



Este livro trata de temas norteados pela V Jornada Interdisciplinar de Filosofia (JINTERFIL), que ocorreu na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) da cidade de Codó (Maranhão), organizada por professoras e professores da mesma (UFMA), sendo a maioria dos campi do continente do estado do Maranhão, com significativas contribuições de capítulos de outras e outros pesquisadores da UFMA (campis de São Luís), além de autores de diversas localidades do Brasil. Os questionamentos expressos versam pelas distintas relações que tangenciam a Ética, Filosofia, as questões raciais, de gênero e vários elementos da diversidade cultural. Um dos objetivos, antes, durante e após a V JINTERFIL foi proporcionar uma miríade de indagações munidas de investigações e pesquisas tendo o enfoque o título e subtítulo desta obra, mas também percepções mais ampliadas dessas temáticas, proporcionando diferenciados sentidos com relação às perspectivas interdisciplinares.



## **Ética e Filosofia**



# Ética e Filosofia

**Gênero, raça e diversidade cultural**

**Organizadores:**

Franciele Monique Scopeto dos Santos

Diogo Silva Corrêa



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SANTOS, Franciele Monique Scopetc dos; CORRÊA, Diogo Silva (Orgs.)

Ética e filosofia: gênero, raça e diversidade cultural [recurso eletrônico] / Franciele Monique Scopetc dos Santos; Diogo Silva Corrêa (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

509 p.

ISBN - 978-85-5696-809-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ética; 2. Filosofia; 3. Gênero; 4. Raça; 5. Diversidade Cultural; 6. Ciências Humanas; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia                      100

# Sumário

<b>Prefácio.....</b>	<b>11</b>
Dirce Eleonora Nigro Solis	
Rafael Hadok-Lobo	
Diogo Silva Corrêa	
<b>Apresentação.....</b>	<b>13</b>
Franciele dos Santos e Diogo Corrêa	
<b>Capítulo 1.....</b>	<b>15</b>
<b>Feminismo negro: Lélia Gonzalez e Angela Davis como antígonas negras</b>	
Lorena Silva Oliveira	
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>43</b>
<b>Amor: um Ato Político-Poético</b>	
Aza Njeri	
<b>Capítulo 3.....</b>	<b>75</b>
<b>Demandas de um pensamento afro-brasileiro: aspectos filosóficos</b>	
Francisco Antonio de Vasconcelos	
<b>Capítulo 4.....</b>	<b>98</b>
<b>A filosofia no Egito Antigo: os gregos não inventaram a filosofia</b>	
Renato Nogueira	
Marcelo José Derzi Moraes	
<b>Capítulo 5.....</b>	<b>114</b>
<b>André Rebouças: a vida descolonizada, a obra abolicionista e a morte encantada</b>	
Claudio Medeiros	
<b>Capítulo 6.....</b>	<b>137</b>
<b>Dos cavalos dos deuses no “Sagrado Selvagem”: uma breve reflexão sobre dança e possessão no Candomblé</b>	
Lucia Maria Alves de Oliveira	

<b>Capítulo 7</b> .....	<b>156</b>
<b>Ações afirmativas para povos indígenas: uma reflexão sobre os aspectos epistemológicos e políticos das relações interétnicas</b>	
Ana Caroline Amorim Oliveira	
<b>Capítulo 8</b> .....	<b>188</b>
<b>Normação e Normalização das Sociedades, aptos e inadequados</b>	
Domingos Ribeiro Mendes Junior	
<b>Capítulo 9</b> .....	<b>206</b>
<b>Uma possível abordagem do texto “Políticas I e II” no contexto dos <i>Diálogos</i> de Gilles Deleuze e Claire Parnet</b>	
Flávio Luiz de Castro Freitas	
<b>Capítulo 10</b> .....	<b>218</b>
<b>A esquizofrenia brasileira e a política que vem: a polarização do povo em Agamben e o minoritário em Deleuze e Guattari</b>	
Marcio José de Araujo Costa	
<b>Capítulo 11</b> .....	<b>233</b>
<b>A visão kantiana de poesia na crítica da faculdade de julgar</b>	
Franciscleyton dos Santos da Silva	
Luciano da Silva Façanha	
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho	
<b>Capítulo 12</b> .....	<b>252</b>
<b>Walter Benjamin, o Surrealismo e a tarefa da crítica nos anos de 1920</b>	
Luis Inácio Oliveira Costa	
<b>Capítulo 13</b> .....	<b>270</b>
<b>Marx e o(s) Marxismo(s)</b>	
Márcio Egídio Schäfer	



<b>Capítulo 14</b> .....	294
<b>Considerações sobre Educação Estética: um olhar sobre a relação entre arte e filosofia</b> Geovani Pantoja Parente	
<b>Capítulo 15</b> .....	308
<b>Hipóteses para uma estética em Nietzsche como colonização do sujeito</b> Thiago Moura Léo	
<b>Capítulo 16</b> .....	329
<b>Convivência e Cotidianidade: <i>Ocupação e Solicitude</i> em <i>Ser e tempo</i> de Martin Heidegger</b> Charleston Silva de Souza	
<b>Capítulo 17</b> .....	345
<b>Reflexões sobre a conduta do jornalista: análise comparada do código de ética dos jornalistas do Brasil e dos Estados Unidos</b> Sannya Fernanda Nunes Rodrigues Jean Carlos da Silva Monteiro Tamara Cristina Bastos Santos	
<b>Capítulo 18</b> .....	369
<b>As bases epistemológicas da Arqueologia: uma proposta de síntese</b> Arkley Marques Bandeira	
<b>Capítulo 19</b> .....	406
<b>Igualdade da Diferença: estudos preliminares sobre diversidade e violência na escola</b> Rarielle Rodrigues Lima	
<b>Capítulo 20</b> .....	419
<b>Esporte e Cultura: questões relacionadas ao gênero e sexualidade</b> Deyvid Tenner de Souza Rizzo Lucio Carlos Dias Oliveira Eder Rodrigo Mariano	

<b>Capítulo 21</b> .....	<b>433</b>
<b>A Educação Física cultural e a valorização do direito à diferenças</b>	
Marcos Garcia Neira	
<b>Capítulo 22</b> .....	<b>454</b>
<b>A Importância da Política de Cotas raciais e do ingresso de Pretos e Pardos em universidades no Brasil</b>	
João de Deus Mendes da Silva	
Elisangela Sousa de Araújo	
Diogo Silva Corrêa	
<b>Capítulo 23</b> .....	<b>476</b>
<b>O Corpo Negro e a África a Partir de <i>Achille Mbembe</i>: Aproximações à maneira valorativa com a Capoeira afro-brasileira</b>	
Franciele Monique Scopetc dos Santos	
Diogo Silva Corrêa	
Gláucia Larissa dos Santos	
<b>Capítulo 24</b> .....	<b>489</b>
<b>Os <i>Contágios Filosóficos</i> da <i>Desconstrução</i> Derridiana na Educação: os <i>rastros descolonizadores</i> do bumba meu boi e do tambor de crioula para as escolas brasileiras</b>	
Dirce Eleonora Nigro Solis	
Rafael Haddock Lobo	
Diogo Silva Corrêa	

## Prefácio

*Dirce Eleonora Nigro Solis*

*Rafael Hadok-Lobo*

*Diogo Silva Corrêa*

O século XXI teve início cheio de esperanças, desafios e inéditas projeções. As experiências invadem nossas portas à maneira de composições e dissociações, obtendo múltiplas e singulares sensações. O que nos permite pensar não só os momentos, mas também os incertos, diversos, versos que pela vida estão a acontecer.

Alojados nesses universos contemporâneo, encontraremos nesses escritos leituras variadas, de viés estético, ético, filosófico e de fortes dimensões indiretas, mas também em discretas maneiras de filosofar. Tudo isso no âmbito dos muitos rastros, deixando as possibilidades de desvios que tratam não só de vidas, culturas e valores. Envolvem também outros atores no protagonismo do viver.

As marcas visíveis e invisíveis se alternam, complementam ou contrastam. Todas essas diferentes relações, com os vários capítulos neste livro, são agentes nesses espaços, incentivando mudanças de pensamento e o exercício das amplas visões. Eis então que aqui as grafias do acontecer sendo nada menos que a ideia de existir que se abre em diversidades cada vez mais incalculáveis. Fazendo talvez dialogar as distinções. São nestes escritos cifrados e estando a serem sempre decifrados, em estados eternos, que prefaciamos as provocações filosóficas, estéticas e poéticas presentes nesta coletânea.

Isto porque o livro *Ética e Filosofia. Gênero, Raça e Diversidade Cultural*, em questão, constitui um mosaico não homogêneo de interpretações. Personificando um oceano de culturalidades. Mediante essas inscrições

eclodem, como uma sinuosa miriade na forma de obra, que reúne de modo inédito, pesquisadores de variadas vertentes. Não preocupados aqui com consensos no que tange as propostas dos temas. Ética e Filosofia por algumas esquinas, Gênero, Raça e Diversidade Cultural, talvez, em outras encruzilhadas. Nestas, muitas das vezes, dissensuais relações, fica a arenosa consistência desse livro.

Logo, *Ética e Filosofia. Gênero, Raça e Diversidade Cultural* pode estar se diferenciando pelas suas variadas escritas. Não se exigindo em obrigatórias congregações. Convidamos as pessoas leitoras serem provocadas nas zonas abstratas e concretas do pensar. Sendo assim desejamos outras experiências nessa diversificada imersão.

Boas viagens e ótimos passeios.

## **Apresentação**

*Franciele dos Santos e Diogo Corrêa*

Em tempos incertos e abertos estamos a apresentar uma nova guinada filosófica, humanística, estética e diversificada em seus capítulos. Eis que apresentamos o livro *Ética e Filosofia. Gênero, Raça e Diversidade Cultural*. Esta obra é inspirada em um evento ocorrido na cidade de Codó no estado do Maranhão, um local conhecido por seus mágicos encantos.

Porém, a presente iniciativa extrapola a jornada passada. E faz compor diferenças que a princípio não eram passíveis de co-existências. Isto na visão de restritas íris e seus vocabulários. Parágrafos que sempre se excluem nos textos, segregam e impõem conservadoras regras.

As pessoas que vão se deparar com as leituras poderão enfrentar, à primeira vista, um choque devido a uma aparente e proposital desconexão. Devido também a um certo costume de leitura que é homogêneo e sem destoar em seu curso acadêmico.

Porém, a ideia desde o evento supracitado foi espectralizar as pessoas pela presença diferenciada de temas. Nesse sentido, esse livro não é só uma obra da conhecida “filosofia convencional”. Ela aqui se encontra contemplada também. Apenas o intuito foi dá vozes as outras vertentes. Entende-se ser preciso compreender que os índios também promovem espectralidades e reflexões, axiológicas, estéticas, epistêmicas, enfim, também filosóficas. Assim como os estudos africanos e afro-brasileiros representado por homens e mulheres, pretas e pretos. Além de outras diversas culturas.

A presente obra acontece em 24 capítulos. Se, pelo parágrafo anterior, esta se inicia por estudos gnosiológicos da luta e da intelectualidade preta. Onde o feminismo negro, o pensamento filosófico afro brasileiro, leituras sobre a origem da filosofia na África (no Egito Antigo), passando por escritos

voltados para a revolta da Sabinada, da corporeidade no camdoblé e alguns estudos sobre os povos indígenas, marcam lugares.

Iremos encontrar também interpretações que se reportam a um momento no pensamento de *Michel Foucault*, exposições que envolvem *Gilles Deleuze* e outras que incluem *Giorgio Agamben*. Filósofos contemporâneos com grande procura nestes anos de vários impactos.

Em seguida, leituras dos filósofos mais conhecidos por uma academia universitária. Como por exemplo, *Immanuel Kant*, *Karl Marx*, *Frederich Nietzsche*, *Martin Heidegger* e *Walter Benjamin*. Importante frisar aqui sobre a composição destes capítulos, eles promovem interpretações e combinações que incluem a poesia, a educação estética, filosofia política, etc.

Os estudos multidisciplinares e interdisciplinares onde os temas filosóficos são percebidos de modo indireto aparecem em um próximo conjunto deste livro. *Uma análise do código de ética do jornalista no Brasil e nos Estados Unidos*, *exposições sobre bases epistêmicas da arqueologia* e dois interessantes textos que relacionam as dimensões humanísticas com o ensino de Educação Física. Destinando reflexões filosóficas sobre outras práticas de ensino. E um texto que trata das diferenças nas escolas. O que é bem pertinente na orquestra que esta iniciativa também se propõe.

Por fim, os três últimos capítulos são facetas que se encaminham para questões finais do livro. O antepenúltimo é uma breve análise sobre a política de cotas e a importante entrada de pretos e pardos nas universidades públicas brasileiras. Uma árdua história de lutas.

Os dois últimos capítulos tem como base dois filósofos de africanidades bem distintas. O penúltimo texto aproxima a capoeira com uma ideia de corpo e corporeidade interpretadas a partir de *Achille Mbembe*. E o último, se vale das relações de um modo de cultura afro maranhense em acordes filosóficos espectrais de uma africanidade diferenciada em *Jacques Derrida*. Suscitando novas propostas educacionais.

Com isso tudo só nos resta desejar boas leituras.

Nossos mais sinceros amplexos!

## Capítulo 1

### Feminismo negro: Lélia Gonzalez e Angela Davis como antígonas negras

Lorena Silva Oliveira <sup>1</sup>

#### Introdução

Nós negros estamos na lata do lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação. Exatamente porque temos sido *falados*, *infantilizados* [...], que neste trabalho assumimos nossa própria *fala*. Ou seja, o lixo vai falar e, numa boa.

Lélia Gonzalez

As reflexões sobre Antígona enquanto uma mulher que foi retomada por teóricas e militantes feministas contemporâneas, como um exemplo de revolta das mulheres na luta contra o Estado e toda forma de opressão, fizeram-me refletir sobre os esforços feministas das negras mulheres durante toda a História.

Para Butler, Antígona é vista pela literatura como “princípio do desafio feminino ao estatismo e um exemplo de antiautoritarismo.”<sup>2</sup> Ela é uma figura feminina que desafia o Estado através de uma série de poderosos atos físicos e linguísticos, e seus atos transgridem as normas de gênero, uma vez que ela age! E seu agir é um agir mediado por algo que nos foi sempre negado e considerado pertencente ao masculino: *a fala, o discurso*.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pelo Programa da Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ. Co-coordenadora do Núcleo de Filosofia Política Africana do Laboratório de Africologia e Estudos Ameríndios – GERU MAA/UFRJ. Pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: professoralorenaoliveira@gmail.com.

<sup>2</sup> BUTLER, J. O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte, p. 17.

Antígona, portanto, é uma mulher que subverte a Lei ao enterrar seu irmão sem o consentimento do seu tio Creonte- representante do Estado. Ela a afronta em nome dos seus ideais e de leis não escritas que, para ela, não havia Estado que a impediria de cumprir o seu dever de enterrar os seus e por isso arriscaria até sua vida, pois sem direitos (voz), morria em vida. O ato de enterrar e a rebeldia verbal de Antígona fizeram-na ser considerada masculina pelo coro, por Creonte e pelos mensageiros. Butler salienta que Antígona,

[...] acaba agindo de formas que são consideradas masculinas não apenas porque ela desafia a lei, mas também porque ela assume a voz da lei ao cometer seu ato contra esta [...] Antígona se afirma a si mesma apropriando-se da voz do outro, aquele a quem ela se opõe; assim, sua autonomia é conquistada através da apropriação da voz autorizada daquele a quem resiste, uma apropriação que traz consigo traços de uma simultânea recusa e assimilação dessa própria autoridade<sup>3</sup>.

Assim, Antígona ao afrontar Creonte (Estado) não negando seu ato e utilizando da fala; buscando falar de dentro da esfera política, utiliza-se de uma performatividade considerada masculina para que seu dizer chegue aos ouvidos de Creonte. Ela se desloca e se apropria de uma performatividade que não é sua, para poder Ser! Para poder existir enquanto mulher na esfera pública. No entanto, cabe nos pensar: quantas Antígonas existem e existiram na História? Quantas mulheres que ousaram enfrentar os paradigmas falocêntricos em defesa do seu Ser Mulher?

As mulheres brasileiras por muitos anos não possuíam igualdade de direitos e deveres em relação aos homens. Eram subalternizadas e consideradas dependentes, incapazes. Sendo assim, não possuíam o poder do discurso. Sobretudo, nós mulheres negras no Brasil, pois durante toda a história não possuímos, verdadeiramente, *vez* muito menos *voz*.

Ao refletir sobre estas questões, voltei ao meu lugar de mulher negra e em minha mente localizei diversas Antígonas que a história eurocêntrica

---

<sup>3</sup> BUTLER, J. O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte, pp. 29-30.



não registrou. Mulheres negras que afrontaram o sinhozinho, a sinhazinha, os troncos, as humilhações, a polícia e, sobretudo o Estado. Mulheres que a história não registrou, mas que são para as mulheres negras em movimento, fonte de inspiração, referências na luta diária contra o racismo e o sexismo.

Luiza Mahin, Zeferina, Dandara de Palmares, Aquatune, Akotirene, Anastácia, Nzinga, Esperança Garcia, Lélia Gonzalez, Angela Davis, Luiza Bairos, Mariele Franco entre tantas outras mulheres negras, que assim como Antígona de Sófocles, são faróis para o Movimento Feminista Negro, pois foram mulheres que Agiram! Afrontaram! Realizaram deslocamentos no âmbito prático e do discurso, contra toda forma de submissão e subalternização da mulher negra, que historicamente é desqualificada, objetificada e invisibilizada pela sociedade.

Neste íterim, buscarei neste trabalho, enquanto mulher e militante negra, fazer uma reflexão, sobre como as mulheres, em especial as negras mulheres: Lélia e Angela Davis, assim como Antígona, afrontaram, buscaram ter voz e agiram contra a opressão de gênero, raça e classe, na sociedade. Saliento que, apesar de fazer uma reflexão a partir do movimento feminista negro, não tenho a pretensão de desconsiderar a importância da luta e do movimento das mulheres brancas durante toda história, mas tenho o dever de demonstrar que nós, mulheres negras, sofremos uma tríplice opressão, sendo ela de: gênero, raça e classe. Logo, é do meu lugar que falo. Além do mais, não posso falar por todas as feministas. Somos um movimento diverso e em constante construção.

## **O Movimento Feminista**

Falar sobre o feminismo é um desafio que proponho enfrentar. No entanto, trarei para essa explanação, algumas angústias e apontamentos que, grande parte das mulheres negras, sempre sentem falta nas leituras gerais sobre o feminismo. A principal angústia que aqui buscarei apontar será sobre a necessidade da reflexão sobre o que é Ser mulher negra. Quem

somos nós? Ou Não Somos? Contudo, cabe-nos primeiramente, para iniciarmos a reflexão, destacarmos o que é o feminismo.

Sabemos que ao longo da história ocidental sempre existiram mulheres, Antígonas, que não aceitavam suas condições, sejam elas quais forem, e lutaram por liberdade, perdendo, por vezes, suas vidas. Neste sentido, o feminismo surge no século XVIII como “um movimento social e político que luta pela igualdade de direitos entre homens e mulheres, buscando dessa forma a libertação de padrões patriarcais estabelecidos em nossa sociedade”<sup>4</sup>. Este movimento surge no bojo das transformações políticas e econômicas, no contexto das idéias iluministas com a Revolução Francesa e Americana, no século XVIII na Europa, no fenômeno da modernidade. Mas, será no século XIX que o movimento irá se alastrar por vários países do mundo.

Assim, no âmbito internacional, com a intenção de romper com a ordem patriarcal e as desigualdades existentes entre homens e mulheres, as primeiras manifestações do movimento feminista, segundo os autores, desafiaram a ordem conservadora que excluía a mulher da vida pública. Estas, reivindicavam o direito ao voto e igualdade de direitos e espaço na arena política, mas suas lutas tiveram um maior destaque na passagem do século XIX para o século XX. No entanto,

Por volta dos anos 40 a 70 do século XX o movimento passou por mudanças e divergências; todavia, as mulheres não deixaram de atuar na sociedade, enfrentando preconceitos de diversas conjunturas e lutando por melhoria de direitos[...]<sup>5</sup>.

É entre as décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos e na Europa – onde o cenário era de revoluções dos costumes e na forma de pensar, um período de grande efervescência política, que dera espaço para os movimentos sociais – que o feminismo foi impulsionado com a publicação da obra *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir; obra esta que estimulou o pensamento sobre o *que é ser mulher*.

---

<sup>4</sup> COELHO, A. M.S.; GOMES, S. da S. O movimento feminista negro e suas particularidades na sociedade brasileira, p.2.

<sup>5</sup> OLIVEIRA, L. P. R. de; CASSAB, L.A. O movimento feminista: algumas considerações bibliográficas, p.3.

Para além disto, o movimento feminista unindo-se ao movimento hippie internacional teve como lema a seguinte bandeira “o pessoal é político”. Este lema visava estimular a luta contra os parâmetros políticos vigentes naquela época. Também, pautas como a violência sexual, sexualidade, direito sobre o corpo, foram fortemente pontuadas pelas feministas.

Na arena acadêmica, o movimento feminista também conquistou espaços e isto se deve ao fato que, no princípio, este movimento foi constituído por mulheres de classe média intelectuais, como nos mostra Celí Pinto em *Feminismo, História e Poder*, ao considerar que o movimento feminista é um movimento com características particulares que,

[...] produz sua própria reflexão crítica, sua própria teoria. Esta coincidência entre militância e teoria é rara e deriva-se, entre outras razões, do tipo social de militante que impulsionou, pelo menos em um primeiro momento, o feminismo da segunda metade do século XX: mulheres de classe média, educadas, principalmente, nas áreas das Humanidades, da Crítica Literária e da Psicanálise<sup>6</sup>.

Apesar de majoritariamente, neste período, o movimento feminista possuir militantes de classe média, a autora ressalta que outros seguimentos também impulsionaram a luta, pois devido o cenário industrial, muitas mulheres já faziam parte do mercado de trabalho e estavam incorporadas na luta trabalhista. Ademais, as mulheres começaram a *falar* a partir da sua própria condição de mulher, condição esta que é constituída a partir do reconhecimento da opressão somada à história pessoal e coletiva de cada uma, como também das particularidades dos seus segmentos.

