da organização social livre: análise do capítulo 4 dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*

Veronica Calado

Graduação em Filosofia pela UFPR (2017 – atual); bolsista PIBIC/CNPq;
mestra em Direito Empresarial e Cidadania;
E-mail: calado.vero@gmail.com

Resumo: O presente artigo parte da enunciação da tese de que são os tumultos uma das principais razões para o ordenamento republicano. A partir da análise do capítulo quatro do livro I dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, da autoria de Nicolau Maquiavel, é possível afirmar que a república, forma de governo que na tipologia maquiaveliana se opõe à monarquia ou principado, encontra na duplicidade dos humores existentes no tecido social a causa de sua liberdade, na medida em que da tensão entre o desejo insaciável de poder dos grandes e o desejo popular de proteção contra a opressão enseja a criação de um espaço institucional propício para o exercício legislativo voltado para o bem comum. O campo da política deixa de ser observado enquanto obra da fortuna ou da *virtù*, tal como defendido pela tradição humanista, para ser analisado a partir da realidade social concreta.

Palavras-chave: Maquiavel; Povo; Grandes; Tumulto; Liberdade.

Introdução

Ao longo dos três livros que compõem a obra “*Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*” Nicolau Maquiavel (*Niccolo Machiavelli, 1469-1527*) apresenta ao leitor suas convicções republicanas.

Tal afirmação poderia parecer contraditória, tendo em vista que alguns, imediatamente, associam o autor acima mencionado à sua obra de maior repercussão, qual seja: *O Príncipe*. Considerando que tal leitura, pareça

ensinar aos soberanos acerca da inexistência de valores morais próprios ao campo da política, surge o seguinte questionamento: como se justifica que o defensor da liberdade republicana possa também ter produzido um manual de aconselhamento aparentemente voltado para a arte de tyrannizar?

Ainda hoje, mais de cinco séculos após a publicação de suas obras, nota-se que a palavra maquiavelismo ainda carregue sentido negativo, sendo associada à astúcia, engodo ou má-fé. Vale destacar que esta foi, inclusive, a definição dada pela *Encyclopédie*, de *Diderot* e *d’Alembert*, tendo em vista que define o verbete “maquiavelismo” como “uma espécie de política detestável que se pode definir em duas palavras: é a arte de tyrannizar, cujos princípios Maquiavel difundiu em suas obras” (DIDEROT; D’ALAMBERT, 2015, p. 230-231).

Ocorre que, como salientou *Denis Diderot* - autor responsável pela definição deste verbete - esta seria apenas uma entre as muitas formas compreensão do trabalho do autor, e talvez, a mais superficial de todas. Para *Diderot*, portanto, a originalidade do trabalho do autor d’*O Príncipe* consistia, justamente, em ter apresentado ao leitor, sob a forma tradicional de manual de aconselhamento, antes uma advertência ou mesmo sátira, do que propriamente um elogio à tyrannia (Cf. DIDEROT; D’ALAMBERT, 2015).

No presente artigo, justifica-se a leitura não compartimentalizada da obra de Maquiavel – que, portanto, privilegia o pensamento global do autor acerca do exercício do poder - a partir da adoção da interpretação proposta por Claude Lefort, pioneira na demonstração da importância da divisão civil para a constituição do ordenamento republicano.

Importante destacar, por fim, a opção pela análise descritiva do capítulo quatro do Livro I da obra em comento, posto que neste, Nicolau

Maquiavel, a partir do levantamento de informações sobre contexto histórico da primeira década da república romana, dê a conhecer sua opinião acerca da importância dos tumultos decorrentes da divisão civil para a conquista e manutenção da liberdade.

Síntese do capítulo 4 dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, de Nicolau Maquiavel

Distanciando-se da tradição clássica, que depositava nos ideais da fortuna e de *virtù* a causa para o êxito de um determinado governo, Nicolau Maquiavel volta-se para a história para buscar “exemplos ilustrativos das regras eternas e imutáveis que ensinam como a soberania é adquirida, mantida e perdida” (HUISMAN, 2001, p. 657). Assim, ao longo dos *Discursos* [...] afirma extrair da história de Roma as máximas, ou regras gerais, do que considerava a causa da grandeza desta cidade. Seu objetivo, portanto, seria o de afastar os homens, do que considera o erro cometido por muitos, de ler ou ouvir sobre acontecimentos históricos sem a intenção de extrair deles elementos úteis para o presente. Nas palavras do autor:

Desejando, pois afastar os homens desse erro, julguei necessário escrever, acerca de todos os livros de Tito Lívio que não nos foram tolhidos pelos malefícios dos tempos, aquilo que, do que sei das coisas antigas e modernas, julgar necessário ao maior entendimento deles, para que aqueles que lerem estes meus comentários possam retirar deles mais facilmente a utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das histórias. (MAQUIAVEL, 2007, p. 7).

Nesse sentido, é importante destacar que o livro primeiro dos *Discursos* [...] apresenta ao leitor um cotejo entre as coisas antigas e modernas, apresentando-se, ainda no capítulo primeiro, o que considera o princípio das cidades em geral, e em especial o de Roma. Afirma o autor que toda cidade é edificada por homens, sejam eles locais ou forasteiros, e que a *virtù* pode manifestar-se, em qualquer dos casos, sob a forma da escolha adequada do local da fundação ou ainda a partir da criação de uma ordenação legislativa adequada (*ordine*) (Cf. MAQUIA VEL, 2007, p. 7).

No capítulo segundo da obra em análise, Maquiavel trabalha as espécies de república, ou seja, não tece comentários acerca das cidades que já nascem em estado de servidão. Concentrando-se nas cidades que, desde a fundação, foram erigidas a partir da liberdade, elogiará a boa ordenação interna como causa primeira da felicidade. Nesta passagem as tipologias das formas de governo desenvolvida por Aristóteles, e retomadas por Cícero, são trabalhadas no sentido de apresentar ao leitor a noção de que todas as cidades se desenvolvem a partir da variação entre momentos de adequação e outros de degeneração, a depender do modo como são politicamente organizadas. O principado pode transformar-se em tirania, o governo desenvolvido pelos *optimates* ou aristocratas em oligarquia e, mesmo o governo popular pode corromper-se formando uma democracia.

Na opinião do autor, Roma teria sido exitosa justamente por ter incorporado elementos de cada um desses aspectos governamentais essenciais, sem permitir a prevalência de um sobre o outro. De modo que, a despeito da ausência de fortuna da boa fundação, pode conduzir-se ao desenvolvimento de boas leis e, conseqüentemente, da ordem (MAQUIA VEL, 2007, p. 7).

Essa ideia de que Roma tornou-se um governo estável é atribuída pelo autor, em grande parte, pela criação dos tribunos da plebe. É o que se pode extrair da leitura dos capítulos terceiro e quarto do livro I dos *Discursos* [...], pois nestes o autor desenvolve a noção de que certos acontecimentos conduziram a cidade de Roma ao sucesso, a saber: a utilização de vias extra institucionais de resistência, ou seja, os tumultos (MAQUIAVEL, 2007, p. 19-23). Nas palavras de Maquiavel:

“(...) quero dizer alguma coisa contra a opinião de muitos, segundo a qual Roma foi uma república tumultuária e tão cheia de confusão que, se a boa fortuna e a *virtù* militar não tivessem suprido a seus defeitos, ela teria sido inferior a qualquer outra república” (grifo da autora). (MAQUIAVEL, 2007, p. 21).

A tese apresentada no quarto capítulo dos *Discursos* [...], portanto, dedica-se à demonstração da importância dos tumultos para o desenvolvimento e manutenção da liberdade republicana em Roma. Afirma o autor que a desunião entre o senado e a plebe tornou livre e poderosa a república romana, no sentido de que conformou a existência de dois humores antagônicos: o dos grandes e o do povo. Assim, toda lei elaborada neste período encontrava-se, em maior ou menor medida, conformada aos interesses decorrentes dessa tensão.

Para Maquiavel, a partir dos exemplos extraídos da historiografia referente ao período compreendido entre a queda do governo dos Tarquínios (509 a.C) e a instituição dos tribunos da plebe (494 a.C), aqueles que, por ventura, viessem a condenar os tumultos entre a nobreza e a plebe pareceriam estar a “censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade em Roma

e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que geravam” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22).