Deste modo, o movimento feminista aparece como um movimento libertário, propiciando às mulheres repensarem sobre a opressão, em especial, na vida pública, visto que tudo o que é público atinge a vida pessoal, nossas expectativas e desejos; e estes, por sua vez, são influenciados e muitas vezes geridos por fatores políticos, os quais elas não possuíam acesso.

---

<sup>6</sup> PINTO, C.R. J. *Feminismo, história e poder*, p.15.

Logo, o movimento feminista foi considerado libertário, por não reivindicar apenas o espaço para a mulher no mundo do trabalho, na vida pública, na educação. Ele reivindica e aponta

[...] uma nova forma de relacionamento entre homens e mulheres, em que esta última tenha liberdade e autonomia para decidir sobre sua vida e seu corpo. Aponta, e isto é o que há de mais original no movimento, que existe uma outra forma de dominação – além da clássica dominação de classe –, a dominação do homem sobre a mulher – e que uma não pode ser representada pela outra, já que cada uma tem suas características próprias<sup>7</sup>.

No cenário brasileiro, o movimento feminista, não diferentemente de outros países, foi impulsionado por mulheres de classe média, mas sofrera a influência de mulheres que participavam de outros movimentos, como: movimento estudantil, organizações acadêmicas, partidos políticos e mulheres que foram exiladas. Fato que deu ao movimento um caráter mais militante.

Estas mulheres almejavam uma reforma social que incluísse a participação popular conjuntamente à das mulheres, como também questionavam a política, a educação, a sexualidade e o direito ao divórcio. Entretanto, ao contrário do contexto europeu – onde estava ocorrendo grandes transformações como o movimento hippie, o Maio de 1968, dentre outros movimentos que visavam modificar a cultura europeia – o Brasil sofria as duras repressões do regime militar.

O clima de censura e repressão da ditadura militar proibia a liberdade de expressão, limitando as manifestações, inclusive do movimento feminista. Este era visto com grande desconfiança, por ser entendido como um movimento político perigoso. Dado este fato, as mulheres durante este período encontravam-se às escondidas, mas mesmo em meio a repressão continuaram reagindo e ganhando espaço. No período pós-ditadura, época de redemocratização do país, os movimentos sociais, dentre eles, o movimento feminista pôde voltar à cena, reivindicando com mais força suas pautas.

---

<sup>7</sup> PINTO, C.R. J. Feminismo, história e poder, p.16.

O ano de 1975 foi considerado pela Organização das Nações Unidas (ONU) o Ano Internacional das Mulheres, o que fortaleceu ainda mais estes movimentos. Em seguida, na década de 1980, com a promulgação da Constituição Federal, o movimento feminista insere outros temas em sua agenda, como: a violência contra a mulher, direitos reprodutivos, igualdade no casamento, direito à terra, direito a saúde materno-infantil, dentre outros. Na política, as mulheres ganham mais espaços devido à criação de departamentos femininos dentro das estruturas partidárias, possibilitando a entrada das mesmas nas legendas. Oliveira salienta que,

[...] após a ditadura o feminismo foi se adentrando na esfera política e conquistando aos poucos seu espaço em órgãos públicos importantes. Através da chamada Carta das Mulheres à Assembléia Constituinte, as demandas feministas foram apresentadas à sociedade civil, introduzindo as mulheres no Congresso Nacional, para suas respectivas reivindicações de direitos mais igualitários, neste período se reconheceu o movimento feminista como o movimento da sociedade civil que mais conquistou vitórias<sup>8</sup>.

Porém, mesmo com os avanços, existiram dois aspectos dentro do movimento feminista, em especial no Brasil, que foi causa de desconforto para muitas mulheres na organização. Mesmo sendo este um movimento que lutava pelos direitos equânimes entre mulheres e homens, o movimento por muito tempo preocupava-se “ora com a exploração de classe, ora com uma postura eminentemente antissexista, e faltou-lhe o entendimento da questão racial[...]”<sup>9</sup>

Como também, o movimento feminista por muito tempo, não se ateve à utilização do termo *mulheres* enquanto uma identidade comum. Daí a necessidade, para outras mulheres feministas, de pensarem suas particularidades, como foi o caso das mulheres negras, que sentiram a necessidade de pensarem sobre a questão racial somada a questão de gênero e classe, fatores que as oprimiam ainda mais, como também evidenciam

---

<sup>8</sup> OLIVEIRA, L. P. R. de; CASSAB, L.A. O movimento feminista: algumas considerações bibliográficas, p.5.

<sup>9</sup> CARNEIRO, S. Lélia Gonzalez: o feminismo negro no palco da história, p. 26.

que há uma disparidade entre Ser Mulher Branca e Ser Mulher Negra na sociedade brasileira.

Para as mulheres negras, “o movimento feminista estava centrado no enfoque de um gênero branco e ocidental. Não se mostrava hábil, o suficiente, para superar as próprias assimetrias que atingiram as mulheres, em especial as afrodescendentes”<sup>10</sup>. Assim, para as feministas negras, era necessário que o movimento feminista também superasse as ideologias complementares desse sistema de opressão, o qual todas lutavam; o que significava superar também o racismo dentro do próprio movimento.

Era preciso, portanto, reconhecer que há diferenças e desigualdades presentes no universo feminino. Cabe agora, apontar quais são essas desigualdades levantadas pelas mulheres negras, para que possamos compreender o que levou o surgimento de um Feminismo Negro.

### **Feminismo Negro: a Mulher Negra e suas particularidades**

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou eu uma mulher?

Sojourner Truth

Antes de apresentar as particularidades do movimento Feminista Negro, lhes convido a fazermos uma reflexão sobre Ser Mulher Negra.

Primeiramente, vale ressaltar que o movimento feminista foi criticado por considerar o signo *mulher* como universal. Ou seja, por tempos, o movimento feminista foi marcado por buscar representar *todas* as mulheres. Tal fato, não considerou que não existem mulheres iguais. Existem várias mulheres, com variáveis necessidades e sendo assim, dever-se-ia romper com a falsa universalidade que o signo mulher expressava dentro

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 27.

do movimento feminista, uma vez que, sendo diferentes mulheres, as pautas de reivindicações de algumas não corresponderiam sempre às necessidades de outras.

A teórica feminista Judith Butler também considerou um problema político a utilização do signo mulheres como uma identidade comum, pois para a mesma, a noção de gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Sendo assim, o gênero não é algo substantivo, delimitado. Ele é performativo e construído culturalmente. Avat Brah, socióloga, em consonância com a filósofa Butler, afirma que,

Nosso gênero é constituído e representado de maneira diferente segundo nossa localização dentro das relações de poder [...] O signo “mulher” tem sua própria especificidade constituída dentro e através de configurações historicamente específicas de relações de gênero. Seu fluxo semiótico assume significados específicos em discursos de diferentes “feminilidades” onde vem a simbolizar trajetórias, circunstâncias materiais e experiências culturais históricas particulares. Diferença nesse sentido é uma diferença de condições sociais <sup>11</sup>.

Desse modo, percebemos que a forma universalizante do signo *women*, utilizado pelo movimento feminista, não representava as mulheres negras e indígenas, pelo fato que o movimento não era um movimento feminista plenamente interseccional, pois não conseguia compreender a importância de abarcar as questões raciais em suas reivindicações.

Esta aparente dificuldade de abarcar as pautas das feministas negras, pode ser compreendida, se analisarmos que o Movimento Feminista era dirigido e composto, em sua maioria, por mulheres brancas de classe média, que não conseguiam conceber as particularidades de Ser Mulher Negra na sociedade brasileira. E aqui, podemos iniciar nossa reflexão sobre a disparidade existente entre Ser Mulher Negra e Ser Mulher Branca no Brasil.

Com Simone de Beauvoir aprendemos que *não se nasce mulher, mas se torna*, como também aprendemos com Butler e outras teóricas do feminismo

---

<sup>11</sup> BRAH, 2006 apud CASTRO S. E. S. de. Marcadores sociais da diferença: sobre as especificidades da mulher negra no Brasil, p. 4.

que as identidades sexuais e de gênero são construídas a partir de uma heterossexualidade normativa, imposta através de dispositivos culturais e políticos hegemônicos. Deste modo, o racismo é um desses dispositivos que implicam na constituição do Ser dos sujeitos negros. E assim, para pensarmos sobre Ser Mulher Negra, é preciso voltarmos ao período colonial e resgatarmos como a Mulher Negra, desde lá, foi concebida. Vejamos:

A mulher negra carrega uma herança colonial de desqualificação moral, intelectual e social. Esta herança, por sua vez, influenciou e influenciou no modo como concebemos a mulher negra na sociedade brasileira até hoje. Estigmas e estereótipos diversos foram associados a nós negras, buscando ratificar a ideia que sustentou a escravidão, de que nós pessoas negras, somos objetos. Neste ínterim, Ser Mulher Negra no Brasil, infelizmente, ainda é ser concebida como um objeto, e termos esta percepção é essencial para compreendermos as particularidades do Feminismo Negro.

Em geral, as mulheres negras no Brasil são objetificadas, invisibilizadas ou carregadas de papéis estereotipados que, muitas vezes, não condizem com a realidade vivida por muitas dessas mulheres. Na história de nosso país, podemos evidenciar a veracidade desta proposição. Às mulheres negras sempre foi negado uma identidade enquanto mulheres que são sujeitos políticos, que merecem respeito e representatividade positiva, como as mulheres não negras deste país.

A filósofa, antropóloga e feminista negra Lélia Gonzalez foi uma das principais intelectuais a investigar os estereótipos negativos construídos sobre a mulher negra, que as impossibilitaram e ainda impossibilitam de serem concebidas como um Ser que merece ter sua humanidade reconhecida, como tem a mulher branca.

Para Lélia Gonzalez, sobre as mulheres negras repousam muitos estigmas, mas dentre todos eles, historicamente, quando estas são representadas, tais representações buscam reforçar o papel social, o lugar que no imaginário social estas mulheres ocuparam e, portanto, são conduzidas a sempre ocuparem. Ou seja, Ser mulher negra está sempre associado a três noções: *a doméstica*, *a mulata* e *a mãe preta*. Noções que



variarão apenas, dependendo do ponto de vista em que são analisadas, mas que influenciam extremamente no modo como concebemos o Ser destas mulheres.

Reflitamos sobre como se dão estas associações e quais os prejuízos que as mesmas efetuam sobre as mulheres negras. No entanto, já devemos ter em mente que ser mulher negra é ocupar um lugar peculiar na sociedade brasileira, recortado por múltiplas injunções que se potencializam para dificultar nossa inserção social. Tanto que ainda hoje, vinculamos a mulher negra a eternas domésticas e este imaginário existe devido a *função da doméstica* advir da

Derivação da *mucamba*, denominação usual no período escravagista, originada "do quimbundo mu'kama 'amásia escrava". No contexto brasileiro, foi oficialmente redefinida, passando a ser conceituada, no dicionário, por "escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que por vezes era ama-de-leite <sup>12</sup>.

Logo, a permanência dessa atribuição “doméstica” estar interligada às mulheres negras advém deste passado recente, onde a mulher negra (*mucamba*) era quem exercia as atividades que hoje cabem às domésticas. Deste modo, a doméstica atual é vista como a *mucamba* permitida na contemporaneidade e este fato, infelizmente, condicionou a imagem da mulher negra – independente da classe social a que pertença, hoje – ser, por excelência, reconhecida como a quem se deve atribuir a atividade doméstica. Tanto que, naturalizamos vermos as empregadas das novelas e da realidade serem majoritariamente negras e assustamos quando, esporadicamente, vemos uma mulher branca assumindo este papel.

Ademais, esta associação aos fazeres doméstico e aos trabalhos subalternos é comprovada quando verificamos que as mulheres negras são consideradas “o estrato mais desvalorizado da população brasileira”<sup>13</sup> visto

---

<sup>12</sup> CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez, p. 975.

<sup>13</sup> BARBOSA, E. G; SILVA, S. A. B. da. Mulheres invisíveis: a imagem da mulher negra no jornalismo de revista feminino brasileiro, p. 53.

que o sistema patriarcal apoia-se sobre a superioridade masculina branca, na seguinte escala de valores: o poder econômico, político, cultura e social é privilégio do homem branco, em seguida da mulher branca. Abaixo desta, encontramos o homem negro e posteriormente a mulher negra, sendo ela, portanto, a materialização da inferioridade, dentro dessa lógica.

As mulheres negras, deste modo, são vinculadas a subalternização, que por vezes, tende a querer anular suas capacidades, fazendo com que não reconheçamos, com naturalidade, mulheres negras em condições sociais privilegiadas e concebamos estas mulheres, a priori, como um potencial doméstico, como se as possibilidades para as mesmas conquistarem outra profissão já fossem nulas, devido a sua herança colonial.

Cabe ressaltar que, esta contínua associação a trabalhos desvalorizados, além de tudo, cria uma concepção de mundo que atingem essas mulheres e as fazem, muitas vezes, aceitarem que a elas cabem apenas estas funções, dada sua condição social e por vezes, seu nível de escolaridade; e que este imaginário é destruidor e perverso, pois está atravessado de classismo, sexismo e de racismo que, aliados, faz com que as mulheres negras experimentem triplamente o sistema opressivo através da interseccionalidade de classe, gênero e raça.

No que tange à associação da mulher negra à mulata, compreendo que a anulação da Mulher Negra enquanto um Ser é perceptível de antemão, quando utilizamos este conceito para referirmo-nos à essas mulheres. Este conceito designa algo que "provêm da palavra mula, o animal estéril que nasce do cruzamento do jumento com a égua"<sup>14</sup>, logo, ele não visa referir a um Ser que tenha sua humanidade reconhecida, mas a pessoas que foram consideradas coisas híbridas, pois não eram nem brancas, nem negras.

Este conceito foi cunhado para designar as (os) filhas (os) de escravizadas com os europeus que, como foi dito anteriormente não eram reconhecidas (os) como humanas (os) pois não possuíam uma identidade estabelecida, mas possuíam sangue negro, o que de qualquer forma já as

---

<sup>14</sup> ALBUQUERQUE, W. R. de; WALTER, F.F. Uma história do negro no Brasil. p.206.

(os) tornavam objetivados, e por isto, passível a qualquer utilização pelo seu senhor. Cardoso nos mostra a concepção da mulher mulata, que foi construída no imaginário social, evidenciando que este conceito reduz a mulata a um objeto propício para relações sexuais, apenas. Vejamos:

Mulata é corpo, apenas, mas não qualquer corpo: o conjunto, que a caracteriza é formado por seios e bunda grandes e uma habilidade ‘natural’ para mexer sensualmente e eroticamente os quadris em movimentos ritmados, anunciando o convite para o sexo. Essas características são exclusivas das mulatas, da ‘gente negra’; mulheres brancas, conforme a representação social, não sabem rebolar ‘naturalmente’[...]<sup>15</sup>.

A mulher negra ao ser concebida e estereotipada como mulata é reduzida a um objeto sexual e este estereótipo a inferioriza, além de vendê-la como produto de exportação, pois o seu corpo é o alvo, o objeto a ser consumido pelos homens e turistas em sua exposição nos espetáculos do carnaval, momento único em que estas anônimas da vida social, tornam-se donas da atenção e dos olhares públicos sobre os seus corpos.

No entanto, esses olhares são momentâneos, pois as mulheres negras não conseguem estabelecer relações afetivas duradouras, especialmente com homens brancos, fato que também advém do período colonial, pois estas mulheres não são consideradas para casar. Para o imaginário social e afetivo, elas trazem na pele a cor da inferioridade, logo, elas foram e ainda são aceitas como mulheres boas para “farrear”. Por assim serem consideradas, elas, no Carnaval são desejadas publicamente, mas despertam

O desejo, livremente manifesto somente no Carnaval, porque tal sentimento se apresenta “acobertado” pelo espetáculo, mas no dia a dia, nas relações de trabalho e afetivas, o desejo dá passagem para a rejeição, a discriminação, o expurgo do outro racializado e inferiorizado<sup>16</sup>.

Assim, duplamente discriminada, por sermos mulheres e sermos negras em uma sociedade racista, o racismo e o sexismo sempre colocara

<sup>15</sup> CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez, p.977.

<sup>16</sup> CARNEIRO, S. Lélia Gonzalez: o feminismo negro no palco da história, p.978.

obstáculos na vida das mulheres negras. Nós sempre trouxemos o peso da opressão, pois fomos vítimas de um acontecimento histórico: a escravidão, que deixaram marcas e construiu concepções racistas, sexistas e classistas sobre o nosso ser, sobre quem somos ou deveríamos ser.

As associações que apresentei, foi somente para demonstrar o quão vulnerável são as mulheres negras em uma sociedade onde o seu Ser é anulado, uma vez que ela traz na raça e no gênero (e em grande parte na classe) a materialização da inferioridade. Sua vida é nua, seu Ser é inexistente. E cabe-nos refletirmos sobre como estas associações, que prevalecem no imaginário social, recaem sobre a mulher negra? Como estas associações influenciam, sobretudo na formação do Ser desta mulher, pois as mesmas nascem imbuídas em um contexto que não as consideram como um Ser em sua plenitude, mas como um Ser Outro, desumanizado, o que contribuiu para justificar a opressão e o controle sobre essas mulheres, como também sobre a população negra.

Ao torná-las e representá-las como objeto, a humanidade lhe são retiradas e estas passam a serem compreendidas como um Ser Outro, como um “Outro” objetificado, desumanizado na visão de Patrícia Hill Collins. No entanto, sou instigada, por vezes, a defender que as mulheres negras tendem a *Não Ser*, haja vista que essas mulheres raramente são representadas e reconhecidas como uma Mulher. São invisibilizadas, anônimas; só existem enquanto algo utilizável, ou seja, como empregada ou como objeto sexual. Duas concepções que as reduzem a utensílios, instrumentos para se realizar algo, mas não são vistas como alguém, que possui humanidade, que sofre, que sente e pensa.

É como se nós fossemos uma eterna *mãe preta*, pois espera-se sempre de nós a resignação, a obediência, a mansuetude e a conformidade diante de situações de opressão e violência que, desde os tempos coloniais, somos submetidas. Somos vistas como mulheres que cabe se conformarem com a herança colonial que carregam, como se não houvessem possibilidades de mudanças. Como salienta bell hooks,

O sexismo e o racismo, atuando juntos, perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a idéia que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros. Desde a escravidão até hoje[...] <sup>17</sup>

A figura da mãe preta associada às mulheres negras, para Lélia Gonzalez, contribuiu para a construção da ideia de que as negras aceitam sem resistência as condições as quais estiveram e estão expostas. Cardoso reitera que para Lélia a

“Mãe preta” representa o esperado da mulher negra pela sociedade branca e classe média: resignação, passividade diante das situações de violência e opressão. A figura simpática, amorosa e inofensiva da mãe preta realiza a aceitação sem resistência do poder instituído, da escravidão, dissimulando, inclusive, os horrores do período escravista para as mulheres negras escravizadas e/ou libertas. A função desse estereótipo reside em negar o agenciamento das mulheres negras, ou seja, a sua existência histórica<sup>18</sup>.

É devido a estas associações, fruto da intersecção do racismo e do sexismo, que as mulheres negras não foram reconhecidas como sujeitos políticos, que assim como Antígona resistiram, afrontaram e agiram. Estas associações que sofremos devido a nossa infeliz “herança colonial”, tentou retirar de nós a humanidade, a visibilidade, como também a nossa voz. Neste ínterim, Ser Mulher Negra é buscar constantemente um reconhecimento existencial que ultrapasse a noção de sermos apenas uma força produtiva, objeto propício para a manutenção da vida dos demais. É buscar não sermos reduzidas a algo utilizável.

É, neste sentido, que defendo haver uma disparidade entre a forma como nós negras somos concebidas e representadas em relação às mulheres brancas que, pelo simples fato de serem brancas e não carregarem esta herança colonial, desde os primórdios desta história, possuíram diversos

---

<sup>17</sup> HOOKS, B. Intelectuais negras, p.468.

<sup>18</sup> CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez, p.976.

privilégios. O que não significa que não foram vítimas da opressão de gênero e classe, no entanto, ratifico que a mulher negra sofre o peso de uma tripla opressão: gênero, raça e classe.

Mesmo com essas disparidades, as negras não permitiram serem vítimas da anulação social. As mulheres negras, apesar da tripla opressão, sempre lutaram buscando demonstrar que existem e que não aceitaram, como não aceitarão caladas, a opressão de gênero, de classe e o racismo cotidiano. As mulheres negras buscaram ter voz, buscaram serem representadas, como também buscaram desconstruir e reconstruir o imaginário social de objetificação e inferioridade que sobre elas repousam.

Elas sempre agiram. Agiram tanto que não suportaram fazerem parte de um movimento feminista que não levassem em consideração a tripla opressão que vivenciavam devido as interseccionalidades que as atravessam para além da classe. A falta da temática racial dentro do movimento feminista, como também dentro do movimento negro, foi a principal crítica endereçadas a estes segmentos, feitas pelas negras feministas. Como Damasceno nos mostra, a principal crítica das mulheres negras,

Centrava-se na falta de percepção, por parte do movimento feminista, da temática racial e sua importância para a identidade das mulheres negras atuantes no interior do feminismo. Esse fato foi crucial para que as ativistas negras brasileiras se mobilizassem e fundassem um movimento próprio, denominado por elas mesmas de “feminismo negro”<sup>19</sup>.

Com a missão de representar as mulheres negras, com suas particularidades e demandas específicas, que não eram contempladas dentro dos demais movimentos sociais, o Movimento Feminista Negro foi criado na década de 1970. Estas mulheres, anteriormente, utilizaram como estratégia o tensionamento dentro do movimento feminista e do movimento negro, tendo em vista não permitirem que suas demandas fossem consideradas apêndices destes movimentos.

---

<sup>19</sup> DAMASCENO, 2009 apud COELHO, A. M.S; GOMES, S. da S. O movimento feminista negro e suas particularidades na sociedade brasileira, p.5.

Elas buscaram evidenciar que um feminismo centrado apenas no gênero ou nas diferenças sexuais não seria suficiente para explicar as contradições vividas pelas mulheres negras, pois às mulheres negras

[...] não coube experimentar o mesmo tipo de submissão vivido pelas mulheres brancas de elite até o início do século XX. Tampouco seu espaço de atuação foi unicamente o privado, reservado as bem-nascidas, uma vez que, pobres e discriminadas, se viram forçadas a lançar mão de uma gama de estratégia para sobreviver e fazer frente aos desafios cotidianos<sup>20</sup>.