Segundo o pensador trata-se de um grande equívoco a condenação dos tumultos e revoltas populares apenas em decorrência da exaltação dos ânimos que ocasionavam na cidade. Pois, para além disso, a articulação política decorrente dos tumultos concretizava em favor de seus participantes grandes vantagens, na medida em que garantia ao povo mecanismos extra institucionais contra a opressão dos grandes. Além disso, não se pode ignorar que em Roma tais disputas “raramente resultaram em exílio e raríssimas vezes em sangue” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22). A partir de tais argumentos Maquiavel refuta ao longo deste capítulo as acusações de que a república romana fosse desordenada ou pouco virtuosa, dado que tumultuária.

Os tumultos, nesse sentido, compreendidos como o meio pelo qual o povo, descontente com a opressão dos grandes, podia manifestar resistência, permitindo com que suas ambições e desejos também pudessem ser consideradas. Deste modo, quando desejavam “obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa” (MAQUIAVEL, 2007, p. 23). O mérito da república romana, portanto, teria sido o de reconhecer a fortuna de tais eventos e, mais do que isso, permitir com que tal prática fosse incorporada à própria organização do complexo tecido social romano, de modo a ser posteriormente institucionalizado.

Para o autor, somente a partir da necessária articulação política decorrente da tensão entre o humor de opressão, coincidente com o dos grandes, e o de resistência, atribuído ao povo, que a garantia de liberdades públicas, tipicamente republicana, poderiam se metamorfosear virtuosamente

na forma de ordenação (*ordine*), na medida em que constituía o jogo político capaz de moderar os humores existentes. Dessarte, mesmo em face da observância da (inevitável) balbúrdia que inicialmente tais tumultos ocasionavam, dado que inicialmente manifestados por vias extraordinárias, para Maquiavel, a república romana gozava de uma determinada ordem, muito específica, a qual constitui-se em peça fundamental para a criação do espaço político plural que, especificamente após a criação de importantes instituições - tais como o tribunos da plebe e dos tribunais de acusação pública, passou a incorporar o dissenso como força motriz para o desenvolvimento da ação política, e assim o fazendo, salvaguardou, ao menos por um período, a estabilidade em Roma.

A divisão civil e o confronto dos desejos como garantia do “bem comum”

O capítulo quarto do Livro I dos *Discursos* [...] menciona a divisão civil como causa dos tumultos. Posto isto, cabe agora investigar qual a causa desta divisão social, o que nos conduzirá à leitura conjunta do capítulo acima mencionado com o conteúdo apresentado n’O *Príncipe*, especificamente no capítulo IX.

A cultura humanista observava a política a partir de alguns parâmetros, até então, inquestionáveis, tais como: o ideal de razão platônico, a imagem aristotélica da natureza política da humanidade, ou ainda, a partir da concepção teológica de um Deus criador de uma ordem cósmica transcendental capaz de ser reproduzida pelos humanos no plano terreno (Cf. CHAUI, 2018).

Maquiavel, por sua vez, rompendo com esta tradição, exaltou em sua obra a utilização do elemento da força como fator de excepcional importância para a formação da cidade livre. Como decorrência do abandono da tradição é possível reconhecer em diversas passagens o questionamento acerca da própria legitimidade do poder.

A solução apresentada pelo autor para esse problema, muitas vezes, apresentava-se a partir da economia da violência, a qual era justificada não só para os assuntos de origem externa, como, sobretudo, para as questões do âmbito interno da administração da cidade (CARDOSO, 2015, p. 211). Cumpre examinar, todavia, não se tratar de um elogio genérico à violência. Para o pensador, o elogio da utilização da força e dos tumultos “encenam uma hostilidade politicamente construtiva, cuja violência se modera, e como que se civiliza, quando abrigada por instituições republicana” (CARDOSO, 2015, p. 211). Trata-se, portanto, de uma espécie de defesa republicana do conflito.