Como também, as mulheres negras lutaram dentro do próprio movimento negro contra o machismo, pois como nos apresenta Butler, vivemos em um sistema binário sexual que não é moralmente neutro, que privilegia, ainda que de maneira escamoteada, o homem heterossexual; e a mulher negra na escala social é vista como inferior também ao homem negro, logo, coube as negras feministas afrontarem o machismo dentro do próprio movimento, onde para Lélia Gonzalez

[...] os próprios companheiros de luta, embora com uma consciência muito avançada sobre as questões de raça e classe, reproduziam todas as práticas sexistas da sociedade brasileira, no que dizia respeito às especificidades das mulheres negras, suas companheiras de militância<sup>21</sup>.

Sendo assim, coube ao movimento feminista negro afrontar o sexismo, o classismo e o racismo, como também buscar reanimar a voz das mulheres que foram historicamente silenciadas, devido uma ordem patriarcal de gênero e pressupostos racistas. O Feminismo Negro buscou demonstrar que a voz das mulheres negras, mesmo com a opressão, ecoa desde África com Nzinga e permaneceu ecoando com nossas antepassadas Luiza Mahin, Zeferina, Dandara de Palmares, Aquatune, Akotirene, Anastácia, entre tantas outras mulheres negras, que assim como Antígona de

---

<sup>20</sup> NEPOMUCENO, 2012 apud ASSIS, D.N.C. de. Sobre griots: por uma história das mulheres negras, por elas mesmo, p.4.

<sup>21</sup> CARNEIRO, S. Lélia Gonzalez: o feminismo negro no palco da história, p.27.

Sófores, inspiraram e inspiram o Movimento Feminista Negro, como Lélia Gonzalez e Angela Davis.

Deste modo, buscaremos demonstrar como, em tempos de liberdade, ainda que limítrofe, mulheres negras como Lélia Gonzalez e Angela Davis conseguiram emitir suas vozes (quase sempre como um grito), nos permitindo reconhecê-las como Antígonas Negras, por terem utilizado, estrategicamente, uma performatividade, por vezes, considerada masculina. No entanto, conseguiram transgredir a visão de que a feminilidade não age politicamente, pois ambas buscaram ocupar a esfera política, conseguindo serem ouvidas e respeitadas.

### **Lélia Gonzalez e Angela Davis: as Antígonas Negras**

A partir de agora buscarei mostrar como Angela e Lélia podem ser interpretadas como as Antígonas do Movimento Feminista Negro. Utilizarei a biografia destas filósofas para tal análise, todavia, devido as características deste trabalho, não será possível apresentar completamente a trajetória de vida destas duas personagens da história do Movimento Negro e do Feminismo.

Contudo, apresentar, mesmo que minimamente a trajetória de vida destas mulheres, faz-se necessário, pois compreendi que estas mulheres poderiam ser consideradas Antígonas, ao estudar suas biografias e produções bibliográficas e perceber que é no decorrer de suas trajetórias pessoais, políticas e acadêmicas que ambas lutaram contra as imposições e opressões postas em suas conjunturas.

Lélia e Angela Davis foram militantes reconhecidas nos movimentos negros feministas, como na vida política em partidos de esquerda. Elas sofreram críticas e questionamentos que toda figura pública está sujeita, sobretudo, quando se é mulher e negra. Elas foram mulheres que transitaram pelo mundo construindo e fortalecendo suas identidades, sendo estas de gênero e raça: a identidade da Mulher Negra. E foi a partir do lugar de Mulher Negra que elas conceberam o mundo e buscaram transformá-lo.



Da relação afetiva entre uma empregada doméstica e um ferroviário, nasceu a mineira Lélia de Almeida, no dia 01 de fevereiro de 1935, última filha dos dezoito filhos que Dona Urcinda Seraphina de Almeida (descendente indígena) e Acácio Joaquim Almeida (afrodescendente) tiveram. Sendo filha mais nova de uma família pobre, Lélia teve a possibilidade de estudar, graduando-se em História e Geografia em 1958 e em Filosofia no ano de 1962 na atual Universidade Estadual do Rio de Janeiro, pois ao contrário de seus irmãos, não necessitou trabalhar desde criança para ajudar no sustento da família. No entanto, durante os estudos universitários, foi babá, tendo que dividir o seu tempo entre o trabalho e os estudos. Posteriormente a formação, começou a lecionar, vindo a ser professora universitária.

Angela Yvonne Davis nasceu em 26 de janeiro de 1944 e também teve a oportunidade de ser uma mulher negra que ocupou os bancos escolares e universitários de seu país, Estados Unidos, graduando em Filosofia (1965), tendo como orientador Hebert Marcuse, e posteriormente tornou-se também professora universitária. Natural de Birmingham, no Estado do Alabama, sul dos Estados Unidos, Angela advém de uma família economicamente estável, classe média que, todavia, não estava isenta das desvantagens vividas pela comunidade negra estadunidense.

Consideradas mulheres excepcionais, Angela e Lélia afrontaram a sociedade desde crianças por conseguirem continuar estudando e adquirirem um capital cultural e intelectual que as mulheres negras, em sua maioria, não conseguem atingir e adquirir, como: dominar línguas estrangeiras, que as possibilitaram ter acesso a uma vasta bibliografia internacional. Soma-se a isso, que ambas conseguiram viajar e estudaram fora de seus países, ampliando suas percepções sobre como se dão as relações sociais e o racismo numa esfera global.

Para mais, estas mulheres *tornaram-se negras* a partir de experiências que transformaram suas vidas. Lélia, a saber, casou-se com Luiz Gonzáles, um homem branco que conhecera na Universidade, mas a família de Luiz não admitia que este mantivesse casado com uma mulher

negra, pressionando-o a deixar a relação, fato que o fez suicidar, pois não agüentara a pressão dos familiares sobre o seu relacionamento.

Após este acontecimento, Lélia voltara-se para si e começara a se ver como uma mulher negra, pois até então, o academicismo eurocentrado havia lhe feito negar toda sua ancestralidade africana e indígena. Angela reconhecera sua africanidade quando iniciou um relacionamento profissional e afetivo com George Jackson e envolveu-se com o movimento negro afro-americano em especial com o partido dos Panteras Negras. Angela tornou-se intelectual militante e começou a posicionar-se como uma mulher negra e comunista, voltando suas pesquisas para esta temática.

De acordo com a literatura, sem dúvidas o processo de conscientização política do pertencimento étnico/racial de ambas autoras foi atravessado pela discriminação de gênero e raça. Após tais experiências, essas mulheres tornaram-se intelectuais militantes do feminismo, pois, anteriormente, já faziam parte dos movimentos sociais negros. Neste ínterim, no Brasil, Lélia Gonzáles na década de 1970, foi determinante para o surgimento de um pensar sobre as questões de gênero atreladas às questões raciais dentro do Movimento Negro, como também dentro do Movimento Feminista. Conforme Rosália Lemos afirma,

Lélia Gonzalez é um dos melhores exemplos a ser mencionado, como liderança, deste projeto de interferência no movimento negro. Foi sua ação que, em grande parte contribuiu para que hoje, em qualquer que seja o encontro, tenha-se o cuidado, inclusive por parte dos homens do movimento negro, de se incluir a discussão de gênero<sup>22</sup>.

Contudo, a inserção da temática racial nas discussões de gênero, co-braram de Lélia uma postura, uma performatividade. Ela agiu e sua ação incomodou. Considerada ardilosa pelo movimento feminista, Lélia foi vista como a “criadora de caso” dentro do movimento feminista e do movimento negro, pois não aceitava que estes preocupassem apenas com

---

<sup>22</sup> OLIVEIRA, R. L. de. *Feminismo negro em construção: a organização do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro*, p.156.

determinadas pautas em detrimento de outras, que eram as demandas das mulheres negras.

Angela também foi extremamente importante para a inserção da temática racial no movimento feminista afro-americano. Ela, como muitos ícones daquela época, foi vista como um símbolo de luta, resistência, contestação e mudança. Mas, devido a necessidade de uma postura muitas vezes intransigente, Angela foi concebida como uma rebelde mulher negra, de cabelo estilo afro. Na visão de Barreto,

Angela sintetizou, na sua época, a figura mulher negra revolucionária: a sua imagem ficou associada à luta dos/as afro-americanos/as e representou tanto uma postura afirmativa quanto uma referência intelectual relevante para sua geração, marcada pela *fala* contundente embasada de denúncia ao racismo e ao capitalismo norte-americano. Ao mesmo tempo, transmitia uma simpatia a outras pessoas que não concordavam inteiramente com o seu posicionamento político<sup>23</sup>.

Lélia e Angela possuíram em suas trajetórias, performatividades estratégicas, sobretudo, políticas. A forma como abarcavam e discutiam a interseccionalidade entre gênero, raça e classe, no contexto histórico de repressão que viviam, fizeram com que estas mulheres fossem consideradas transgressoras, pois ultrapassavam a visão cristalizada que a sociedade possuía sobre como deve ser a postura de uma mulher.

Angela Davis transgrediu as normas do seu tempo ao usar, como ato político, seu cabelo afro com um corte demasiado extravagante e ousado para a época, no entanto, mais que uma opção estética, seu cabelo era a demarcação de sua postura e de sua etnicidade. Lélia, para além de assumir seu cabelo afro usava indumentárias afro. Escolhas estéticas, que resistiam à imposição de um modelo de beleza eurocentrado que excluía as mulheres negras. Por este fato, assumir a africanidade, nestes contextos, era uma atitude política revolucionária.

---

<sup>23</sup> BARRETO, R. de Andrade. Enegrecendo o feminismo ou feminilizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez, p.60, grifo meu.

Como professoras estas mulheres buscaram possuir uma relação equilibrada entre o engajamento político, a produção e transmissão dos conhecimentos por elas produzidos. Devido a postura política destas mulheres, houve no meio acadêmico certa resistência e desconfiança à produção científica destas autoras. Lélia e Angela foram militantes intelectuais engajadas que foram consideradas subversivas e perigosas, pois buscaram desconstruir alguns cânones do pensamento acadêmico, mas também denunciaram as ideologias conservadoras que contribuíam para a permanência das desigualdades raciais e de gênero na sociedade.

A estas ações somam-se a constante preocupação que estas mulheres possuíam em criar estratégias para que as mulheres negras possuíssem voz, mas que para além disto, que essas vozes ecoassem e fossem ouvidas, assim como que elas ouvissem a voz das mulheres que subordinadas de tal modo, não possuíam coragem e/ou possibilidade de exporem suas demandas.

Mas, de diferentes formas, estas mulheres buscaram serem ouvidas. Lélia Gonzalez fizera inúmeros deslocamentos no meio acadêmico utilizando a escrita pra falar, reivindicar e afrontar todas as formas de desigualdades, pois para a mesma “A academia define o uso da língua como reprodução, tradição; e para nós ela deve significar: subversão, luta, conquista e direito à fala.”<sup>24</sup>,

Contudo, Lélia percebeu a necessidade de sua voz chegar até os seus. Para isso, desceu do trono do academicismo e buscou escrever e discursar de modo simples e compreensível todas suas análises. Sem perder a densidade teórica e analítica conseguiu que seu discurso fosse compreendido pela população negra de diferentes extrações sociais e níveis de escolaridade. De acordo com Luiza Bairros, Lélia possuía um “linguajar popular, bem ao modo da fala carioca, salpicado de expressões acadêmicas, que até permitia que nós, os militantes mais novos, entendêssemos o que é epistemologia!”<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Segundo Barreto (2005, p.34) essa definição foi dada “por Fabiana Lima, mestre em Literatura Brasileira pela UFRJ e Professora de Língua Portuguesa do Colégio Pedro II do Humaitá”.

<sup>25</sup> BAIRROS, L. Lembrando Lélia Gonzalez. In: WERNECK, J; MENDONÇA, M; WHITE, E. (org). O livro da saudade das mulheres negras: nossos passos vêm de longe, p.43.

Esta preocupação em ter voz e ser ouvida foi uma experiência que Angela Davis também vivera. Angela proferiu/profere debates e participou de palestras denunciando a repressão política que muitos eram vítimas, especialmente os membros dos Panteras Negras. Em seus discursos, Angela denunciava a criminalização da população negra nos Estados Unidos, mostrando quanto o racismo estava presente no sistema judicial norte-americano.

Vale salientar que Angela Davis foi acusada de ser cúmplice de um assassinato e sequestro ocorrido na Califórnia no Tribunal de San Rafael em agosto de 1970, por ter sua arma utilizada por George Jackson. Ela fugiu da Califórnia e foi uma das 10 pessoas mais procurada pelo FBI em 1970, sendo presa em 13 de outubro do mesmo ano. Apenas em 1972 ocorreu o julgamento, sendo Angela integrante da defensoria em seu julgamento.

Em seu discurso no julgamento, percebemos a autoafirmação de Angela enquanto uma mulher negra e comunista que era inocente, dentre outros aspectos que nos demonstra sua coragem de dizer o que acredita. Por fim, o julgamento inocentou Angela, mas segundo Barreto

O intuito de criminalização de Angela tinha o objetivo bem nítido de *conter a influência de Angela na comunidade negra*, em especial o exemplo para outras mulheres negras. *Ela representava uma ameaça*, em grande medida no plano simbólico. Uma mulher negra que orgulhosamente se defendia como comunista disposta a lutar incansavelmente contra o capitalismo e o racismo, ao mesmo tempo, *desafiava* as definições recorrentes a respeito das mulheres afro-americanas <sup>26</sup>

Angela representou uma ameaça para o Estado devido sua imponência e coragem de agir, de se apropriar do discurso e não temer as repressões. Ela desafiou as normas e buscou estratégias para transformar a realidade dos negros afro-americanos, tanto que se preocupou não somente em ter voz e ser ouvida, mas em escutar as falas de outras mulheres

---

<sup>26</sup> BARRETO, R. de Andrade. Enegrecendo o feminismo ou feminilizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez, pp.73-74, grifo meu.

negras. Através do Blues, primeira expressão artística negra do pós-abolição nos EUA, Angela buscou *escutar* as demandas das mulheres afro-americanas não alfabetizadas e pobres, encontrando nas gravações, letras que apresentavam como a sexualidade era tratada nos anos 20, percebendo formas diversificadas de se abordar a temática entre as mulheres conforme a classe social.

Pelas ações destas mulheres, podemos perceber que ambas desafiaram as normas de seus tempos, causando deslocamentos na arena acadêmica, no movimento negro de seus respectivos países, como também afrontaram o Estado, sendo Angela por sua vez considerada uma ameaça.

Mas, as filósofas Lélia e Angela, aumentaram a sensação de ameaça que causavam ao ousarem galgar um espaço dentro da esfera política. Além de atuarem nos movimentos sociais, filiaram-se em partidos políticos e disputaram eleições. Como deputada Estadual e Federal Lélia se candidatou<sup>27</sup>, enquanto Angela Davis à vice-presidência dos Estados Unidos pelo Partido Comunista com Guss Hall. Nenhuma obteve sucesso, no entanto, consideravam fundamental as mulheres negras disputarem o poder e fomentarem a formação política da população negra, organizando e executando um trabalho de base.

A participação destas mulheres na política foi demasiado importante, pois precisamos compreender que a esfera política foi por muitos anos considerado não pertencente às mulheres, quiçá as mulheres negras, logo,

A participação na política foi um fator de grande importância na trajetória de Angela e Lélia, por quebrarem com um monopólio considerado masculino, em um espaço público onde historicamente as mulheres não estão inseridas, em especial as negras<sup>28</sup>

Não obstante, quebrar monopólio foi o que estas mulheres mais fizeram em suas trajetórias. Foram mulheres que conseguiram estudar e

---

<sup>27</sup> Lélia se filiou ao Partido dos Trabalhadores, posteriormente ao PDT.

<sup>28</sup> BARRETO, R. de Andrade. Enegrecedo o feminismo ou feminilizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez, p.97.

adquirir um capital cultural e intelectual que muitas mulheres negras – devido às adversidades geradas pela herança colonial que carregam, somadas ao sexismo e à classe – não conseguem; foram professoras universitárias deslocando perspectivas eurocentradas e evidenciando a necessidade de se pensar por outras perspectivas afrolatinoamericanas; inseriram dentro do movimento negro e do movimento feminista a necessidade de se pensar as interseccionalidades para analisar as questões de gênero, evidenciando como a questão racial é um fator crucial para tais análises; afrontaram o Estado não temendo dizerem o que defendiam e por isso foram consideradas uma ameaça, pois eram subversivas, ardilosas; galgaram um espaço na esfera política, lugar considerado não propício à feminilidade e, sobretudo, não executaram os papéis invisíveis e objetificados que historicamente as mulheres negras ocupam.

### **Considerações Finais**

Angela e Lélia, em seus respectivos contextos, não se submeteram nem dentro do movimento negro muito menos do movimento feminista, serem coadjuvantes. No entanto, foram alvos de inúmeras pressões para que cumprissem o papel que está reservado para as mulheres e negras no imaginário social. O modo de ser, estar e agir de Lélia e Angela Davis romperam com a invisibilidade da mulher negra na esfera da produção do conhecimento e na ação política dos militantes do movimento feminista negro brasileiro e afro-americano nos EUA.

Elas foram mulheres que desafiaram o Estado e as normas. Agiram e tomaram posse do discurso. Causaram inúmeros deslocamentos e, sobretudo, ocuparam a esfera política, considerada não pertencente às mulheres. Deste modo, tendo Antígona de Sófocles como horizonte de análise, como modelo de mulher que transgrediu e se apropriou do discurso, considerado masculino, para defender e assumir o seu ato, sua ação em prol dos ideais, das leis não escritas que ela acreditava, apresento Angela e

Lélia como mulheres que me fizeram enxergar uma Antígona em seus modos de ser, estar e agirem.

Em suas trajetórias podemos visualizar a astúcia de Antígona em cada uma dessas mulheres. Apresentá-las, concomitantemente, foi uma estratégia para que pudéssemos perceber que ambas, mesmo em contextos diferentes e considerando as especificidades de suas conjunturas, possuíram (e Angela ainda possui) performatividades e um posicionamento no mundo que transgrediram as normas vigentes de gênero, por serem mulheres e negras.

Logo, na história de vida destas mulheres podemos perceber a força, a artilosidade, a ousadia, o afrontamento, o uso da voz, os deslocamentos no âmbito prático e do discurso que elas causaram ao *Agir*, ao demonstrarem que Ser Mulher Negra é resistir e resistir é *Agir*, é afrontar, como Antígona, o autoritarismo do Estado, o racismo e o sexismo frutos da heteronormatividade.

Acredito que como Antígona, Lélia e Angela Davis através de uma série de poderosos atos físicos e linguísticos conseguiram e conseguem demonstrar que as mulheres negras têm voz e que elas ecoam desde África com Nzinga, com muita força e resistência. E mesmo que, após 131 anos passados da escravidão negra no Brasil, as vozes dessas mulheres negras ecoem baixo e elas ainda vivam uma vulnerabilidade concreta, suas vozes continuarão ecoando sempre, pois no fundo, todas nós, mulheres negras, somos uma Antígona, uma Nzinga, uma Lélia, uma Angela Davis, uma Luiza Bairros e Mariele Franco e jamais deixaremos nossas vozes sucumbir, pois antes de toda opressão, temos consciência que nossos passos vêm de longe e que temos agência política, pois somos descendentes de guerreiras e guerreiros.

## Referências

ALBUQUERQUE, W. R. de; WALTER, F.F. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, 320p. Disponível em < <http://acbantuu.org.br/img/Pdfs/livro03.pdf> > Acesso em: 12 abr. 2019.



- ASSIS, D.N.C. de. *Sobre griots: por uma história das mulheres negras, por elas mesmo*. Disponível em < <http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2015/07/SOBRE-GRIOTS.pdf>> Acesso em: 18 abr. 2019.
- BAIROS, L. Lembrando Lélia Gonzalez. In: WERNECK, J; MENDONÇA, M; WHITE, E. (org). *O livro da saudade das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.
- BARBOSA, E. G; SILVA, S. A. B. da. Mulheres invisíveis: a imagem da mulher negra no jornalismo de revista feminino brasileiro. *Revista Científica do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão*, v. I, n.5, ano XIX. Disponível em< [http://www.cambiassu.ufma.br/cambi\\_2009/silvano.pdf](http://www.cambiassu.ufma.br/cambi_2009/silvano.pdf)> Acesso em 11 abr. 2019.
- BARRETO, R. de Andrade. *Enegrecendo o feminismo ou feminilizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura)- Centro de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, 128p.
- BEAVOIR, S. de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980
- BUTLER, J. *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014. 127p.
- CASTRO, S. E. S. de. *Marcadores sociais da diferença: sobre as especificidades da mulher negra no Brasil*. Disponível em<<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/marcadores-sociais-da-diferenc3a7a-sobre-as-especificidades-da-mulher-negra-no-brasil-silvia-elaine-santos-de-castro1.pdf>> Acesso em 28 mar. 2019.
- CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. In: *Revista Estudos Feministas*, v..22, n..3. Florianópolis, Set./Dez. 2014. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/ref/v22n3/15.pdf>> Acesso em: 25 mar. 2019.
- CARNEIRO, S. *Mulheres em movimento*. Estudos avançados, v. 17, n 49, 2003. pp.117-132. Disponível em< <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948/11520>> Acesso em: 18 mar. 2019.
- \_\_\_\_\_. *Lélia Gonzalez: o feminismo negro no palco da história*. Brasília: ABravideo, 2014, 120p.

COELHO, A .M.S; GOMES, S. da S. *O movimento feminista negro e suas particularidades na sociedade brasileira*. Disponível em < <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2015/pdfs/eixo6/o-movimento-feminista-negro-e-suas-particularidades-na-sociedade-brasileira.pdf>> Acesso em: 17 abr. 2019.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS,1984, pp. 223-244. Disponível em < <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/racismo-e-sexismo-na-cultura-brasileira-e28093-lc3a9lia-Gonzalez.pdf>> Acesso em: 25 mar. 2019.

\_\_\_\_\_. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Disponível em < [http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/271077/mod\\_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf](http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf)> Acesso em: 20 mar. 2019.

\_\_\_\_\_. A categoria político-cultural de amefricanidade, In: *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, nº92/93, pp.69-82, jan/jun. 1988. Disponível em < <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-Gonzalez1.pdf>> Acesso em: 20 mar. 2019.

HOOKS, B. *Intelectuais negras*. 1995, ano 3, p.468. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/16465/15035> Acesso em: 18 abr. 2019.

LIMA, D. da C. Luiza Mahin: história, mito, ficção? Repensando uma figura enigmática. *Revista África e Africanidades*. n.13, ano IV, 2011. Disponível em < <http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/13052011-08.pdf>> Acesso em: 18 abr. 2019.

OLIVEIRA, L. P. R. de; CASSAB, L.A. *O movimento feminista: algumas considerações bibliográficas*. 2014. Disponível em < [http://www.uel.br/eventos/gpp/pages/arquivos/GT1o\\_La%C3%ADs%20Paula%20Rodrigo%20Rodrigues%20de%20Oliveira%20e%20Latif%20Cassab.pdf](http://www.uel.br/eventos/gpp/pages/arquivos/GT1o_La%C3%ADs%20Paula%20Rodrigo%20Rodrigues%20de%20Oliveira%20e%20Latif%20Cassab.pdf)> Acesso em: 20 abr. 2019.

OLIVEIRA, R. L. de. *Feminismo negro em construção: a organização do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/Departamento de Psicologia, 1997.

PINTO, C.R. J. Feminismo, história e poder. *Revista Sociologia e Política*. v. 18, n. 36, pp.15-30. Curitiba, jun. 2010. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/03.pdf>> Acesso em: 01 mar. 2019.

## Capítulo 2

### Amor: um Ato Político-Poético

*Aza Njeri*<sup>1</sup>

*Eu encho meus filhos de amor para que, quando eu me tornar ancestral, seja merecedora de seu respeito e reverência e possa, assim, zelar diretamente por eles e pela minha descendência.*

*Aza Njeri*

#### 1. Introdução

Este artigo visa lançar um olhar reflexivo sobre a pluriversalidade do Amor e seu emancipador Ato Político-Poético, fôlego necessário para movimento frente a qualquer opressão humana. Assim, diante das agruras que se desenrolam sobre os corpos negros e o sufocamento das teias da Maafa<sup>2</sup> com seus tentáculos genocidas e o racismo supremacista eugênico que regem o Ocidente, vejo nessas reflexões um grito abafado de uma africana em diáspora que é mãe, filha, irmã, esposa, tia, amiga, professora e pesquisadora, que ama com o duplo Okan-Emi (coração-alma), cuja ponte se faz pelo Ara (corpo).

O Ocidente teceu ao longo de sua História reflexões e atos de Amor, tanto como matéria filosófica em Platão, Kant e Nietzsche por exemplo,

---

<sup>1</sup> Aza Njeri (Viviane Mendes de Moraes) é doutora em literaturas africanas/UFRJ, pós doutoranda em filosofia africana/UFRJ, pesquisadora, professora na Universidade Geraldo di Biasi/ Nova Iguaçu e na Pós graduação do Instituto Pretos Novos/RJ; multiartista, crítica teatral e literária, mãe e youtuber ([www.youtube.com/azanjeri](http://www.youtube.com/azanjeri)). Email: [contatoazanjeri@gmail.com](mailto:contatoazanjeri@gmail.com).

<sup>2</sup> ANI. Yurugu. p. 98.

quanto em ensinamentos da “Arte de amar” de Ovídio, e na força amorosa pintada pela literatura em “Tristão e Isolda”<sup>3</sup>, “Abelardo e Heloísa”<sup>4</sup>, “Romeu e Julieta”<sup>5</sup> e “Amor de perdição”<sup>6</sup>; o tema sempre foi caro como aponta Schopenhauer:

A pintura do amor é o tema principal de todas as obras dramáticas, trágicas ou cômicas, românticas ou clássicas, nas Índias bem como na Europa; é também, de todos os temas, o mais fecundo para a poesia lírica e para a épica; sem falar das inumeráveis quantidades de romances que, há séculos, se produzem a cada ano em todos os países civilizados da Europa, tão regulares quanto os frutos das estações.<sup>7</sup>

É importante salientar que o caráter universalista ocidental é homogeneizador das experiências humanas, partindo da centralidade de seu próprio Ser e Estar no mundo para compreender o Outro, e este outro, que além de não branco, pertence a diversos conjuntos de crenças e valores civilizatórios que são, inclusive, roubados, assimilados, embranquecidos, negados ou destruídos pela própria dinâmica de universalidade. Esse fenômeno faz com que as relações humanas incluídas no Ocidente - que aqui entendo como anglo-europeu, cuja origem se localiza na civilização greco-romana - sejam destituídas de agência e encaixadas em categorias limitantes.

O Ocidente apressou-se em desenhá-lo como o bom e o mau selvagem, o violento, o canibal, sem memória e sem formas de organização política. Ao entrar em contato com o Outro, os ocidentais passaram a defini-lo através de um

---

<sup>3</sup> O mito de Tristão e Isolda é uma história lendária, de provável origem celta, sobre um trágico amor de um jovem casal. No período da idade média europeia, autores normandos começaram a definir esta história da como a conhecemos hoje: o amor entre cavaleiro Tristão, originário da Cornualha, e a princesa irlandesa Isolda. No século XIII, essa lenda foi incorporada ao Ciclo Arturiano, com Tristão transformando-se em um Cavaleiro da Távola Redonda da corte do Rei Artur.

<sup>4</sup> Verdica história de amor trágico ocidental do século XII. Romance proibido entre a abadessa francesa Heloísa de Argenteuil e o filósofo Pedro Abelardo narrado a partir das correspondências entre ambos.

<sup>5</sup> Obra arquetípica do amor trágico ocidental escrita pelo inglês canônico William Shakespeare, que narra a história do amor entre Romeu e Julieta, proibido por conta do ódio de suas famílias.

<sup>6</sup> Obra cânone do amor romântico trágico em língua portuguesa escrito por Camilo Castelo Branco que narra a história do amor proibido de Simão Botelho e Teresa de Albuquerque.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER. *Metafísica do Amor*. p.88

sistema de axiomas já consagrados. É verdade também que só se pode nomear algo a partir da comparação com o já conhecido, e o conhecido no século XVI era cristão ou pagão, civilizado ou bárbaro. Tomando, portanto, a própria imagem como modelo para o Outro, o Ocidente transforma as diferenças em qualidades opacas, destruindo os possíveis acordo de totalidades rivais.<sup>8</sup>

A Amérikkka<sup>9</sup> continental é um caldeirão de pluri experiências não brancas que são apagadas em prol de narrativas que exaltam o espírito aventureiro e desbravador do homem branco, descobridor de territórios e que carrega o fardo civilizador, ignorando, ao mesmo tempo, o caráter genocida e desumanizador que impõe a, pelo menos, dois grupos específicos deste Outro: indígenas e os africanos.

A intelectual afro-americana Marimba Ani<sup>10</sup> nos auxilia a refletir sobre as paisagens que abarcam os corpos negros ao nos apresentar a categoria de Maafa, o grande desastre que acomete esta população, cuja origem está na entrada e dominação do europeu no território de África e seus desdobramentos em sequestro, encarceramento, volta na árvore do esquecimento, embarque, travessia, desembarque, venda, escravização, culminando em um cenário de subalternização, precarização, colonização física e mental das pessoas negras. Seriam os “500 anos de sofrimento de pessoas de herança africana através da escravidão, imperialismo, colonialismo, apartheid, estupro, opressão, invasões e exploração”<sup>11</sup>.

Importante ressaltar que a Maafa é orquestrada pelo que eu categorizo como Senhor do Ocidente, que é o definidor que regula as relações e a humanidade de todas as pessoas que encontram-se sob sua égide. Este agente seria uma espécie de senhor para o qual as estruturas poder estão trabalhando. Significa dizer que a máquina ocidental tem um dono e este dono é o agente definidor das dinâmicas que são abarcadas por essa máquina.

---

<sup>8</sup> NOVAES. A outra margem do ocidente. p. 31.

<sup>9</sup> Amerikkka grafada com tripla K segue uma orientação pan-africana, apresentada por Assata Shakur, referência a Klu Klux Klan - arquétipo de supremacia branca -, como algo inerente à nação amerikkkana; Eu estendo esta concepção à Amérikkka arquetípica do Ocidente e não apenas aos EUA, já que percebo esta nação como parte de algo maior chamado Ocidente, que é anglo-europeu.

<sup>10</sup> ANI. Yurugu. p.99. (tradução livre)

<sup>11</sup> Ibd., p.102. (tradução livre)

Desta forma, a experiência que se impõe a todos no Ocidente é determinada pelo quanto esse Outro se aproxima e se distancia deste definidor no âmbito fenotípico, territorial, econômico, político, social e cultural estabelecendo uma rede fluida que interliga o próprio entendimento de humanidade. O que acontece, então, com as pessoas não brancas, e as negras em específico, diante de tanta distância deste senhor? Frantz Fanon, lembra-nos que o negro colonizado - físico e subjetivamente- é um “perseguido que sonha em se tornar um perseguidor”<sup>12</sup>.

Esse Senhor do Ocidente tem suas vontades obedecidas a partir do que Marimba Ani chamou de Utamawazo: “Pensamento culturalmente estruturado. É a maneira em que a cognição é determinada por uma Asili cultural. É a forma na qual o pensamento dos membros de uma cultura deve ser modelados se o Asili estiver para ser cumprido”<sup>13</sup>.

Asili é o

logos de uma cultura, no âmbito do qual os seus vários aspectos concordam. É o germe/semente de desenvolvimento de uma cultura. É a essência cultural, o núcleo ideológico, a matriz de uma entidade cultural que deve ser identificada, a fim de fazer sentido das criações coletivas de seus membros.<sup>14</sup>

O Utamawazo - pensamento asílico culturalmente estruturado - se corporifica de maneira prática em três pilares: Instituições, Indústria Cultural e Artes. Esses três complexos e entremeados pilares são compreendidos a partir da noção de que são eles quem gerenciam a ordem das relações humanas - sociais e, sobretudo, as de humanidade. Assim, quando inclinadas à universalidade, reproduzem sistematicamente o Asili Ocidental. Logo, em um exercício histórico-reflexivo, poderíamos apontar para o curioso fato de que ao longo da História, todo o encontro do Ocidente com o Outro foi baseado em roubo, morte, destruição e dominação.

---

<sup>12</sup> FANON. Os Condenados da terra. p.191

<sup>13</sup> ANI. Yurugu. p.55. (tradução livre)

<sup>14</sup> Ibid., p.55. (tradução livre)

O que me leva a crer, junto com Marimba Ani, ser este Asili Ocidental nocivo para a Outridade, e me faz indagar sobre como será a relação deste Ocidente com o Universo quando for inaugurada a primeira base-moradia na Lua ou em algum outro planeta.

As Instituições políticas, econômicas, sociais e culturais são refletoras do pensar-agir predatório, supremacista e racista anglo-europeu no mundo, sendo agentes operadoras dos tentáculos do Monstro do Genocídio do Povo Negro

Entendo como Monstro do Genocídio, a figura arquetípica executora da máquina genocida ocidental, isto é, seria um monstro que mira o Povo Negro<sup>15</sup> - não apenas ele, mas aqui analisado a partir dessa perspectiva -, em suas pluriterritorialidades e pluriculturalidades. Assim, compreendendo a heterogeneidade desse povo, este Monstro desenvolve tentáculos específicos para cada particularidade presente nessa diversidade negra, criando braços genocidas que miram em crianças, adultos e idosos, mulheres e homens, pessoas LGBTQI+, moradores de ruas e de favelas, pobres e miseráveis, acadêmicos, praticantes de espiritualidades de matriz africana, traficantes e policiais etc.. Significa afirmar que tem tentáculos para todos os negros sob a égide do Ocidente. Há negros com mais de um tentáculo sobre seus corpos, e, sobretudo, esse ataque genocida não é apenas físico, mas também psicológico, espiritual, ontológico, nutricional e epistemicida.

Somos uma população violentada e que está em pleno processo de genocídio, metaforizado por Aza Njeri, nos debates do Ciclo Mulherimo Afreekana, como um monstro, cujos tentáculos ultrassofisticados miram as múltiplas diversidades da população negra a fim de assassiná-la, seja fisicamente, a partir do feminicídio, mortalidade infantil, homo e LGBTfobia, assassinato de homens negros de 13 a 29 anos e descaso aos idosos; seja por meio do racismo religioso, nutricional (morte advinda da má alimentação) e o epistemicídio, isto é, a partir da negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, apagando ou embranquecendo suas contribuições ao patrimônio cultural da humanidade,

---

<sup>15</sup> A concepção de Povo Preto está baseada em Cheikh Anta Diop (2014, 2012, 1974) e Kwame Turé (2017), cujas perspectivas são Pan-Africanas.

como aponta Sueli Carneiro (2005). Diante desses tentáculos, um cenário que ameaça toda uma população, nada mais natural, portanto, que busquemos novas formas de nos proteger/defender, assim, o pensamento mulherista vem agregar aos processos de luta negra<sup>16</sup>.

A Indústria Cultural Ocidental, como já aponta Theodor Adorno<sup>17</sup> e também Walter Benjamin<sup>18</sup>, atua na reprodutibilidade para vias de objetificação, comercialização e lucro de seu produto. Nos tempos atuais, veste-se com a bandeira da diversidade, mas ainda sem lugar representativo nos espaços de poder, transformando tudo em cifras enquanto continua girando autofagicamente e predatorizando todos ecossistemas com os quais interage.

As Artes Ocidentais, tema que me é mais caro e que se relaciona intimamente com o poder da Indústria Cultural, ao utilizar sua faceta semiótica, criadora de verdades simbólicas, apresenta-nos um não-lugar de humanidade do Outro, que para nós, negros, são lugares estanques e limitantes ou que exigem o negro a “cara da raça”, elencando-o como exemplar meritocrático que deve responder como representação homogeneizadora da pluralidade da raça negra. Nessa dinâmica, vemos representações de mulheres negras raivosas, parideiras, hipersexualizadas e amas de leite; homens vagabundos, pilantras, bandidos, violentos, pais irresponsáveis; crianças ultra infantilizadas, com histórico de abandono e necessitadas da bondade branca como via de salvação; quando não temos essa paisagem sobre os negros e a personagem retratada é bem sucedida dentro dos parâmetros ocidentais, a mesma envergonha-se da sua cor e ancestralidade ou de sua família negra, ou ainda, trata mal seus subalternos, ocupando o lugar de vilã na trama; e também incidem as dinâmicas coloristas que embranquecem/escurecem o fenótipo das personagens negras para palatalizá-los a um público educado, desde a mais tenra idade,

---

<sup>16</sup> NJERI; RIBEIRO. *Mulherismo Africana: Práticas na diáspora brasileira*. p. 599.

<sup>17</sup> ADORNO. *Indústria Cultural e Sociedade*.

<sup>18</sup> BENJAMIN. *A Obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*.



por essa indústria reprodutora do Racismo Estrutural e Racismo Recreativo. Ensinados, portanto, a contemplar o ocidental e rejeitar a Outridade, cria-se fenômenos que vão do “mendigo gato” - homem branco em mendicância rapidamente ajudado pela branquitude, estabelecendo pactos de solidariedade branca - ao auto-ódio que costura as relações da população negra na diáspora.

[...] o racismo afeta a maneira como amamos a nós mesmos e como nos relacionamos com o outro a partir desse amor. O racismo é a expressão do ódio a outra raça e, assim, sendo, é comum que aqueles que são alvos desse ataque permanente - através dos diversos dispositivos sócio-político-econômicos que essa sociedade supremacista branca produziu - acabem por introjetar esse ódio que vem do exterior e passem, com isso, a experimentar um doloroso afeto de auto-ódio. (...) Não existe negros racistas, o que existe são negros vivendo processos de auto-ódio<sup>19</sup>

A partir desse mesmo poder semiótico das Artes, busco a sua função refletora coletiva<sup>20</sup>, em que o sujeito poético assume uma identidade mais social, com preocupações em relação à coletividade: “A identidade assumida pelo sujeito poético é a de um “eu” que, como uma espécie de refletor, introjeta dramas coletivos e busca, por meio de suas palavras, dar voz aos que sempre foram silenciados, denunciando situações sociais problemáticas”<sup>21</sup>. Assim, procuro, com o objetivo didático, exemplificar o Senhor do Ocidente, - piloto da máquina genocida ocidental manifesta em utamawazos limitantes -, com o personagem Jordan Belfort, interpretado pelo meu ídolo da adolescência, Leonardo DiCaprio, no filme *O lobo de Wall Street* de Martin Scorsese (2014), isto é, um homem loiro, alto de olhos claros - hegemonicamente bonito -, rico, irresponsável e inconsequente, de índole duvidosa, alienado e sem empatia com as mulheres ou com o Outro - vide a cena do anão e como a sua relação com a esposa e demais

<sup>19</sup> VEIGA. Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta. p. 86-87

<sup>20</sup> Categoria criada trabalhada e por mim desde o mestrado em Literaturas Africanas/UFRJ em 2008-2010 e que retomo no pós doutorado em Filosofia Africana/UFRJ em curso no momento. .

<sup>21</sup> MORAES (NJERI). Canto em lira quebrada: uma leitura da poética de Guita jr., p.66.

mulheres se estabelece -, morador do eixo norte do globo, em uma grande cidade, detentor de algum tipo de poder político e econômico, que, do alto de seu privilégio, decide a dinâmica do Ocidente. Este seria, a meu ver, uma exemplificação - entre muitas - desse Senhor do Ocidente, mestre do Monstro do Genocídio e regulador da dinâmica asfílica ocidental de roubo, morte e destruição; responsável ancestralmente pelo genocídio de 90 milhões de indígenas<sup>22</sup> na Amérikkka; cuja opressão desumanizadora, subjuga secularmente a população negra; destruidor do meio ambiente, promotor da fome; dono e agente do sistema supremacista com diferentes níveis de brancura, cuja estrutura se baseia no racismo contra todos os povos não brancos e se alicerça no capital monetário e cultural.

Diante desse cenário de fratura, recorro ao conceito de Presságio do Abismo, elencado por mim no mestrado<sup>23</sup> para dar conta da poética do moçambicano Guita Jr, em período de guerra e pós-guerra em Moçambique e agora, acrescido de novos significados, desloco para analisar a Maafa. Assim a metáfora do abismo, como fantasma premonitório, remete

[...] a uma cisão com o passado, pois se formou uma fenda abissal na consciência de grande parte dos cidadãos [...] o que impede muitos deles de refletirem, de forma mais racional, sobre os acontecimentos pretéritos e de tentarem traçar caminhos para o futuro. A metáfora do abismo está relacionada também ao presente, já que o momento atual é fraturado e difícil e a posição de meros espectadores adotada por diversos homens, é insustentável, na medida em que denuncia fissuras logo à frente, pressagiando que é hora de mudar. Por fim, encontra-se, com todas as suas incertezas, associadas ao futuro, significando uma imensidão incomensurável e assombrosa<sup>24</sup>.

Ao concentrarmos na Maafa, esse presságio torna-se concreto a partir da perspectiva dos múltiplos tentáculos do Monstro do Genocídio Negro:

---

<sup>22</sup> PLUMELLE-URIBE. Da barbárie colonial à política nazista.

<sup>23</sup> MORAES (NJERI). Canto em lira quebrada: uma leitura da poética de Guita Jr.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.36-37

Entendemos, portanto, que pressentir o abismo está além de perceber que os caminhos estão tortos e que, se não houver mudanças, logo à frente, todos cairão no precipício. Pressentir o abismo é perceber os infernos do passado, do presente e do futuro e não se manter estagnado diante destes, fingindo que esse sulco profundo, quase vertical, não incomoda. O abismo está no meio do caminho das consciências vagarosas [...], mais que uma fenda transponível, ele pode sugar todos para o seu fundo, praticamente insondável, de onde dificilmente alguém poderá sair. O abismo, portanto, pode levar à morte, mas também à vida, à destruição, mas também à renovação poética<sup>25</sup>.

Compreendendo a negociação diária com o precipício, buscamos fôlego em gestos de Amor e resistência. Amor, porque ele é substância de conexão com nossa humanidade, tema debruçado por homens e mulheres de todas as partes do mundo, em diferentes focos e graus de profundidade, pois ele é matéria humana, energia que pulsa no corpo e altera nosso estado de ser físico, mental, espiritual e biológico, sendo compreendido dentro de pluri vieses de acordo com as pluriperspectivas Culturais existentes. Portanto, neste diálogo reflexivo, busco a pluriversalidade filosófica de Mogobe Ramose para pensar o Amor:

Sabe-se bem que, etimologicamente, filosofia significa amor à sabedoria. A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (Obenga, 2006; 49)<sup>5</sup>. De acordo com este raciocínio, a Filosofia Africana nasceu em tempos imemoriais e continua florescendo em nossos dias.<sup>26</sup>

Parto, portanto, da compreensão de que a universalidade ocidental não é parâmetro único definidor das experiências humanas, que, assim como a filosofia que é pluriversal, tais experiências e compreensões delas

---

<sup>25</sup>MORAES (NJERI). Canto em lira quebrada: uma leitura da poética de Guita Jr.. p. 37.

<sup>26</sup> RAMOSE. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. p. 8.

também o são. O Amor, não diferente, não deve ser entendido apenas pelo viés ocidental, principalmente, porque, a sua concepção no Ocidente parte da premissa de uma centralidade “leonardodicapriana”, isso é, o sujeito que tem o direito de gozar da plenitude do Amor é o Senhor do Ocidente e os demais entram na dinâmica a partir das redes de aproximação com este Senhor. Logo, urge lançar foco a outras perspectivas sobre o Amor, que coloquem a Outridade em centro e agência. Molefi Asante diz que “Um agente, em nossos termos, é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. Já a agência é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana”.<sup>27</sup>

Assim, deixando de lado, mas sem negar, o arcabouço Ocidental, gostaria de sulear meus ventos e caminhar rumo à África em diálogo com a nossa afrodiáspora brasileira, com o intuito de tomar fôlego rumo a novas formas de sobrevivência, resistência e permanência para a população negra aquilombada na diáspora do Brasil<sup>28</sup>, que pode ter no Amor, um fio condutor para a Vida.

## 2. Atos Político-poéticos e Pluriversalidade do Amor

O filósofo indiano Juddu Krishnamurti diz que a nossa maior dificuldade é “estar ampla e profundamente atentos ao fato de que não existem meios para o amor como um objetivo desejável da mente”<sup>29</sup>. O amor, portanto, encontra-se numa instância que a mente e, conseqüentemente, a linguagem abarcam de maneira parcial.