A proposta traçada nos *Discursos [...]*, segundo a chave interpretativa aqui adotada, seria a da formação de um equilíbrio tenso a partir da vigilância recíproca entre a plebe e os grandes (*optimates*), o que conduziria toda a administração da cidade a uma mesma finalidade, qual seja o alcance do bem comum (Cf. CARDOSO, 2015; LEFORT, 1991). A divisão civil é explicada a partir da constatação de dois humores distintos entre os grandes e o povo. Essa ideia que é fundamental para a compreensão da defesa dos tumultos nos *Discursos [...]* já havia sido apresentada anteriormente no capítulo IX d’O *Príncipe*, quando Maquiavel afirmou que:

[...] em todas as cidades se encontram esses dois humores distintos: e disto nasce que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo e desses

dois apetites distintos nasce na cidade um de três efeitos:
ou principado, ou liberdade, ou licença.
(MAQUIAVEL, 2017, p. 147).

A partir desta definição destaca-se a percepção de que nas cidades se fazia comum a existência de dois polos: de um lado aqueles que a partir do desejo de exercer domínio constringiam os demais ao puro arbítrio de suas vontades; e, de outro, aqueles que se identificavam com um desejo negativo de não serem assolados em virtude desta opressão. Tal polarização, por sua vez, consistiria no núcleo da própria política de acordo com os ensinamentos de Maquiavel (Cf. DAVID, 2015).

Nos *Discursos* [...], essa ideia é retomada, de modo a tornar “definitivamente impossível pensar a sociedade numa perspectiva de concórdia” (AMES, 2009, p. 182), na medida em que a ideia de conflito entre os irreduzíveis humor dos grandes em relação ao do povo tenha sido apresentada, justamente, como a causa do êxito da república romana.

O jogo de forças observado no contexto do regime republicano romano, nesse sentido, mostrou-se capaz de satisfazer, em alguma medida, ambos os humores existentes, permitindo com que a política pudesse ser conduzida com maior flexibilidade. A capacidade de criação do espaço institucional necessário para o desafoço ordinário e satisfação do humor popular - elo que apesar de mais numeroso seria mais fraco nessa relação, teria como consequência a moderação dos apetites antagônicos da sociedade, permitindo com que a vida civil fosse conduzida a partir da observância das leis e, conseqüentemente, a constituição da adequada ordem (*ordine*).

Nesse sentido, o desequilíbrio entre tais forças, ou seja, a prevalência de uma sobre a outra seria, independentemente de qual saísse vitoriosa de

eventual conflito, prejudicial ao bem comum, pois, tal como salientado por Maquiavel:

Aquele que acende ao principado com a ajuda dos grandes mantém-se com mais dificuldade do que aquele que se torna com a ajuda do povo, porque se vê príncipe com muitos à volta que lhe parecem ser seus iguais, e por isso não pode nem comandá-los nem manobrá-los ao seu modo. Mas aquele que chega ao principado com o apoio popular vê-se lá sozinho e à sua volta ou não tem ninguém, ou tem pouquíssimos que não estejam prontos a obedecer. (MAQUIAVEL, 2017, p. 147).

Partindo de tais argumentos, é possível concluir que nem o desejo dos grandes poderia ser mantido de maneira absoluta, sob pena de caracterização da tirania; nem, tampouco, o desejo do povo, posto que se aproximaria da licenciosidade. Nota-se que em quaisquer destas situações hipotéticas aproximar-se-ia o governo de uma espécie de degeneração, a qual seria considerada indesejável e pouco afortunada de acordo com o ponto de vista maquiaveliano.

Vale dizer, a partir do pensamento de Maquiavel, que a divergência entre o desejo dos grandes e o do povo, desde que regrados pelas instituições, passa a ser apontada como a causa do bem comum, a qual, dentro do regime republicano, coincide com a busca pela preservação da própria liberdade.

Sobre a concepção maquiaveliana de tumulto como fundamento da ideia de liberdade

A república é retratada na obra *O Príncipe* como uma forma de governo que se opõe à monarquia ou principado (MAQUIAVEL, 2017, p. 91). Segundo esta tipologia, pautando-se na diferença entre o governo de um só e o governo promovido pela reunião de assembleias, Maquiavel incluiu no

gênero das repúblicas, tanto as repúblicas aristocráticas (*optimates*) quanto as democráticas. Vale dizer, para o autor a diferença entre uma assembleia de *optimates* e uma assembleia popular apresentaria menor importância para o conceito, tendo em vista que em ambos os casos - ao contrário da monarquia em que o governo é exercido em conformidade com a vontade de um só - deve prevalecer a regra procedimental da maioria para o alcance da formação da vontade coletiva (Cf. BOBBIO, 1987).