A dificuldade é que nós não amamos; e se nós de fato amamos, queremos que isso funcione de uma forma particular, não lhe damos liberdade. Nós amamos com nossas mentes e não com nossos corações. A mente pode se modificar,

---

<sup>27</sup> ASANTE. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. p. 94.

<sup>28</sup> Não uso letra maiúscula na palavra Brasil por entender o simbolismo de reconhecimento que poderia dar ou retirar com o uso desta letra.

<sup>29</sup> KRISHNAMURTI. Comentários sobre o viver. p.23.

mas o amor não. A mente pode se tornar invulnerável, mas o amor não; a mente pode sempre se retrair, ser exclusivista, tornar-se pessoal ou impessoal. O amor não é para ser comparado e tolhido. Nossa dificuldade está naquilo que chamamos de amor, que é realmente da mente. Enchemos nossos corações com as coisas da mente e mantemos nossos corações sempre vazios e cheios de expectativas. É a mente que se apega, que é ciumenta, que controla e destrói. Nossa vida é dominada pelos centros físicos e pela mente. Nós não amamos e deixamos em paz, mas ansiamos por ser amados; nós damos a fim de receber, que é a generosidade da mente, não do coração. A mente está sempre buscando garantia, segurança; e pode o amor ser garantido pela mente? Pode a mente, cuja própria essência é temporal, perceber o amor, que é sua própria eternidade?<sup>30</sup>

Esse empenho em entender o Ser pela mente, intelectualidade, pensamento, ignorando as outras esferas das experiências humanas, é base da ontologia ocidental, que eleva o racional e a sua experiencição, como única possível para a compreensão humana. Se este eixo-civilizatório tem a centralidade na Razão, a sua compreensão de Amor, por exemplo, estará diretamente condicionada às limitações desta racionalidade, como apontou Krishnamurti.

A língua e a linguagem são partes estruturais e estruturantes de um todo que compõe o que Mogobe Ramose<sup>31</sup> apresenta-nos como *muntu* - a concepção bantu de ser humano - e, enquanto parte deste todo, ela deve estar saudável, equilibrada e harmônica com as demais áreas do Ser. Se o Amor, entretanto, pudesse ser definido por essa parte tão racional do nosso Ser, não seria Amor. A linguagem, nesse sentido, só nos oferece abstrações, mas não produz a vibração energética inerente e este estado. E retomando Krishnamurti, “o pensamento, com seu conteúdo de emoções e sensações, não é amor. O pensamento, invariavelmente, nega o amor. O pensamento é baseado na memória, e o amor não é memória. Quando você pensa em alguém que ama, esse pensamento não é amor”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Ibid., p.62-63,

<sup>31</sup> RAMOSE. A ética ubuntu.

<sup>32</sup> KRISHNAMURTI. Comentários sobre o viver. p.24.

O Amor é energia e manifesta-se pelo Okan<sup>33</sup> (coração), que é uma outra parte fundante do Ser, não sendo possível experienciá-lo em completude a partir das categorias ocidentais de Razão/Emoção; é como se quiséssemos sentir o cheiro das coisas com os olhos, a experiência nunca seria completa, pois esta energia, que nada tem de sublime, é inalcançável pelo pensamento.

Em *The Idea of the Soul in Ancient Egypt*, Asante<sup>34</sup> aponta-nos para a complexidade do Ser Africano a partir da perspectiva kemética (Egípcia Negra), em que o homem é integrado por diferentes aspectos que compõem o seu ser-sendo: Ren (nome), Sheuti (sombra/ancestralidade), Ka (espírito/essência vital), Ba (alma) e Ib (coração). É, portanto, no Ib que experienciamos o amor. O Ib, aqui na nossa diáspora, ressignifica-se no yorubá<sup>35</sup> Okan a partir da perspectiva do candomblé ketu, isto é, a alma-coração da pessoa, que junto com Ori Inu (essência pessoal) e o Emi (espírito/essência vital) dá a completude do Ser<sup>36</sup>.

Pulsando no coração e dialogando com a alma (Ib-Ba / Okan-Emi), o Amor, enquanto categoria ser-sendo, é puro movimento. Imprescindível, portanto, que, para que se pulse a Energia Vital do Amor, o seu axé, haja a ação física, holística, mental e ancestral do coração.

Esse, enquanto órgão responsável pela circulação sanguínea, tem alcance total no corpo físico. Asante, no artigo já referido, fala-nos da dimensão ancestral desse elemento: “O ib era o aspecto metafísico do coração físico de uma pessoa, pensado para ser criado por uma pequena gota de sangue tirada do coração da mãe na concepção. Assim, toda criança

---

<sup>33</sup> NOBLES. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado.

Utilizando do meu espólio de maafa, e alicerçando-me em Cheikh A. Diop (1974; 2014), parto do fio suleador de África que permite compreender a manifestação da Unidade Cultural Africana de forma transterritorial. Assim, conceito que o coração é categoria fundante do ser humano desde o antigo Kemet (Egito), com o conceito de Ib que Molefi Asante (2014) apresenta, até a diáspora afro-brasileira com a concepção de okan presente no Candomblé, na qual nos fala Wade Nobles (2009).

<sup>34</sup> ASANTE. A Ideia da Alma no Antigo Egito.

<sup>35</sup> O multicientista senegalês Cheikh Anta Diop já provou em suas obras que os Yorubás são um povo que descende dos keméticos/Egípcios (1974, 2012, 2014).

<sup>36</sup> NOBLES. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado.

recebeu o *ib* da mãe na concepção”<sup>37</sup>; enquanto *chakra cardíaco* é responsável por metabolizar a energia do Amor, fortalecer o sistema imunológico e dar força, além de interagir, intimamente com o perdão; os padrões vibracionais de Amor se transmutam em padrões mentais capturados, simbolizados e definidos pela linguagem a partir da abstração, isso sem falar na produção de *ocitocina*. Quer dizer que, por exemplo, a forma como nós vamos lidar com perdão no campo linguístico-psico-comportamental é influenciada pelos padrões vibracionais estabelecidos pelo *Okan* do indivíduo, mas também pelo *Okan* ancestral que se materializa no DNA legado nas gotas de sangue da qual fala *Asante*.

Essa dimensão de *Sheuti*, é extremamente complexa e importante, pois, como aponta *Malidoma Somé* “o trauma viaja pela linha familiar até alguém estar pronto para curá-lo”<sup>38</sup>, isso quer dizer que, não só o trauma, mas os sentimentos vibrados no *Ib-Okan*, entre eles o Amor, também são influenciados pelas experiências dos nossos ancestrais, viajando pela linhagem familiar, geração a geração. Então, temos que perguntar, quantas experiências de desamor oferecidas pelo Ocidente aos nossos ancestrais estão agindo sobre nossas tentativas de amar no Tempo Presente?

A experiência do Amor ocidental é o que *Sobonfu Somé*<sup>39</sup> chama de “sorvete envenenado” calcado na lógica de alienações: começa no alto da montanha, sem base ou cordas, solidez, restando-lhe começar fadado à desaceleração e desconstrução, - o que se consequencia diante deste processo depende de cada caso, mesmo que haja padrões. Isto quer dizer que amar, dentro da experiência que o Ocidente nos impõe, é nos retirar a possibilidade de vivermos sob os nossos próprios termos. Nós, negros espalhados pelo mundo, temos o direito de tentar a via dentro do nosso eixo civilizatório que vem de África, se transforma e transterretorializa ressignificando nas suas múltiplas diásporas. Precisamos, portanto, aquilombados no Ocidente, romper com essas amarras que delimitam a

---

<sup>37</sup> ASANTE. *A Ideia da Alma no Antigo Egito*. p.2.

<sup>38</sup>SOMÉ. *Of Water and the Spirit: Ritual, Magic and Initiation in the Life of an African Shaman*. p.55 (tradução livre).

<sup>39</sup> SOMÉ. *O espírito da intimidade*.

experiência de nossos afetos na periferia. Amor é movimento fundante, portanto, só consegue ter a sua inteireza na centralidade equilibrada do nosso Ser.

Quando falamos que Amor cura, é esse amor curativo por recuperar os laços de nós com a gente. Amor interior no sentido mais uterino-ancestral que podemos compreender. É a recuperação da linhagem, as pazes com nosso passado, o movimento de autoconhecimento, porque estar consigo em completude é o primeiro passo para a luta, é o caminho rumo ao futuro cíclico de Sankofa. O amor liberta, não porque é algo transcendental, mas sim pelo seu caráter Político-Poético<sup>40</sup> que aquilomba construindo, permite que se aprenda trocando, conhecendo, dividindo energia e subindo a montanha da vida.

Atos Político-Poéticos são movimentações da Outridade, no nosso caso, a Negra, em prol de sua agência. Esses atos possuem uma natureza ampla, que se inicia com o movimento da dolorosa tomada de consciência racial da qual nos fala Neusa Santos<sup>41</sup>, momento de transformação que nos torna negros e nos localiza na diáspora; até chegar nos processos de organizações micropolíticas, compreendendo as escalas de opressão e formas de resistência e permanência no Ocidente.

Estou falando das múltiplas lutas diretas aos tentáculos do Monstro do Genocídio feitas por pessoas negras, amefricanas<sup>42</sup>, ao longo dos séculos de Maafa. A continuidade dos nossos valores afro-civilizatórios a partir de processos circulares, desde os tempos de Angola Janga (Quilombo dos Palmares), tem sido a seta suleadora que atravessa existência enquanto negros africanos sequestrados e encarcerados sem grades na diáspora da Amerikkka brasileira.

Assim, vamos persistindo a partir de Atos Político-Poéticos conduzidos pelos valores africanos de cooperatividade/coletividade, musicalidade,

---

<sup>40</sup> A categoria Político-Poético é mais um dos conceitos que venho desenvolvendo nas pesquisas em Filosofia Africana no pós-doutorado em Filosofia Africana/UFRJ e no Núcleo de Filosofia Política Africana do Laboratório Geru Maa que eu coordeno na UFRJ.

<sup>41</sup> SOUZA. Tornar-se Negro.

<sup>42</sup> GONZALEZ. Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade.



corporeidade, circularidade, oralidade e energia vital que nos fala Azoilda Trindade<sup>43</sup>, manifestos na diáspora brasileira nas nossas mais genuínas formas de Ser e Estar, como samba e pagode, jongo, cirandas, capoeira, ritmo e corporeidade, pretuguês, adivinhas, provérbios, pretos velhos e umbanda, candomblé, tambor de mina, umbigada, funk e passinho e plurioutras maneiras de existência no Brasil.

Esses Atos Político-Poéticos se manifestam quando nós, o “Outro”, nas pluridiásporas, começamos a praticar nossa agência como arma de enfrentamento ao Senhor do Ocidente, buscando em nossos valores civilizatórios africanos e afro-diaspóricos o fôlego do Sul que nos permite ter a energia de Imani - fé em nós e na luta -, necessária para nutrir a nossa Esperança.

É como se esses valores éticos e estéticos africanos, pudessem trazer para a diáspora os sopros do harmatã - vento seco e frio, carregado de micro areias vindas do deserto do Saara sobre as savanas, cerrados e as florestas da África Ocidental -, e com os afagos duros de suas brisas pudessem respirar na cadência rítmica do tambor ancestral africano que pulsa em nosso Ser e se corporifica em nossas escrituras<sup>44</sup>.

Portanto, Ser um agente Político-Poético é ser um subversivo questionador do Ocidente, é compreender que sobreviver é o seu maior ato de afronta ao Senhor do Ocidente, e que garantindo a sua autossobrevivência e a sobrevivência dos seus em exílio de Maafa, você está rompendo com o destino de sub-humanidade que teimam em nos atribuir.

Pessoas negras, assim como indígenas, cada vez que se movem, causam uma perturbação a monotonia ocidental, colocando-a em suspeição e histeria. Quando uma pessoa negra se apodera da sua agência africana, ela instaura Ato Político-Poético de sobrevivência e humanidade. Político, porque ser negro é um tropo de éticas que se estruturam em políticas do micro ao macro e, poético, porque viver em plenitude é um ato de mais pura poesia do Ser.

---

<sup>43</sup> TRINDADE. Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação. p.33-34.

<sup>44</sup> Categoria cunhada por Conceição Evaristo em sua tese de doutoramento, mas sobretudo, em sua escrita literária.

Sendo o Amor uma energia transformadora e impulsionadora, que em diálogo Okan-Emi atravessa o nosso Ará (corpo), ele nos lembra de que o corpo é a morada do Ser e que é por ele que experimentamos nossa existência. O Amor racional-sentimental universal que o Ocidente nos vende deve ser encarado como mais uma versão de entendimento sobre amar, dentro de uma pluriversalidade de verdades sobre ele e, pessoas negras possuem o direito, enquanto espoliadas de Maafa, de se apropriarem das ontologias e cosmovisões africanas para ressignificá-las em mais uma pluriversão de compreensão de mundo. E por que ressignificá-las? Porque o processo de Maafa é irreversível.

O rapto, travessia e desembarque na Amérikkka mudou para sempre os rumos da História de África e dos africanos. O Ocidente retirou a possibilidade dos negros diaspóricos de experienciar “em primeira mão” uma humanidade protagonista, ao mesmo tempo em que nos mantém em cativeiro físico-histórico-ontológico, criando uma fratura banzística de insílio.

Fratura banzística é o rompimento ontológico proporcionado pela Maafa que atravessa a subjetividade dos negros que aqui se encontram. Categoria se desdobra da compreensão bantu de banzo: “(1) Nostalgia mortal que acometia negros africanos escravizados no Brasil; (2) Triste, abatido, pensativo. (3) Surpreendido, pasmado; sem jeito, sem graça. Do quicongo mbanzu, pensamento, lembrança; ou do quimbundo mbanzo, saudade, paixão, mágoa”<sup>45</sup>. Fratura banzística é, assim, a quebra da subjetividade dos africanos, a partir da experiência da travessia transatlântica, onde embarcamos africanos e desembarcamos negros, destituídos de humanidade, mas prenhes de Tradição Oral e enraizados em valores afro-civilizatórios que permitiram concretizar estratégias de permanência. Devido ao caráter dinâmico da Maafa, do Racismo e do Ocidente, a fratura banzística nunca calcifica. É uma ferida exposta tão dilacerante que para os desterrados da Amérikkka, soa como uma sensação de saudade do que

---

<sup>45</sup> LOPES. Novo dicionário Bantu. p.46.

nunca viveu, mas poderia ter vivido; uma espécie de vazio deixado pelo êxodo forçado dos nossos ancestrais.

Há uma possibilidade de acrescentar à reflexão sobre exílio, um novo conceito, o de tempo. Todo desterro implica um “destempo” (termo cunhado por Joseph Wittlin), pois o exilado seria despojado não só de sua terra, mas também dos acontecimentos no tempo que transcorre em seu país enquanto ele está fora. Também é frequente que, durante o exílio se viva em dois tempos simultâneos, no presente da terras que acolhe e no passado que se deixou pra trás, sendo que este último pode tyrannizar o presente pela nostalgia do que se perdeu.<sup>46</sup>

Recorro, então, à categoria de insílio<sup>47</sup> da professora uruguaia Miriam L. Volpe, - categoria já trabalhada por mim na tese de doutorado<sup>48</sup> -, que, agora, me ajuda a refletir sobre esse não-lugar do negro no Ocidente, reprodutor limitante, embranquecido, a-histórico de uma performance universal do Outro; em que África e seus conjuntos de crenças e valores são vilipendiados, demonizados e subalternizados, e também a sua contribuição direta para a construção da Amérikkka e do próprio Ocidente é apagada. Para Volpe, a “sociedade moderna em geral, revela profundas fissuras culturais, econômicas, e, nos valores humanos, que parecem preparar o cenário para o desafeto, a clandestinidade, a marginalidade, a acomodação - o insílio, enfim, como cisão da própria cultura”<sup>49</sup>. Tais fissuras, quando se trata da população negra, tornam-se abissais, profundas, desequilibradas e, sobretudo, genocidas. Viemos sequestrados de África, mas também construímos e fomos construídos pelas diversas geografias da Amérikkka, sendo cada pluriterritorialidade em que nos encontramos, também parte fundante do nosso Ser em diáspora. Assim, não só estamos desterrados de África, como a nossa experiência de desterro no traz pertença a projetos de nações latino-americanas reforçadores do status ocidental de nossa própria desumanização. Esse dilema de não-pertença

---

<sup>46</sup> VOLPE. Geografias de exílio. p.82.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.83

<sup>48</sup> MORAES (NJERI). Entre as savanas de aridez e os horizontes da poesia: a multifacetada geopoética de Rui Knopfli.

<sup>49</sup> VOLPE. Geografias de exílio. p.81.

daqui e de lá causa o insílio banzístico, consequência dessa fratura banzística da Maafa.

Ser uma africana na diáspora brasileira não nega, portanto, a pertença ao Brasil, pelo contrário, reafirma; porque compreende que o barco que trouxe os nossos ancestrais pra cá, determinou o nosso destino de desterro e nossas amarras no mundo. Então, enquanto exilados no Brasil, na única terra que experienciamos sobreviver, - mesmo que almejemos a metafísica terra africana, que se concretiza por outros meios que não o geográfico -, nós negros nesta diáspora, fraturados banzisticamente, nos insilamos, como forma remediar as dores desta fratura exposta, pois vemos no insílio um Ato Político-Poético de sobrevivência: “Assim como o exílio territorial é uma ausência que pode ser compensada pela nostalgia e pelo desejo de retorno ao país de origem, o insílio, no sentido aqui exposto, seria um vazio que pode ser preenchido através do sonho de se desfazer da alienação”<sup>50</sup>. Esses “sonhos de se desfazer da alienação”, na verdade seriam “Atos” de “se desfazer da alienação”: Atos Político-Poéticos.

### **3. Amor: Ato Político-Poético**

Nosso maior Ato Político-Poético é amar. Como já abordado neste ensaio, não o Amor alienante ocidental, mas as pluriformas possíveis de Outridade no amar.

É libertador, para nós, o “Outro”, perceber que Amor não é o conto de fadas das adormecidas e abobalhadas princesas europeias à procura de um patife que passou a vida inteira sendo servido por mulheres como eu; nem volúpia sexual, que faz com que se fique três dias e três noites entregues aos “desejos da carne”; não tem coraçõezinhos pulsando, nem canção, muito menos loucura insana e mortal.

Interessante observar que a racionalidade também encara o amor enquanto loucura e *passio*, voluptuosidade insana que transforma

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.84.

avassaladoramente; o que pode ser compreensível dentro do eixo-civilizatório patriarcal, em que o Amor atua como válvula subversiva para lidar com a realidade, tanto para homens como vemos na obra “Sofrimentos do Jovem Werther” do alemão Goethe, quanto para mulheres, como em “Madame Bovary” do francês Flaubert. Vale ressaltar que em ambas obras canônicas ocidentais, o Amor leva a morte. Isto é, o Ocidente pune com a morte quem ousar experimentar o Amor destituído da rigidez da Razão.

Assim, de maneira consciente, como uma mulher-mãe negra no Rio de Janeiro, que aprende e vivencia a realidade do terreiro e de comunidade negra, me parece alheio a minha experiência diaspórica, um Amor que possa ser de alguma forma punitivo, controlador ou mortal. Eu não reconheço o Amor mortal. Meu eixo civilizatório pulsa Vida orgânica em confluência com o Universo Cósmico, e ele me diz, a partir de seus valores afro-civilizatórios que Amor é Vida. O único Amor mortal que assola os negros na diáspora é o Amor mortal pelo Ocidente, todo o resto é Ritmo e Movimento, Pulsão de Vida. Devemos retomar e instaurar vias não-ocidentais para essa experiência amorosa pulsante de energia solar, o axé do Sol; luz ampliadora da nossa subjetividade e refutadora da verdade única que nos vendem como humanidade.

Por isso, reivindicamos também os nossos laços afro-ameríndios que fazem parte do processo Político-Poético enquanto afro-brasileiros, pois temos consciência de que a solidariedade e partilha com os povos originários - verdadeiros Senhores desta terra -, foi essencial para a nossa sobrevivência e permanência no novo e completamente desconhecido território. Laços que são culturais, espirituais e afetivos. Construtores de famílias e descendência. Legado, não baseado em estupro coletivo para fins de dominação; mas numa solidariedade ontológica diante do dilaceramento opressor que os Ocidentais estavam impondo. Não à toa, Beatriz Nascimento<sup>51</sup> evidencia que a população dos quilombos em geral, e de Palmares em específico, era diversa e com presença significativa de indígenas

---

<sup>51</sup> NASCIMENTO. Quilombola e intelectual.

convivendo entre os africanos. Quando olhamos a paisagem contemporânea do Brasil, com suas favelas, os amefricanos são maioria; a geopoética abarcada e apresentada por Lélia Gonzalez na categoria de América Ladina aponta para esses Atos Político-Poéticos de fraternidade e Amor entre esses dois “Outros” no Ocidente: indígenas e africanos.

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente européias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o t pelo d para, aí sim, ter seu nome assumido com todas as letras: América Ladina (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladinoamefricanos.<sup>52</sup>

Quando, então, observo a América Ladina com suas plurifacetadas geopoéticas, vem o ensinamento de Mãe Stella de Oxóssi que nos conta esse itan:

Os porcos-espinhos estavam para serem extintos da terra, em um período de muito frio. Recorreram, então, a uma tática de sobrevivência. Ficaram todos muito juntinhos, a fim de aquecerem seus corpos com o calor do outro. Acontece que os espinhos de um feriam o outro. Resolveram afastar-se. A situação piorou, fazendo com que eles retornassem à antiga opção. Com o passar do tempo, aprenderam a conviver um com o espinho do outro. Afinal, era uma questão de sobrevivência.”<sup>53</sup>

Iyá Odè Kayodê com essa história metaforiza as nossas relações de desterrados no Ocidente; aponta para a necessidade de nos relacionarmos com os nossos semelhantes em opressão e, conseqüentemente, com os defeitos deles, seus “espinhos”, não apenas por uma questão de manter o corpo físico vivo, mas também pela sobrevivência emocional. E a Yalorixá

---

<sup>52</sup> GONZALEZ. A categoria político-cultural de amefricanidade. p. 69.

<sup>53</sup> STELLA DE OXOSSI. O futuro a deus pertence.

completa: “Ferimo-nos mutuamente, mas Oxàlá – Olowù nos deu de presente o algodão para que possamos limpar as mágoas, as feridas de nossas almas”<sup>54</sup>.

Importante observar que Améfrica Ladina é um panorama da geografia humana e cultural deste continente glorioso e oprimido, composto majoritariamente por povos ameríndios e pelos africanos em diáspora. Entretanto, o Poder, que, atualmente, é regulado pelo Capital, engrenagem do Ocidente; este, está totalmente detido nas mãos da minoria branca eurodescendente, os que eu entendo serem os “latino americanos” ocidentais, que respondem ao imaginário branco de latinidade, e por isso, recebem as benesses deste seu papel.

Acredito ser importante que esses brancos latino-americanos também avaliem os males que essa performance identitária tem feito a eles, já que, todos sabemos que na régua “leonardodicapriana” de humanidade, os latinos são brancos somente nas territorialidades da América Latina. Poderia utilizar vários exemplos na arte que apontam para esse dilema do branco periférico do mundo ocidental, o mais recente, de 2019, é o filme *Bacurau*, dirigido por Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, em que se discute a branquitude, com cenas em que o branco ocidental encontra o branco latinoamericano e as devidas categorizações e engavetamentos arquetípicos do Ocidente são postos em cena. Vale conferir.

Além disso, na Améfrica Ladina incluem-se as muitas comunidades árabes e orientais, lembrando que umas das maiores comunidades japonesas no mundo fica no Brasil, sobretudo nos estados de São Paulo, Paraná e Mato Grosso, além de haver grupos significativos nos Estados Unidos, Argentina e Peru, pessoas que também colorem e interagem nessa paisagem continental.

Desta forma esse mosaico cultural atua em nossos afetos e construções mais subjetivas, intervindo também na nossa relação com o Amor. Por isso, falar Amor interracial como um mal genocida ou uma interdição, deve ser feito com a responsabilidade histórica que localiza esse fato como

---

<sup>54</sup> Ibid.

via de dominação dos brancos sobre os corpos das mulheres negras e as indígenas ao longo da História do Brasil e da América; fora disso, deve-se entender que a maioria das pessoas no Ocidente se casam por questões afetivas, relacionadas ao que a sua mente estabelece como Amor e reflexivas da história de Vida pessoal de cada envolvido na relação. Portanto, a miscigenação ladino-amefricana é um fato com o qual devemos lidar, não pela via da agressividade reprodutora de auto-ódio, que no fim reforça a lógica do “dividir para conquistar” ocidental, mas pela via do acolhimento lúcido, e, principalmente, pelo respeito que deve se ter a todos os seres humanos e a todas as famílias no mundo, sem exceção.

O plural e miscigenado Povo Negro na diáspora é um povo-movimento, que experiência o seu ser-sendo no tempo presente, já que, por conta da Maafa, houve um corte com o nosso passado glorioso africano e, por causa do Presságio do Abismo, que nos coloca em diálogo com a morte, não conseguimos entender que, circularmente, vamos nutrindo hoje - para todas as direções da encruzilhada - o nosso amanhã, que será ancestral para nós, que aqui estamos em matéria, mas que também será o presente-sendo dos que estão para vir como descendentes e contam com a gente para a sua existência. Conceber que estamos aqui neste tempo presente, por nós mesmo, - e por isso, ame-se, perdoe-se e respeite-se -, mas também pelos que vieram antes, desde a nossa avó até a mais longínqua gota de sangue ancestral que pulsa em nossas veias, e pelos que de nós virão, como continuidade, legado e permanência.

Amor, então, é uma manifestação do nosso Ntu, isto é,

força universal como tal, a qual, porém, nunca ocorre separada de suas manifestações: Muntu, Kintu, Hantu e Kuntu. NTU é o ser em si, a força cósmica universal, cujas manifestações só podem ser abstraídas pelo pensamento moderno e racional. NTU é a força na qual Ser e seres aglutinam-se... NTU é o que Muntu, Kintu, Hantu e Kuntu são igualmente. Força e matéria não estão sendo unificadas nesta concepção; ao contrário, elas nunca estiveram separadas.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> RAMOSE. A ética ubuntu.



Para amar, enquanto fruição de energia criativa fundante e construtora de realidades operada em nossos Emi-Okán, deve-se haver um equilíbrio entre mente, corpo e espírito, pois o Amor, essa força cósmica na conexão com o movimento vital, pulsa em todos os axés dos seres existentes em nosso Universo. Então não seria “amai uns aos outros ao próximo, porque eu vos amei”, mas sim, amai uns aos outros, porque o outro compartilha o mesmo axé vital que você. Você é parte do outro e o outro se faz em você, numa lógica de coletividade e partilha construtiva de realidades.

Então, quando se decide casar - no sentido de começar a dividir uma vida com outra(s) pessoa(s), independente do status de formalidade político-social que venha a ter -, está se iniciando uma construção nova de realidade para os envolvidos. O Ocidente com seus engavetamentos, nos passa um modelo branco patriarcal de família que não respeita a pluralidade dos nossos afetos, impondo sobre nós, o “Outro” um modelo pré-estabelecido e hegemônico de afetividade e construção amorosa e familiar. Essa uniformização das realidades em muito pouco dialoga com as pessoas negras, já que por conta da Maafa e suas teias de opressão, nossas famílias ganham configurações diversas e majoritariamente materno-centradas, sendo um reflexo muito mais próximo do asili coletivo matriarcal aquilombante africano do que dos modelos patriarcais silenciadores e estanques que o Ocidente quer que nos encaixemos.

O Amor ocidental faz com que a gente - o “Outro” - não se ame, já que não foi feito para nós -, e, ainda, desenvolva traumas subjetivos, pois achamos que ao buscar o Amor do/pelo/para o Leonardo DiCaprio, estaremos também estabelecendo algum tipo de humanidade.

Amar enquanto uma aquilombana na diáspora, passa muito mais pelo entendimento de que a pessoa que escolhi dividir a vida é, na verdade, uma companheira de construção e subida da montanha da existência. Quando se trata de pessoas negras, em estado de opressão e genocídio, esse subir a montanha se agrega também à possibilidade de ter alguém

íntimo para dividir o fardo dessa existência e, de forma lúcida, escolherem transformar essa relação no seu quilombo primeiro, lugar de saúde e fôlego de Amor, cujo fruto será a permanência, mais um Ato Político-Poético.

Longe de querer legislar sobre o Amor, mas entendendo que Amor é centelha divina, hábito de Obatalá, nosso primeiro grande artista, percebo que amar em tempos de desgraça e maafa é um Ato Político-Poético de sobrevivência, muito caro como matéria de arte. Então, recorro ao recente álbum *AmarElo* de Emicida<sup>56</sup>, para buscar a massa que dê substância a reflexões que estou tecendo neste artigo.

A escolha por esse álbum se dá pela poética, em que, afirmada pelo próprio artista, se procura pela humanidade plena do Outro, no caso, a população negra afro-brasileira periférica. É um trabalho relevante, com plurivozes ecoando suas existências, permanência e, sobretudo, o direito a plenitude do Ser.

Não vou fazer uma análise da obra, mas sim, me alimentar de algumas ideias poéticas contidas na música “Principia” que falam de amor não-Ocidental, utilizando o papel eu-refletor-coletivo que o rapper traz para a sua lírica ao lançar um olhar sobre as “pequenas alegrias da vida adulta”<sup>57</sup>.

Em “Principia”<sup>58</sup>, performada por Emicida, Fabiana Cozza, Pastoras do Rosário e Pastor Henrique Vieira, encontra-se um sincretismo poético reflexo do sincretismo religioso brasileiro, que aponta para um sentido de Deus e Amor, que apesar de cristão, é sincrético de outros saberes e está muito mais inclinado a uma humanidade pluriversal do que para a universal.

O cheiro doce da arruda  
Penso em Buda calmo  
Tenso, busco uma ajuda, às vezes me vem o Salmo  
Tira a visão que iluda, é tipo um oftalmo  
E eu, que vejo além de um palmo

---

<sup>56</sup> Emicida. Laboratório Fantasma. *AmarElo*.

<sup>57</sup> Emicida. *Pequenas alegrias da vida adulta*.

<sup>58</sup> Emicida. *Principia*.

Por mim, tô Ubuntu, ó, uau  
 Se for pra crer num terreno  
 Só no que nós tá vendo memo<sup>59</sup>

A música inicia com o cenário de sincretismo com Buda calmo, o Salmo que retira a visão ilusória e permite que se estabeleça a humanidade calcada em África, a partir da ética Ubuntu no qual nos fala Ramose<sup>60</sup>.

Os versos “É um luxo eu ter calma e a vida escalda / Tento ler almas pra além da pressão”<sup>61</sup> aponta para o Presságio do Abismo e o quanto dentro da lógica opressora de corpos negros no Ocidente faz da calma um luxo, que poucos usufruem. Já a estrofe

Só prova a urgência de livros perante o estrago que um sábio faz  
 Imersos em dívidas ávidas  
 Sem noção do que são dádivas  
 No tempo onde a única que ainda corre livre aqui são nossas lágrimas<sup>62</sup>

apresenta um panorama da população negra que tem a sua humanidade não reconhecida, onde os livros - Tradição Escrita - e os sábios - a Tradição Oral - são negados devido ao seus poderes revolucionários que tiraria essas pessoas focadas em dívidas e ignorantes das suas dádivas históricas, pois ainda estão prisioneiras da lógica Ocidental, em que a única que tem a possibilidade de correr livre para os aquilombados no Ocidente, são as lágrimas.

Quando fomos destituídos de humanidade no início do nosso holocausto de Maafa, perdemos tudo, menos a Palavra, nossos valores afro-civilizatórios e a crença no Ntu coletivo, por isso, o refrão de Emicida com as Pastoras do Rosário tem uma potência que é transtemporal, porque nós sabemos, uterinamente, desde o primeiro sequestrado que “[...] tudo, tudo, tudo que nós tem é nós / Tudo, tudo, tudo que nós tem é”<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup>EMICIDA. Principia.

<sup>60</sup>RAMOSE. Ética Ubuntu.

<sup>61</sup>EMICIDA. Principia.

<sup>62</sup>*Ibid.*

<sup>63</sup>*Ibid.*

(nós); então diante de tamanha opressão e violência genocida, precisamos, para sobreviver, fazer igual aqueles porcos espinhos contados por Iyá Stella de Oxóssi, que se

Cale o cansaço, refaça o laço  
Ofereça um abraço quente  
A música é só uma semente  
Um sorriso ainda é a única língua que todos entende  
(Tio, gente é pra ser gentil)  
Tipo um girassol, meu olho busca o Sol  
Mano, crer que o ódio é a solução  
É ser sommelier de anzol  
Barco à deriva, sem farol  
Nem sinal de aurora boreal  
Minha voz corta a noite igual um rouxinol  
Meu foco de pôr o amor no rol<sup>64</sup>

O Amor enquanto energia solar, preenchedor de sorrisos, é o caminho de sobrevivência para o desamor da Maafa. A afroperspectivação desse lugar de Amor e de humanidade se dá pela imagética do tambor, pela construção do Tempo ancestral futuro e pela reivindicação de fazermos parte de um todo chamado Terra, cuja privação de sua liberdade, é na verdade, o encarceramento de todos os que com ela comungam em energia vital.

Tudo que bate é tambor  
Todo tambor vem de lá  
Se o coração é o senhor, tudo é África  
Pus em prática, essa tática, matemática falou  
Enquanto a Terra não for livre, eu também não sou  
Enquanto ancestral de quem tá por vir, eu vou  
Jantar com as menina enquanto germina o amor  
É empírico, e onírico, meio pírico, meu espírito  
Quer que eu tire de tu a dor<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup>EMICIDA. Principia.

<sup>65</sup>*Ibid.*

As durezas da Maafa são trazidas nos versos, apontando para a luta dos negros com passado escravocrata, a frustração gerada pela pressão de ser um corpo suspeito padrão, ao mesmo tempo em que reivindica Jesus preto e a metaforiza a luz/escuridão, subvertendo a lógica e apontando imageticamente para a escuridão que toma o caminho do túnel e quem está nele, antes de atingir o ponto ultraluminoso ao fim.

Que é mil volt a descarga de tanta luta  
 Adaga que rasga com força bruta  
 Deus, por que a vida é tão amarga  
 Na terra que é casa da cana-de-açúcar?  
 E essa sobrecarga frustra o gueto  
 Embarga e assusta ser suspeito  
 Recarga que pulsa aqui, igual Jesus  
 No caminho da luz, todo mundo é preto

Para, no fim, apontar o Amor como via de sobrevivência e coragem. O Amor que restabelece laços, abraços, que compreende a soberania do Tempo, que não é julgador e, sim, fortalecedor.

Ame, pois  
 Simbora que o tempo é rei  
 Vive agora, não há depois  
 Ser tempo da paz, como um cais que vigora nos maus lençóis  
 É um-dois, um-dois, não julgue o playboy  
 Como monge sois, forte como sóis  
 No front sem pose, forte como nós  
 Lembra: A rua é nois

E a mensagem poética se finda com um sermão do Pastor Henrique Vieira, que, com o poder movimentador da Palavra, pinta um profundo quadro sobre o poder do Amor, uma energia que cura, estabelece elos, construtora da Paz, acolhedora dos desalentos, criadora do sentido humano. Em seu discurso a partir da efemeridade do Tempo e da Vida, costura-se o Amor como um marco determinante para o bem viver pleno, integral, saudável e Político-Poético.

Vejo a vida passar num instante  
Será tempo o bastante que tenho pra viver?  
Não sei, não posso saber  
Quem segura o dia de amanhã na mão?  
Não há quem possa acrescentar um milímetro a cada estação  
Então, será tudo em vão, banal, sem razão?  
Seria, sim, seria, se não fosse o amor  
O amor cuida com carinho, respira o outro  
Cria o elo, o vínculo de todas as cores  
Dizem que o amor é amarelo  
É certo na incerteza  
Socorro no meio da correnteza  
Tão simples como um grão de areia  
Confunde os poderosos a cada momento  
Amor é decisão, atitude, muito mais que sentimento  
Alento, fogueira, amanhecer  
O amor perdoa o imperdoável  
Resgata a dignidade do ser  
É espiritual  
Tão carnal quanto angelical  
Não tá no dogma ou preso numa religião  
É tão antigo quanto a eternidade  
Amor é espiritualidade  
Latente, potente, preto, poesia  
Um ombro na noite quieta  
Um colo pra começar o dia  
Filho, abrace sua mãe  
Pai, perdoe seu filho  
Paz é reparação, fruto de paz  
Paz não se constrói com tiro  
Mas eu miro, de frente, a minha fragilidade  
Eu não tenho a bolha da proteção  
Queria eu guardar tudo que amo  
No castelo da minha imaginação  
Mas eu vejo a vida passar num instante  
Será tempo o bastante que tenho pra viver?  
Eu não sei, eu não posso saber  
Mas enquanto houver amor, eu mudarei o curso da vida

Farei um altar pra comunhão  
 Nele, eu serei um com o mundo até ver o Ubuntu da emancipação  
 Porque eu descobri o segredo que me faz humano  
 Já não está mais perdido o elo  
 O amor é o segredo de tudo  
 E eu pinto tudo em amarelo<sup>66</sup>

Amarelo é a cor eleita por Emicida para representar o Amor, não apenas pela sua luminosidade solar, mas sobretudo pela concepção filosófica que se apreende da construção vocabular Amar + Elo, em que metaforiza o Amor como a criação de elo com o outro, com a Vida, com a Terra.

#### 4. Conclusão

Neste artigo caminhamos por algumas reflexões sobre o Amor, tendo pluriversalidade como ponto de sustentamento das análises. A partir da complexidade genocida da Maafa, buscou-se fôlegos aquilombantes do Amor não-ocidental para poder refletir sobre novas formas de resistência e permanência na luta antirracista. Compreender que não existe verdade única que determina uma experiência universal una dentro de um mosaico plural que é a Humanidade. O Amor, portanto, pode ser entendido a partir de uma pluriversalidade de cosmovisões, e neste artigo, busquei sulear minhas reflexões, para pensar o Amor enquanto energia fundante de movimento, necessária para a luta dos oprimidos no Ocidente. Longe de querer destituir o Ocidente para impor uma verdade afroperspectivada universal, ao contrário, almejei nessa discussão o diálogo que aponta para a necessidade do Outro falar e experienciar diversas formas de amar que estejam mais em sintonia com sua experiência no mundo que é atravessada pelo Presságio do Abismo, Monstro do Genocídio e pela fratura banzística de insílio.

---

<sup>66</sup> Emicida. Principia.

## Referências:

ADORNO, Theodor W. *Indústria Cultural e Sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Matos Brito de Almeida. São Paulo: Paz e Terra, 2002

ANI, Marimba. *Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*. África: World Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: *Kindezi: a arte de cuidar de crianças*. Trad. Mo Maiê. Disponível em: <http://terreirodegriots.blogspot.com/2017/09/kindezi-arte-kongo-de-cuidar-de.html>

ASANTE, Molefi K. *A Ideia da Alma no Antigo Egito*. Trad. Abibiman Shaka Touré. Gaudium Sciendi, Número 6, Junho 2014.

BACURAU. Direção de Juliano Dornelles e Kleber Mendonça Filho. Rio de Janeiro: Globo Filmes, 2019. 131 min.

BÉDIER, Joseph. *O romance de Tristão e Isolda*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BENJAMIN, W. A. Obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica. In: *Magia e Técnica, Arte e política*. Obras escolhidas I.. Trad. Rouanet S. P.. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANCO. Camilo Castelo. *Amor de perdição*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bio00206.pdf>

DIOP, Cheikh Anta Diop. *A unidade cultural da África negra*. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

\_\_\_\_\_. *Naciones negras y cultura*. Barcelona: Edições Bellaterra, 2012.

\_\_\_\_\_. *The african origin of civilization, myth or reality*. Chicago: Lawrence Hill, 1974.

EMICIDA. Principia. In: *AmarElo*. São Paulo: Laboratório Fantasma: 2019. (5:56 min).

ESTEVÃO, José C.. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015

FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Trad. Fernanda Ferreira. São Paulo: Publicações Europa-América, 2000.



GOETHE, J. Wolfrang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº92/93, 1988b, p.69-82.

LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MORAES, Viviane. (Aza Njeri). *Canto em Lira quebrada: uma leitura da poética de Guita Jr.*. Maputo: Editora Alcance: 2015.

\_\_\_\_\_. *Entre as savanas de aridez e os horizontes da poesia: a multifacetada geopoética de Rui Knopfli*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015. 250 f.

NJERI, Aza; SISI, Ayana; AZIZA, Dandara. Psicologia africana como ferramenta de mudança social. In: *Congresso Alfepsi*. Rio de Janeiro: Alfepsi, 2018.

\_\_\_\_\_; Ribeiro, Katiúscia. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. In: *Currículo sem Fronteiras*. v. 19. n. 2, p. 595-608, maio/ago. 2019. Disponível em: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE\\_MB.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf)

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

OVÍDIO. *A arte de amar*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

OXOSSI, Mãe Stella de. *O futuro a deus pertence*. 2018. Disponível em: <http://www.lettas.ufmg.br/literafro/autoras/24-textos-das-autoras/974-mae-stella-de-oxossi-o-futuro-a-deus-pertence> .

PLUMELLE-URIBE, Rosa Amélia. Da barbárie colonial à política nazista. In: *Coleção Pensamento Preto: Epistemologias do Renascimento Africano*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen Disponível em: [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe\\_b.\\_ramose\\_-\\_a\\_%C3%A9tica\\_do\\_ubuntu.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_%C3%A9tica_do_ubuntu.pdf)

\_\_\_\_\_. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana In: *Ensaios Filosóficos*. vol. IV, outubro/2011. Disponível em: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo04/RAMOSE\\_MB.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo04/RAMOSE_MB.pdf)

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor; Metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Shakespeare. *Romeu e Julieta*. Trad. Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade*. São Paulo: Odysseus, 2007.

SOMÉ, Malidoma. *Of Water and the Spirit: Ritual, Magic and Initiation in the Life of an African Shaman*. NY: Penguin, 1995.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TRINDADE, Azoilda Loretto. Valores afro-brasileiros na educação. Disponível em: <http://www.diversidadeducainfantil.org.br/PDF/Valores%20ocivilizat%C3%B3rios%20afrobrasileiros%20na%20educa%C3%A7%C3%A3o%20infantil%20-%20Azoilda%20Trindade.pdf>

TURE, Kwame. *Stokely fala: do poder preto ao pan-africanismo*. São Paulo: Diáspora Africana, 2017.

VEIGA, Lucas. Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta. In: *Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades*. São Paulo: Círculo Contínuo, 2019.

VOLPE, Miriam L. *Geografias de exílio*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

## Capítulo 3

### **Demandas de um pensamento afro-brasileiro: aspectos filosóficos**

*Francisco Antonio de Vasconcelos*<sup>1</sup>

#### **Considerações iniciais**

As reflexões aqui apresentadas possuem como solo um passado que une fortemente o Brasil e a África. Esta ligação é marcada pela dor e alegria. Como um parto que traz ao mundo um novo ser, o encontro ocorrido nessas terras entre três matrizes culturais (indígena, branca e negra) gera o povo brasileiro. Este, por exemplo, não é nem europeu, nem africano. Contudo, sem dúvidas, sua maneira de pensar é marcadamente ocidental.

Na visão de Max Weber, a racionalidade ocidental tem como principal característica o desejo de dominar o mundo. Assim, numa perspectiva externa, devemos considerar nossa relação com a natureza e com as outras pessoas: estas são nossos adversários, aquela é algo que existe para nos servir; numa perspectiva interna, o “Eu” canaliza seus esforços para a obtenção do lucro. Essas considerações weberianas são basilares para explicar o capitalismo.

O principal objetivo deste escrito é refletir sobre a importância do pensamento filosófico africano em tempos de reestruturação da vida social

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto III da Universidade Estadual do Piauí. Possui Graduação e Mestrado em Filosofia, Especialização em Língua e Literatura Latina, Doutorado em Ciências da Educação (com foco em Filosofia da Educação), Pós-Doutorado em Ciências da Religião e, atualmente, é membro da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), Núcleo de Estudos, Extensão e Pesquisas Educacionais (NEEPE) e Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro (NEPA). Desenvolve as seguintes Linhas de pesquisa: Política e Religião; Filosofia Africana; Habermas e Educação. (UESPI).

a nível planetário. Além deste, temos com esta pesquisa os seguintes escopos: discutir a filosofia africana como um problema para a própria filosofia; debater a respeito da produção filosófica em elaboração no continente africano; considerar a filosofia africana como fonte para a educação, no século XXI.