Trata-se, portanto, de uma forma de governo fundada, principalmente, sobre a noção de liberdade, tendo em vista que para este filósofo a cidade livre é aquela na qual é possível se manter “independentemente de qualquer autoridade que não seja a própria comunidade” (SKINNER, 1988, p. 84), identificando-se, portanto, com a noção de autogoverno. É o que o próprio autor menciona no capítulo segundo dos *Discursos* [...] quando afirma,

Quero deixar de lado os comentários sobre as cidades que nasceram submetidas a outros; falarei das que nasceram distantes de todo o tipo de servidão externa, mas logo se governaram por seu próprio arbítrio, seja como repúblicas, seja como principados: cidades que tiveram não só diferentes principados, mas diferentes leis e ordenações. Porque algumas recebem leis, em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez – como as leis que foram dadas por Licurgo aos Espartanos – e outras as receberam ao acaso e em várias vezes, segundo os acontecimentos, como ocorreu em Roma. (MAQUIAVEL, 2007, p. 12-13).

Importante observar que, em conformidade com a obra de Maquiavel, alguns bens políticos destacam-se, a saber: “independência nacional, segurança e a constituição bem ordenada” (RUSSEL, 2015, p. 33).

É apontada como sendo a melhor constituição, contudo, aquela que, casuisticamente, resulte do jogo de forças entre os diferentes humores da cidade; tendo em vista que “sob tal constituição, “as revoluções bem-sucedidas se tornam mais difíceis, e a estabilidade, possível” (RUSSEL, 2015, p. 33). O raciocínio do autor, nesse sentido, nos conduz à noção de que só possa existir um bom governo quando a liberdade de ação política venha a ser assegurada aos sujeitos envolvidos no campo do poder.

Resta, então, saber qual seria a chave para alcançar essa liberdade de ação política.

Em primeiro lugar, destacam-se a o elemento aleatório da boa fortuna e a *virtù*. Isso significa que algumas cidades possuem, de fato, mais sorte do que outras, na medida em que se constituem, desde o início, sob a égide da liberdade.

Contudo, não se pode ignorar o fato de que a grande característica deste pensador foi a de promover comparações que a tradição se negava a promover (Cf. HUISMAN, 2001), razão pela qual tais elementos não são apresentados em caráter de exclusividade.

A grande novidade da política, sob o enfoque maquiaveliano, está na recusa à subordinação do governante e dos governados à fortuna ou à natureza (*virtù*) e/ou finalidade de determinado tipo de governo. Isso porque, tal como ressaltado por Quentin Skinner, Maquiavel deixa claro que a confiança na fortuna inicial é arriscada, na medida em que apesar da possibilidade de que um só venha a apresentar condições para estabelecer um governo, é certo que “nenhum governo poderá ter esperança de ser duradouro se repousar sobre os ombros de um só” (SKINNER, 1988, p. 89).

Há, portanto, um elemento vivo e presente em cada cidade que, segundo exemplos extraídos a partir da história, poderiam ilustrar o modo como a liberdade deve ser conquistada: tal elemento seria a possibilidade de resistência à opressão pela via dos tumultos.

O meio pelo qual o povo dispõe para garantir o bem comum é o exercício da irressignação à tendência de imposição do humor de dominação dos grandes. Ocorre que, a conquista e, sobretudo, a manutenção dessa liberdade não é uma tarefa fácil. Nesse aspecto, é importante destacar que muitas das críticas dirigidas contra o pensador italiano assentavam-se neste argumento. É o que se observará , por exemplo, na crítica ao regime republicano formulada por Frederico II, rei da Prússia, quando afirma que, “várias repúblicas, como o passar do tempo, reincidiram no despotismo; parece até que esse é um mal inevitável, à espera de todas, [e não passa de efeito das vicissitudes das mudanças sofridas por todas as coisas deste mundo]” (FREDERICO II, 2014, p. 48).