Neste trabalho, veremos: a filosofia africana como um problema filosófico; as principais correntes do pensamento filosófico africano desde Placide Frans Tempels; algumas das mais importantes questões enfrentadas pela filosofia, na África, atualmente; e, finalmente, a relação entre a disciplina *Filosofia da Educação* e a filosofia africana.

## 1. A existência ou não de filosofia na África

Em meu escrito *África e filosofia*, apresento considerações sobre o pensamento filosófico africano enquanto questão a ser enfrentada pela própria filosofia.

No século XVIII, em um contexto histórico de colonização, aparece na Europa para a Filosofia o seguinte problema: há ou não uma filosofia africana? A resposta que o debate vai produzir reflete a visão de mundo e a compreensão de homem que possui o colonizador europeu à época. Posteriormente, no século XX, esse problema será levantado outra vez, graças à obra *La Philosophie Bantoue de l'Être* do missionário franciscano Placide Tempels, publicada em 1945. Nela o missionário belga argumenta que as categorias metafísicas do povo Bantu estão refletidas em suas línguas, isto é, em categorias linguísticas. Finalmente, nas últimas décadas, o debate se intensifica (VASCONCELOS, 2015, p. 1).

De fato - não se pode negar - há um pensamento filosófico em intensa atividade, no continente africano; mas, além disso, existe uma filosofia que pode ser denominada de africana.

O trabalho filosófico elaborado ali pode ser organizado em dois grupos: uma filosofia tradicional (não ocidental), ligada ao folclore; uma filosofia moderna (ocidental) técnica (VASCONCELOS, 2015, p. 3). Representam o primeiro grupo, pensadores como Anta Diop, Odera Oruka e

Théophile Obenga; o segundo é constituído por intelectuais como Paulin Hountondji, Kwame Appiah e Kwasi Wiredu. Vamos nos deter um pouco neste último.

Ele fez sua graduação em filosofia, em Gana, na Universidade de Gana. Seus estudos de Pós-Graduação, Wiredu cursou na Inglaterra, na Universidade de Oxford. Por 23 anos, ele lecionou na University of Ghana, mas também exerceu atividades docentes em algumas instituições de ensino superior ocidentais, especialmente na Universidade do Sul da Flórida, em Tampa, Estados Unidos. Certamente, sua formação possui traços ocidentais fortes. Essa base ocidental deve ser levada em conta quando se verifica a concepção desse teórico a respeito da definição de filosofia africana.

Para ele, esse tipo de filosofia deve ser estudada, empregando-se ferramentas técnicas modernas, lógicas e conceituais, da filosofia ocidental. Ele advoga um método racional utilizado cientificamente, mas também reconhece a necessidade dos filósofos africanos se relacionarem com a base tradicional de seu pensamento filosófico (OGBENIKA, 2008, p. 14-15).

Em seu modo de ver, cabe à filosofia realizar uma importante tarefa social. Embora as ideias filosóficas sejam teóricas e abstratas, são necessárias ao nosso bem-estar. Ele defende ser esse tipo de conhecimento indispensável à vida moderna (OGBENIKA, 2008, p. 16).

Wiredu reconhece, preservado na tradição oral dos povos africanos, um pensamento popular que está presente nos provérbios, nos adágios e no folclore. Para ele, a boa filosofia, seja africana ou ocidental, é aquela que é rigorosa, construtiva e crítica. Nessa direção, ele levanta a seguinte crítica: Muitos identificam a filosofia da comunidade (*communal philosophy*) com a filosofia popular (*folk philosophy*). De acordo com Wiredu, independentemente de como a nominemos, trata-se não mais do que aspectos da filosofia tradicional. A filosofia mais técnica é mais filosófica do que a variação comunal, explica o autor (OGBENIKA, 2008, p. 21).

Todavia, essa distinção não resolve a questão. Wiredu considera a definição de Paulin Hountondji, de acordo com a qual ela seria o conjunto de textos filosóficos produzidos por africanos. Entretanto, essa definição tem a

limitação de não dar conta do pensamento tradicional ligado à oralidade, produzido em África. Com efeito, Wiredu defende a tese de que a escrita é condição indispensável para a filosofia africana no mundo moderno. Mesmo assim, ele reconhece, no pensamento tradicional de sociedades ágrafas, a existência tanto de elementos irracionais quanto de racionais (MOZZATO, 2011, p. 32-33).

No que tange à sua compreensão de filosofia africana, ele insiste na distinção mencionada acima entre: filosofia como pensamento popular conservado na tradição oral dos povos africanos; filosofia como reflexão individual e crítica, auxiliada por técnicas conceituais e lógicas modernas. Devemos ressaltar: para ele, o pensamento popular do continente africano não deve ser confundido com a filosofia africana (OGBENIKA, 2008, p. 30-31). A identificação de ditos de alguns filósofos tradicionais como filosofia técnica representa, todavia, uma evolução em sua concepção sobre filosofia africana (WIREDU, 1980, p. 36). Ele observa como algo positivo o fato de, na atualidade, haver uma disposição, por parte de filósofos daquele continente, a realizar estudos sobre pensadores indígenas individuais, considerados filósofos técnicos tradicionais. Conforme Wiredu, isto se trata de uma filosofia crítica e reconstrutiva (OGBENIKA, 2008, p. 31-32).

Com efeito, a concepção elaborada por Wiredu a respeito do que a filosofia é expressa seu entendimento do que seja a filosofia africana. Fundamental, nesse sentido, é definir o que a filosofia pode fazer pela África. De fato, ele considera a filosofia um saber teórico, mas colocando em relevo sua função prática (OGBENIKA, 2008, p. 23).

Em *O despertar filosófico em África*, o congolês Pene Elungu defende posição parecida. Em seu modo de ver, o principal papel a ser realizado pela filosofia africana contemporânea não tem a ver nem com a África tradicional, nem com a modernidade europeia. Sua tarefa está ligada ao que se quer fazer da África e dos africanos.

## 2. Algumas correntes da filosofia africana

Tendo em vista essa concepção dual de filosofia africana, apresentaremos três das mais significativas correntes do pensamento filosófico em atividade no continente africano, de Tempels aos nossos dias.

### - A etnofilosofia:

Essa corrente tem como ponto de referência importante a obra de Frans Tempels *A filosofia bantu*. Ele trabalhou como missionário, no Congo belga, durante anos. A ocasião lhe possibilitou realizar estudos filosóficos, numa perspectiva africana. A obra citada

tornou-se um clássico do pensamento filosófico africano como etnofilosofia. Filósofos como A. Kagame ou J. Mbiti têm seus nomes ligados à etnofilosofia. Vale salientar que este modelo filosófico logo encontrou uma dura crítica. Críticos dele são Césaire e Eboussi Boulaga, por exemplo. Se a filosofia africana termina sendo uma etnofilosofia (para estudo e análise dos de fora), se iria aniquilar tanto a existência como a identidade filosófica da África. É o que defendem. Assim, segundo eles, a filosofia bantu seria reduzida a um intento por parte dos europeus de explicar a idiosincrasia dos africanos (VASCONCELOS, 2015, p. 4).

De fato, Kwame Appiah, em seu livro *Na casa de meu pai* (2014), afirma ser o texto do padre franciscano o fundador da etnofilosofia.

Appiah também faz críticas a essa corrente de pensamentos que merecem ser registradas: “Embora grande parte do material etnográfico seja, com efeito, muito interessante – ao menos onde ele não é lamentavelmente inexato, como ocorre com muita frequência –, devemos proceder com cautela ao discutir a maneira de utilizá-lo em termos filosóficos” (2014, p. 138-139). Ele prossegue denunciando a ingenuidade filosófica dos relatos antropológicos feito pelos etnógrafos. E condena explicando: poderíamos dizer que se trata apenas de implicância da crítica, se não existisse a tese defendida por muitos, segundo a qual, a filosofia africana é a etnofilosofia (2014, p. 139).

Avançando em suas reflexões sobre a etnofilosofia, ele diz que ela está sustentada por dois pressupostos:

O primeiro, que Paulin Hountondji chamou de “unanimismo”, é a suposição factual, que já rejeitei, de que haja um corpo central de ideias compartilhado pelos africanos negros de um modo geral. O segundo é a suposição avaliativa de que vale a pena resgatar essa tradição (2014, p. 139).

O autor cita algumas obras importantes que realizam uma crítica a etnofilosofia: *African Philosophy: Myth and Reality* de Paulin Hountondji, *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle* de Marcien Towa e *Philosophy and na African Culture* de Kwasi Wiredu.

#### - A sage philosophy:

O que é a *sage philosophy*? A “filosofia da sabedoria africana” (também chamada de “filosofia da sabedoria” ou “filosofia da sagacidade”) é o nome comumente dado ao corpo de pensamentos produzido por pessoas consideradas sábias nas comunidades do continente africano e, mais especificamente, refere-se àqueles que procuram uma base racional para ideias e conceitos usados com o intuito de descrever e visualizar o mundo, examinando criticamente a justificativa dessas ideias e conceitos. Essa vertente de pensamento tem sua origem em Odera Oruka, cujo principal objetivo era estabelecer, com evidência, que a reflexão crítica sobre temas de fundamental importância sempre foi a preocupação de alguns poucos nas sociedades africanas. Esses temas envolvem questões sobre o ser supremo, pessoa, liberdade, igualdade, morte e vida após a morte. A evidência de que Oruka coletou sobre a elaboração racional de tais temas por sábios indígenas está contida em diálogos, muitos dos quais aparecem em suas obras *Sage Philosophy: Pensadores Indígenas e Debate Moderno sobre Filosofia Africana* (MASOLO, 2016).

No ensaio *Filosofia da sagacidade: sua metodologia, resultados, significância e futuro*, Kibujjo Kalumba comenta:



A maioria das pessoas concorda que um sábio é uma pessoa excepcionalmente inteligente. Além dessa sabedoria, Henry Odera Oruka sugere um segundo critério sobre a sagacidade. Um verdadeiro sábio, ele diz, deve usar habitualmente o dom da sabedoria para o aperfeiçoamento ético de sua comunidade. Por isso, ele ou ela tem que ser constantemente preocupado com os problemas éticos e empíricos provenientes de sua comunidade, com a intenção de encontrar soluções interessantes para elas. Na visão de Oruka, o segundo critério é o que distingue um sábio de um sofista (KALUMBA, 2004, p. 1).

Essa proposta de Odera Oruka recebeu críticas de muitos intelectuais, inclusive do próprio filósofo. Na sequência, para ilustrar, apresentaremos a crítica de Gail Presbey.

A autora mostra pontos frágeis no projeto do pensador queniano. Ela inicia considerando a autocrítica de Odera Oruka. Para Presbey, ele duvidava do projeto de filosofia da *sage*. Em *Filosofia na África Oriental e Futuro da Pesquisa Filosófica em África*, Oruka admite os limites de seu projeto do ponto de vista do contexto histórico e logo dará lugar a tendências que ele considera centrais para o futuro da filosofia africana (a filosofia profissional e a filosofia nacionalista-ideológica). Além disso, apesar dele criticar o trabalho de Tempels e o de outros etnofilósofos, o autor confessa que o seu próprio é uma combinação de antropologia e filosofia.

Oruka diz que começou sua *Sage Philosophy* como uma contestação à tese defendida por alguns europeus de que os africanos não são capazes de filosofar. No entanto, ele continua sugerindo que seu projeto serve apenas como uma "base" ou "matéria-prima" para outras formas de filosofia que devem surgir no futuro. Em seu modo de ver, os filósofos acadêmicos profissionais devem debruçar-se sobre os textos indígenas africanos. Nesses, esses filósofos podem basear sua pesquisa, em vez de escolher sempre os textos europeus para suas obras futuras. Além disso, ele observa que as crenças das populações africanas teriam pouco ou nenhum impacto no debate moderno sobre filosofia ou ciência. Em outras palavras, Oruka procura reforçar a sua posição modernista, afirmando que as crenças etnológicas personificadas por aqueles que ele chama "sábios populares"

difícilmente causaria muito impacto na ciência e na filosofia modernas (MOSIMA, 2016, p. 102-103).

Segundo Presbey, os critérios de Oruka para a elegibilidade de alguém como sábio são discriminatórios. Este insiste na filosofia prudente de que nem idade nem gênero é uma condição necessária para se tornar um sábio. No entanto, em seu livro *Sage Philosophy* (1991, p. 87-157), vemos que dos doze sábios, há apenas um jovem e uma mulher. Isso credita a crítica de Presbey e exige suspeição sobre o porquê dos sábios serem geralmente referidos como "velhos sensatos", em linha com o general preconceito cultural que os homens são superiores às mulheres (MOSIMA, 2016, p. 102-103).

Pensadores como Wiredu, acreditam não ser suficiente limitar-se à coleta de dados do que foi pensado ou dito pelos ancestrais. Parte da crítica wireduiana à etnofilosofia apoia-se nisso. No modo de ver do filósofo, a *Sage Philosophy* de Odera Oruka representa uma versão individualista da etnofilosofia (OGBENIKA, 2008, p. 18).

Conforme foi visto anteriormente, pode-se dizer que Wiredu não concorda em identificar a filosofia com a filosofia tradicional (MOZZATO, 2011, p. 35). Isso nos faz perceber que, em Kwasi Wiredu, o problema de saber se existe ou não uma filosofia africana apresenta-se do seguinte modo: É correto falar de filosofia africana como disciplina contemporânea?

Em sua obra *Philosophy and an African Culture*, mencionada acima, encontramos: "A filosofia africana, distinta das visões do mundo tradicionais africanas, é a filosofia em curso de produção por filósofos africanos contemporâneos" (1980, p. 36).

### **- O modelo filosófico africano formal;**

A posição de Kwasi Wiredu, colocada acima, a respeito da filosofia africana enquanto filosofia técnica e profissional possibilita ao leitor ter uma ideia razoável sobre essa corrente.

Paulin J. Hountondji e Marcien Towa põem a questão de saber se, realmente, é possível falar de uma filosofia africana (à margem do modelo ocidental) em sentido estrito. Para eles, isso não é possível. Eles negam, portanto, uma filosofia estritamente africana. Todavia, a questão da existência de uma filosofia africana para encontrar solução deve levar em conta o surgimento do desenvolvimento espontâneo e autônomo da sociedade africana. Dessa forma, os filósofos africanos estão obrigados a inventar sua própria definição de filosofia em virtude de seu tempo e lugar (VASCONCELOS, 2015, p. 5).

Para finalizar esse tópico, gostaria de acrescentar, em termos de provocação, um elemento que a mim parece indispensável nesse debate. Trata-se do papel da Universidade para o desenvolvimento da África. Estou convencido de que não faz muito sentido levantar o problema da definição do que é a filosofia africana sem conectá-lo à questão de saber que tarefa cabe à Universidade realizar naquele continente, pois assim como, por exemplo, a química, a física, a matemática e a medicina têm uma contribuição a dar para o desenvolvimento da África e, para que isso ocorra, essas áreas do saber necessitam de um sistema universitário bem estruturado, a filosofia acadêmica também possui um trabalho a realizar não menos importante para o continente em questão. Com efeito, isso nos conduz a um debate antigo que remonta a Platão, isto é, ver se todos podem ser filósofos ou se, ao contrário, isso seria privilégio apenas de uns poucos.

Esse debate importa também ao Brasil. Existem questões a serem resolvidas: Que papel a filosofia deve realizar em nosso país? Há uma filosofia, efetivamente brasileira? Em que ela consiste?

### **3. Algumas questões da filosofia africana, nas últimas décadas**

Os atuais debates filosóficos que ocorrem no continente africano giram entorno de temas como, por exemplo, identidade, cultura, religião,

direitos humanos, democracia, modernidade, desenvolvimento e descolonização conceitual. Convém sublinhar que também, no Brasil, eles são objeto de interesse da filosofia e das ciências humanas em geral.

Como exemplo e sugestão de consulta sobre a temática identidade, apresentamos o filósofo congolês Mudimbe.

A obra *A invenção da África: Gnose, Filosofia e a Ordem do conhecimento*, de Valentin Yves Mudimbe, caracteriza-se por abranger uma perspectiva historicista que problematiza os conceitos e discursos do que conhecemos como uma África mitificada. As verdades veiculadas por filósofos, antropólogos, missionários religiosos e ideólogos, bem como imagens ocidentalizadas e/ou eurocêntricas, inerentes aos processos de transformações dos vários tipos de conhecimentos, são desconstruídas por Mudimbe *pari passu* aos padrões imperiais ou coloniais. Para tal empreitada, vale ressaltar as inúmeras referências que compõem um sólido *corpus* documental utilizado pelo autor em sua investigação, ou seja, estas transitam da filosofia romana ao romantismo alemão. Ou ainda, o questionar e investigar através do termo gnose, cunhado com o intuito de erguer uma arqueologia do(s) sentido(s) do Pensamento Africano (WEBER, 2014, p. 563).

Ele recebe influência de pensadores como Eboussi-Boulaga, Bimwenyi, Foucault, Lévi-Strauss, Ricoeur, dentre outros.

O próprio debate sobre que definição dar à filosofia africana nos lança diretamente para o centro das discussões a respeito da identidade, em geral, e sobre a identidade da África, em particular. O mesmo pode ser dito em relação a pensar os referidos temas. Como se pode ver, o problema da identidade africana possui muitas nuances. Uma delas são as línguas faladas naquele continente.

Kwame Appiah, em *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*, logo no primeiro capítulo, enfrenta essa questão da identidade. Ele o intitula *A invenção da África* (1992). O autor inicia suas reflexões problematizando a multiplicidade de idiomas e dialetos falados no continente. O primeiro elemento que ele lança na discussão é a predominância, nos países africanos, das línguas dos colonizadores (inglês, francês, português e árabe). A África, como conceito, constitui-se um dos principais pontos do

livro citado. Definir o que ela é representa um aspecto central do debate a respeito de sua identidade.

A filosofia da cultura elaborada ali é vigorosa, tendo propiciado até agora boas reflexões. O referido texto de Appiah é um exemplo disso. Trata-se de leitura recomendada para quem se interessa pelo estudo da cultura africana. Outro autor notável no campo da filosofia da cultura, em África, é Kwasi Wiredu. Nesse sentido, célebre é seu livro *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (1996). Ele parte dos universais e particulares na cultura humana para obter uma melhor compreensão do que a África significa.

Quanto à religião, pode-se afirmar ser este um elemento que atrai, cada vez mais, o interesse dos filósofos africanos. Essa assertiva vale tanto para as religiões autóctones quanto para a relação delas seja com o cristianismo seja com o islamismo. Para aclarar essas discussões, vejamos o texto de Wiredu *As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico* (2010).

O autor parte lembrando que o termo “religião” não tem sua origem na África. Além disso, ele acrescenta que, de acordo com Mbiti, talvez não haja uma palavra equivalente nas línguas africanas. Contudo, em *African Religions and Philosophy*, lemos que não apenas os povos africanos são conhecidamente religiosos, mas diz-se que eles não sabem viver sem religião (MBITI, 1990, p. 2). Wiredu provoca: “Não devemos presumir que ter uma religião é necessariamente uma vantagem moral ou intelectual” (2010, p 1).

Wiredu, um ateu confesso, critica o fato de muitos estudiosos africanos se esforçarem por provar ter surgido na África, a partir dela mesma, uma crença em Deus. De acordo com ele, isso resulta da ideia segundo a qual a religião é uma realização. O pensador alerta para o seguinte: “Esta suposição, infelizmente, é capaz de prejudicar um exame desapassionado do sentido, caso exista, de que possa ser dito que a religião tenha um lugar na cultura africana” (2010, p 1).

Em seu modo de ver, “o conceito de religião se aplica à cultura africana, na maioria dos casos, apenas em um sentido mínimo” (2010, p 2). Ele prossegue tratando do Ser Supremo para as populações africanas. O autor procura esclarecer:

As cosmovisões africanas geralmente, embora não invariavelmente, caracterizam um Ser Supremo como responsável pela ordem do mundo. Geralmente, esse ser é explicitamente concebido para ser onisciente, omnibenevolente e – assunto a ser abordado oportunamente – onipotente. Um senso de dependência, confiança e reverência incondicional é evidente em toda parte nas atitudes africanas para com o Ser Supremo. (2010, p 2).

Wiredu destaca um elemento que merece ser mencionado, nestas reflexões, isto é, “os rituais de culto a Deus muitas vezes estão ausentes da vida africana” (2010, p 2).

Falemos um pouco sobre direitos humanos. O professor de direito Fischel Andrade, em seu ensaio *O sistema africano de proteção dos direitos humanos e dos povos*, fala sobre a Carta de Banjul.

A entrada em vigor da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, também conhecida como Carta de Banjul, aos 21 de outubro de 1986, consolidou o terceiro sistema regional de proteção internacional dos direitos humanos. Trata-se, sem lugar a dúvidas, de um marco nos esforços que vêm sendo feitos, tanto a nível global quanto regional, com vistas à promoção e ao respeito dos direitos humanos. Não obstante, o sistema africano encontra obstáculos de ordem histórica, política, estrutural e jurídica que podem comprometer sua eficácia (ANDRADE, 1994, p. 23).

Três décadas depois da promulgação desse documento, o seguinte testemunho de Achille Mbembe, de certa forma, justifica esse temor:

Eu estava aqui durante o último surto de violência contra esses “estrangeiros”. A caçada atual por “estrangeiros” é o produto de uma complexa cadeia de cumplicidades. O governo sul-africano tomou, recentemente, uma posição dura sobre a imigração. Novas medidas draconianas têm sido aprovadas. Seus efeitos são devastadores para as pessoas já estabelecidas aqui legalmente. Algumas semanas atrás, eu assisti, em uma reunião de equipe “estrangeira”,

na Universidade de Wits, histórias horríveis. Licença de trabalho não renovada, vistos recusados para membros da família, crianças no limbo nas escolas... Por meio de suas novas medidas anti-imigração, o governo está mudando os migrantes, anteriormente legais, para ilegais (2015).

Ele não está relatando nenhum fato ocorrido na Europa decorrente das recentes ondas de migração de africanos para aquele continente. Ao contrário, ele se refere ao que está sendo vivenciado na África do Sul. De fato, o filósofo camaronês está denunciando violações aos direitos humanos que estão acontecendo, atualmente, no país que teve seu nome associado às lutas contra o *apartheid*.

Com efeito, esse continente é cenário de inúmeros desrespeitos aos direitos humanos. Wiredu acredita serem os governos seus maiores violadores. Para o pensador, isso resulta da degeneração moral de alguns políticos ou de falhas no próprio sistema de democracia por maioria (OGBENIKA, 2008, p. 80)<sup>2</sup>.

Dos temas sugeridos, os três seguintes, isto é, democracia, modernidade e desenvolvimento, serão tratados juntos, como um bloco, pois possuem fortes conexões entre si.

Held (1996) e Robert Dahl (1989) apresentam quatro modelos históricos de democracia: a) democracia participativa ou clássica; b) republicanismo; c) democracia representativa liberal; d) marxismo e democracia monopartidária (OGBENIKA, 2008, p. 48).

Entretanto, para muitos intelectuais africanos propor a democracia para aquele continente é algo visto com reservas ou mesmo condenável. Já entre os defensores da democracia para a África existe um problema a ser resolvido de partida, ou seja, definir qual modelo de democracia seria o mais adequado para lá. As divergências são várias.

Todavia, Kwasi Wiredu, condena tanto a democracia por maioria (proposta pelo Ocidente) quanto aquela de um partido único (herança da antiga União Soviética). O filósofo propõe um novo modelo, ou seja, a democracia

---

<sup>2</sup> O filósofo de Gana propõe para o continente africano a democracia por consenso.

por consenso. Trata-se de um sistema não ancorado em partidos políticos. Essa proposta tem como referência o conceito de consenso comunitário, presente nas populações akan, no período pré-colonial<sup>3</sup>.

Outro ponto relevante para entendermos a filosofia social de Kwasi Wiredu são suas contribuições a respeito do projeto africano de desenvolvimento. Nesse sentido, um grande desafio é o problema da autodefinição, pois, naquele continente, convivem com dificuldades o tradicional e o moderno (OGBENIKA, 2008, p. 85).

Mas, o que significa exatamente uma África desenvolvida? Para ele, o desenvolvimento da África demanda o conhecimento técnico-científico, porém ele alerta: “Seria de pouco proveito para nós ganhar toda a tecnologia do mundo e perder a essência humanística de nossa cultura” (1980, p. 21). Certamente, desenvolvê-la sugere modernizá-la. Isto implica em recorrer à ciência moderna para melhorar as condições de vida dos (as) africanos (as).

Em relação ao desenvolvimento desse continente, Wiredu indica dois elementos como indispensáveis: O conhecimento técnico-científico e a educação. Contudo, ele faz um esclarecimento importante: o conhecimento necessário ao continente não é aquele oferecido pelas ciências duras, mas o das ciências sociais e da filosofia, pois essas contribuirão para definir como aplicar os recursos científicos e tecnológicos adequadamente (OGBENIKA, 2008, p. 88-89).

Sobre a descolonização conceitual, iremos discutir na próxima seção.

#### **4. A disciplina *Filosofia da Educação* e a filosofia africana**

No Brasil, temos nos cursos de licenciatura a disciplina Filosofia da Educação. A ideia é fornecer aos futuros docentes uma base filosófica mínima para poderem melhor desempenhar suas atividades como profissionais da educação. Entretanto, muito frequentemente, a fonte filosófica que alimenta essa disciplina é a filosofia ocidental (autores, teorias,

---

<sup>3</sup> Wiredu é do povo ashanti, um dos povos akan.



categorias e conceitos). Podemos afirmar sem medo de errar: quase nunca a filosofia africana é considerada na hora de elaborar as ementas e, a partir daí, os planos de curso da disciplina em análise.

Olhando brevemente para a história de nosso país, constatamos sem dificuldades o descaso a que a educação foi relegada de Tomé de Sousa até Michel Temer. Uma das consequências disso é termos um sistema educacional elitista (consciente, na maior parte de sua história). Trata-se da primeira fase de um sistema cujo marco de origem é a chegada dos Jesuítas à Terra de Vera Cruz.

Outro elemento constatável é o fato da constituição da sociedade brasileira ter sido marcada por um equívoco terrível, isto é, a tentativa, por parte da matriz branca, de negação antropológica de duas das três matrizes responsáveis pela formação do povo brasileiro (a indígena e a negra). Isto foi decisivo para termos, até o início do século XX, um sistema educacional conscientemente elitista, que fazia pouco ou nenhum caso dos indígenas e dos negros e seus descendentes.

Na década de 1930, por conta da elaboração da nova constituição, temos um forte debate entorno do tema educação. Trata-se de um dos momentos altos da filosofia da educação em nosso país.

Desses debates sairá a certeza de que o Brasil precisa de um sistema educacional aberto a todos os(as) brasileiros(as). Portanto, esse é um elemento novo. Embora, na prática, o país continue a ter uma educação voltada para as elites dominantes, ao menos teoricamente, passamos a ter um novo conceito. Podemos dizer ser esta a segunda fase da história desse sistema.

Com a saída dos militares do poder, em 1985, inicia-se no país o período de redemocratização. Em 1988, será elaborada a nova Constituição Federal, denominada de democrática. Ela pode ser posta como marco do início da terceira fase do sistema educacional brasileiro. A fonte que dá vida às discussões sobre educação, neste terceiro momento, é a noção de “democracia”. Nos anos que se seguem, várias medidas práticas são tomadas com o intuito de alcançar o objetivo de propiciar uma educação de qualidade para todos os brasileiros e as brasileiras.

Contudo, desde o final de 2014, passamos a experimentar retrocesso nas políticas educacionais, embora ainda estivéssemos longe de atingir o escopo mencionado.

Mesmo assim, deve-se registrar ter havido alguns avanços relativos à integração de indígenas, negros e seus descendentes.

Nesse contexto de redemocratização, apesar de imensas dificuldades relativas às questões etno-raciais no Brasil, constata-se, em alguns setores da sociedade brasileira, um amadurecimento capaz de produzir leis do porte da 10.639/2003 e da 11.645/2008.

Certamente, no país, uma das características da Educação Básica é a desigualdade. É no campo racial que essas assimetrias mostram-se mais contundentes. De fato, na sociedade brasileira, os que mais são atingidos pelo preconceito, racismo e pela discriminação são aqueles pertencentes à população afrodescendente.

Quanto à constituição da sociedade brasileira, conforme mencionado anteriormente, o grande equívoco da matriz branca foi ter despendido um esforço terrível com o objetivo de aniquilar as outras duas matrizes. Com efeito, esse erro contribui para entendermos melhor o preconceito dirigido ao negro e ao índio, em nosso país. Se considerarmos o período pré-colonial, vale destacar que no conteúdo ministrado, na Educação Básica, constata-se um silêncio quase absoluto sobre o índio e o negro antes de seu contato com o branco *in terra brasilis*. Em *Casa grande e senzala*, os índios são descritos pelo brasilianista Gilberto Freire como “Bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento das grandes semicivilizações americanas” (1963, p. 150). De um modo geral, assim os autores retratavam o índio e o negro, desde a chegada dos europeus em nossa terra.

Alguns dos temas visitados pela filosofia africana, atualmente, são de grande interesse para países como o Brasil. Dentre eles podemos sublinhar os citados na seção anterior. Eles envolvem questões que nos dizem respeito diretamente. Assim sendo, interessam também ao pensar filosófico que se ocupa das questões educacionais brasileiras. Portanto, no Brasil, a

disciplina Filosofia da Educação precisa buscar, com seriedade, efetivar diálogos com os filósofos da África, pois também para nós essas são categorias de primeira ordem.

Uma das vantagens que merece ser destacada em consultarmos esses pensadores a respeito das referidas questões, reside no fato de termos em comum com eles sermos de regiões periféricas do mundo. Dentre tantos traços que nos aproximam esse é bastante significativo. Assim, ao enfrentarmos os referidos temas, observar o tratamento dado a eles pelos africanos certamente será proveitoso para nós brasileiros.

Aqui não se sugere, evidentemente, abrir mão da tradição filosófica clássica ocidental, quando abordarmos as temáticas de interesse da Filosofia da Educação. Distante disso, o que propomos tem a ver com agregar e não com substituir. Defendemos a tese, de acordo com a qual, dado a natureza e a proximidade dos problemas enfrentados teoricamente pela Filosofia da Educação brasileira e aqueles discutidos pela filosofia africana, só teremos a ganhar se formos ousados e capazes de incluir nas aulas da referida disciplina, ministradas por nós nos cursos de formação docente, as contribuições dos filósofos africanos.

Como exemplo dos aportes que podemos obter, visitando a produção filosófica dos intelectuais africanos, investigadores no campo da filosofia, citemos a “descolonização conceitual”, pois ela se mostra uma boa categoria para dialogarmos seja com as citadas anteriormente seja com outras do interesse da Filosofia da Educação. Há décadas, esse tema vem se intensificando naquele continente, envolvendo vários de seus pensadores.

Nessa direção, Mbembe critica o fato de ter aumentado, na Europa, com o fim do tráfico negreiro, as dúvidas sobre os africanos conseguirem ou não governarem a si mesmos (2001). Essa visão negativa do colonizador sobre o africano terminou sendo assimilado por este. O resultado disso foi o fortalecimento de algo que, faz muito tempo, estava em marcha, ou seja, a tentação epistêmica do africano (e também de nós brasileiros) de pensar o mundo utilizando as categorias e os conceitos europeus.

Hountondji é outro autor preocupado com a referida temática. Em *Conhecimento de África, conhecimento de africanos*, ele propugna em defesa da tese, de acordo com a qual, é preciso fortalecer, naquele continente, uma tradição epistemológica autônoma, confiante em si própria, de investigação e conhecimento que responda aos problemas e às questões suscitadas, direta ou indiretamente, pelos próprios africanos (2008).

O debate sobre a descolonização do pensar conta com a presença marcante de Kwasi Wiredu. Em seu modo de entender, a descolonização conceitual se refere a duas ações complementares: a) “Evitar a assimilação sem verificações em nosso pensamento [...] de esquemas conceituais fixados nas tradições filosóficas estrangeiras que tiveram um impacto sobre a vida e sobre o pensamento africanos”; b) “Em nossas meditações filosóficas, desfrutar o máximo possível [...] dos recursos dos nossos esquemas conceituais originais, inclusive em setores altamente especializados da filosofia contemporânea” (2009, p. 97).

Para o autor, o colonialismo levou à sobreposição de categorias estrangeiras sobre os sistemas do pensar africanos. Basicamente, é por isso que se faz necessário realizar a tarefa de descolonização conceitual, na África<sup>4</sup>. Em suas investigações a esse respeito, destacam-se seus estudos no campo linguístico e da cultura. Nessa direção, uma de suas obras que merece destaque é *Philosophy and an African culture*. Para ele, há um perigo a ser enfrentado, isto é, a desafricanização.

Aqui, recorro às palavras de Kwame Appiah em *Na casa de meu pai*, obra que trata, essencialmente, de filosofia da cultura:

Quando afirmo que a descolonização ideológica está destinada a fracassar, se negligenciar a “tradição” endógena ou as ideias “ocidentais” exógenas, e que muitos intelectuais africanos (e afro-americanos) não conseguiram encontrar um meio-termo negociável, estou falando de amigos e vizinhos, e falo de como nós devemos lidar com nossa situação comum (APPIAH, 2014, p. 13).

---

<sup>4</sup> Ele aponta três canais responsáveis por essa sobreposição: a linguagem, a religião e a política. Sobre a descolonização conceitual numa perspectiva de Brasil, vale conferir o artigo *Descolonizar o saber: Um tema da filosofia africana* (VASCONCELOS, 2016b).

Trazer a filosofia africana para dentro da Filosofia da Educação será proveitoso, pois irá nos ajudar, enquanto povo brasileiro, a construir nossa visão de mundo (embora abertos e atentos à tradição clássica ocidental) a partir de nós mesmos, levando-nos a assumir, nesse processo, um papel ativo. Além disso, ela produzirá, dentre outros, os seguintes frutos: Informará aos novos docentes em formação no Brasil a respeito da produção filosófica, no continente africano; avançará na superação do eurocentrismo; contribuirá para o enriquecimento do conteúdo trabalhado na disciplina Filosofia da Educação; irá colaborar para a efetivação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008; enriquecerá e aprofundará o debate sobre a identidade brasileira.

### **Considerações finais**

O Brasil deveria prestar mais atenção ao trabalho filosófico que, especialmente, nas últimas décadas, vem sendo desenvolvido em África. A meu juízo, é bom que isso aconteça por três razões principais: a) existe um trabalho sério e de qualidade, no campo da filosofia, sendo elaborado naquele continente; b) igual a nós, eles são vistos como periferia do mundo; c) há laços históricos profundos que nos vincula a eles.

Como vimos, Wiredu toma o termo “filosofia” em duas acepções distintas: disciplina acadêmica e hábito de reflexão. A primeira é uma experiência relativamente recente na África ao Sul do Saara; a segunda, por sua vez, não é algo novo naquele continente (MOZZATO, 2011, p. 29).

Desde as últimas décadas do século XX, a humanidade está vivenciando transformações profundas no design social. Assim como nos séculos V d.C., XV d.C. e XVIII d.C., estamos passando por uma experiência que deve resultar em um outro tipo de sociedade. Dito de modo diferente, estamos passando por uma reestruturação social. Desta vez, o processo de transformação é marcado, dentre outros, por dois elementos novos, isto é, o altíssimo nível de desenvolvimento tecnológico e uma globalização que faz do planeta uma aldeia.

Essas mudanças colocam diante de nós uma série de desafios nada fáceis. Finalizo essas reflexões trazendo à baila um que, a meu juízo, é central nesse processo. Trata-se da necessidade de conduzirmos, enquanto humanidade, essa passagem de modo que tenhamos como resultado uma sociedade organizada, verdadeiramente, a partir do homem como um valor de primeira grandeza. Vale esclarecer que isso não implica em tomá-lo como senhor da natureza, mas, ao contrário, em considerá-lo parte integrante e indissociável dela e em compreendê-la como condição *sine qua non* da existência humana.

Realizar isso exige de nós um grande esforço e dedicação. Duas coisas são indispensáveis: tomar consciência desse processo; recorrer a um tipo de racionalidade presente, por exemplo, no *Ubuntu* que se expressa no “Eu sou porque nós somos”. Devemos notar o seguinte: o “Nós” aí indicado significa não somente a coletividade humana (*mntu*), mas também comunica a natureza (*kintu*). Afinal, nós existimos porque nós também somos natureza (VASCONCELOS, 2016a).

## Referências

- ANDRADE, José H. Fischel de. *O sistema africano de proteção dos direitos humanos e dos povos*. África: Revista do Centro de Estudos africanos. São Paulo: USP, 1994, p. 23-57. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/africa/article/view/96035/95278> >. Acesso em: 23 nov. 2016.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- BRASIL. *Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília. Disponível em: [http://www.mpma.mp.br/arquivos/CAOPDH/Leis\\_10.639\\_2003\\_inclus%C3%A3o\\_no\\_curr%C3%ADculo\\_oficial\\_da\\_Hist%C3%B3ria\\_e\\_Cultura\\_Afrobrasileira.pdf](http://www.mpma.mp.br/arquivos/CAOPDH/Leis_10.639_2003_inclus%C3%A3o_no_curr%C3%ADculo_oficial_da_Hist%C3%B3ria_e_Cultura_Afrobrasileira.pdf). Acesso em: jul. 2016.

\_\_\_\_\_. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília. Disponível em: < [http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/educacao/Lei\\_n\\_11.645-2008\\_altera\\_lei\\_Hist\\_Africa.pdf](http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/educacao/Lei_n_11.645-2008_altera_lei_Hist_Africa.pdf) >. Acesso em: jul. 2016.

DAHL, Robert. *Democracy and Its Critics*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.

ELUNGU, Alphonse Elungu Pene. *O despertar filosófico em África*. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde, Edições Pedagogo, 2014.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 13 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

HELD, David. *Models of Democracy*. 2 ed. Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Ano 80, Março, 2008. Disponível em: <file:///C:/Users/Francisco/Downloads/RCCS80-007-Hountondji-149-160.pdf>. Acesso em: mai. 2016, p. 149-160.

KALUMBA, Kibujjo M.. Filosofia da sagacidade: sua metodologia, resultados, significância e futuro. Tradução para uso didático de Renato Rocha Lima Marques. In: WIREDU, Kwasi (ed.). *A companion to African Philosophy*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2004, p. 274-281. Disponível em: < [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kibujjo\\_m.\\_kalumba\\_-\\_filosofia\\_da\\_sagacidade\\_sua\\_metodologia\\_resultados\\_e](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kibujjo_m._kalumba_-_filosofia_da_sagacidade_sua_metodologia_resultados_e) >. Acesso em: 6 abr. 2017.

MASOLO, Dismas. African Sage Philosophy. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2016. Disponível em: < <https://plato.stanford.edu/entries/african-sage/> >. Acesso em: 5 fev. 2017.

MBEMBE, Achille. *Formas africanas da escrita de si*. Disponível em: < [http://www.artafrica.info/novos-pdfs/artigo\\_20-pt.pdf](http://www.artafrica.info/novos-pdfs/artigo_20-pt.pdf) >. Acesso em: jul. 2016.

- \_\_\_\_\_. “Afrofobia”? Achille Mbembe escreve sobre xenofobia na África do Sul. In: *Por dentro da África*. 19 abr. 2015. Disponível em: < <http://www.pordentrodaafrica.com/noticias/afrofobia-achille-mbembe-escreve-sobre-xenofobia-na-africa-do-sul-2> >. Acesso em: 03 set. 2016.
- MBITI, John. S. *African Religions and Philosophy*. 2. ed. London: Heinemann, 1990.
- MOSIMA, Pius Maija. *Philosophic Sagacity and Intercultural Philosophy Beyond Henry Odera Orika*. Leiden: African Studies Centre, 2016.
- MOZZATO, Diletta. *Filosofia (africana) in progress: Studio su Kwasi Wiredu*. Milão: Mimesis, 2011. (Coleção La scala e l’album, 16).
- MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.
- OGBENIKA, Gregory Ebalu. *Democracy and Development in the Socio-political Philosophy of Kwasi Wiredu*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae, 2008.
- PRESBEY, G.M., (1997), Who Counts as a Sage?, Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy. In: *Quest: Philosophical Discussions: An International African Journal of Philosophy/Revue Africaine Internationale de Philosophie*, v.11, n. 1-2. 1997, p. 52-66. Disponível em: < <http://www.quest-journal.net/> >. Acesso em: 12 mai. 2016.
- TEMPELS, Placide Frans. *La philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1945.
- TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Curitiba: NEAB; Belo Horizonte: Nandyala, 2015.
- VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Filosofia Ubuntu. *Revista Logeion: Filosofia da Informação*, v. 3 n. 2. Rio de Janeiro: IBICT/UFRJ, 2017, p. 100-112. Disponível em: < <http://basessibi.c3sl.ufpr.br/brapci/index.php/article/view/0000022997/a84473079978eaba8018828f6cff9f79> >. Acesso em: mai. 2017.



\_\_\_\_\_. África e Filosofia. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE LITERATURAS, HISTÓRIAS E CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS E AFRICANAS UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ, IV, Teresina, 2015. *Anais IV Encontro Internacional de Literaturas, Histórias e Culturas afro-brasileiras e africanas Universidade Estadual do Piauí - Identidades e Diásporas: afrodescendência, africanidade, educação e cultura indígena*. Teresina: NEPA/UESPI, 2016, p. 187-194.. Disponível em: <[http://s3.amazonaws.com/nepa2015/ckeditor\\_assets/attachments/56/africa\\_e\\_filosofia.pdf](http://s3.amazonaws.com/nepa2015/ckeditor_assets/attachments/56/africa_e_filosofia.pdf)>. Acesso em: 15 set. 2016.

\_\_\_\_\_. Jürgen Habermas e Kwasi Wiredu: Reflexões sobre o consenso. In: COLÓQUIO HABERMAS E COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO, XII e III, Rio de Janeiro. *Anais XII Colóquio Habermas e III Colóquio de Filosofia da Informação: Conflitos Contemporâneos - Direitos Humanos e solidariedade*. Rio de Janeiro: SALUTE, 2016a, p. 342-355. Disponível em: < <https://coloquiohabermas.files.wordpress.com/2016/11/anais-xii-colc3b3quio-habermas-e-iii-colc3b3quio-filosofia-da-informac3a7c3a30-2016.pdf> >. Acesso em nov. 2016.

\_\_\_\_\_. Descolonizar o saber: Um tema da filosofia africana. In: CONGRESSO SOBRE GÊNERO, EDUCAÇÃO E AFRODESCENDÊNCIA, III, Teresina. *Anais III Congresso sobre Gênero, Educação e Afrodescendência: Direito de ser nas relações de poder*, 09 a 11 de novembro de 2016b. Teresina: UFPI, 2016, p. 218-232.

WEBER, Priscila Maria. A África de Valentin Mudimbe e o descobrimento de uma ordem do conhecimento. *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História*, v. 21, n. 40. Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 2014, p. 563-568.

WIREDU, Kwasi. *Philosophy and an African culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. La necessità di una decolonizzazione concettuale nella filosofia africana. In: *Rivista Semestrale di Filosofia*, n. 6. Roma: Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Ter, 2009, p. 97-108.

\_\_\_\_\_. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Tradução para uso didático de Lana Ellen T. de Sousa. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (Orgs.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2 ed. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43.

## Capítulo 4

### A filosofia no Egito Antigo: os gregos não inventaram a filosofia

*Renato Nogueira*<sup>1</sup>

*Marcelo José Derzi Moraes*<sup>2</sup>

#### Introdução

Nosso texto tem caráter ensaístico e panorâmico. Nosso objetivo é colocar alguns elementos para um conjunto de debates relevantes na história da filosofia, a respeito das próprias versões da historiografia do pensamento filosófico e de um assunto que passou a ser mais debatido no Brasil na segunda década do século XXI, a hipótese da origem grega da filosofia. Este artigo não deixa de ser uma releitura ampliada de um pequeno texto publicado na revista *Cult* em 2015 com o título *Os gregos não inventaram a filosofia*. No ano de 2018, a primeira tese de filosofia africana foi defendida num