Maquiavel, ainda no seu tempo, já tinha consciência acerca desta dificuldade. Por esta razão, afirmava que “toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22).

A república romana, segundo o pensador italiano, só conseguiu atingir a grandeza que lhe é historicamente reconhecida, na medida em que comportou a clivagem social como um aspecto positivo, agregador à produção do ordenamento jurídico-político. O contributo de Maquiavel ao pensamento político moderno foi, portanto, o de promover o abandono do ideal clássico de que a lei não tem paixão, ou seja, de que não favorece nem prejudica os

indivíduos (Cf. BOBBIO; VIROLI, 2002), para reconhecer que o processo de elaboração das leis - porque também se sujeita aos humores existentes na sociedade - pode determinar o êxito ou o fracasso de um determinado governo, na medida em que se tornem mais ou menos inclusivas.

Corroborar com este argumento a afirmação de Lefort no sentido de que o poder político possa ser metaforicamente representado por intermédio da imagem de um lugar vazio, de modo a a ser definido “não no que nomeia a atividade política, mas nesse duplo movimento de aparição e ocultação do modo da instituição da sociedade” (BOBBIO; VIROLI, 2002, p. 36).

A institucionalização do conflito pressupõe, portanto, o reconhecimento de que o poder não se possa encontrar isoladamente em nenhum dos polos da sociedade civil, sob pena de que a prevalência de um humor sobre o outro, invariavelmente, conduza a cidade à ruína. O exercício do poder dependerá de procedimentos específicos, que, por sua vez, merecerão reajustes periódicos, mas que sempre sejam voltados para a guarda do bem comum, qual seja: a liberdade republicana.

A referência maquiaveliana aos tumultos é, deste modo, peça central para que se consiga atingir a liberdade enquanto valor negativo de resistência à opressão promovida pelos grandes. Pois, para o autor, é exatamente a partir dos tumultos que resta aprimorada a visibilidade da parcela oprimida do tecido social, e a partir desta, torna-se possível consolidar a busca por meios eficazes para o agir político concreto que valorize a pluralidade de interesses sociais. Com isso, a ordem não mais se imprime na sociedade de forma verticalizada, de cima para baixo, mas, ao contrário, emerge das disputas travadas entre a plebe e os grandes na busca pelo espaço político.

Referências

AMES, José Luiz. **Liberdade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel**. *Kriterion* [online], Belo Horizonte, 2009, v. 50, n. 119, p. 179-196.

_____. **Transformações do significado de conflito na "História de Florença" de Maquiavel**. *Kriterion* [online], Belo Horizonte, 2014, vol.55, n.129, pp.265-286.

BOBBIO, Norberto. VIROLI, Maurizio. **Diálogo sobre a república: grandes temas da política e da cidadania**. Tradução Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

CARDOSO, Sérgio. **Em direção ao núcleo da obra Maquiavel': sobre a divisão civil e suas interpretações**. *Discursos*. São Paulo, 2015, n. 45, n. 2, p. 207-248.

CHAUÍ, Marilena. **Lefort: o trabalho da obra de pensamento**. *Discurso*, v. 48, n. 1, p. 7-27, 29 jun. 2018.

DAVID, Antônio. **Maquiavel e a *virtù* popular**. *Cadernos Espinosianos*. São Paulo, n. 32, jan./jun. 2015, p. 165-198.

DIDEROT, Denis. D'ALAMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios - Volume 4: Política**. Tradução Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta, Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

FREDERICO II, Rei da Prússia. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. – (Coleção clássicos WMF).

HUISMAN, Denis (org.). **Dicionário dos filósofos**. Tradução Cláudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEFORT, Claude. **Pensando o político**: Ensaio sobre a democracia, revolução e liberdade. Tradução Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007. – (Obras de Maquiavel).

_____. **O Príncipe**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental – Livro 3**: a filosofia moderna. Tradução Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SKINNER, Quentin. **Maquiavel**: Pensamento político. Tradução Maria Lucia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.

WINTER, L. A teoria dos humores de Maquiavel: a relação entre o conflito e a liberdade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 19, p. 43-75, 11.

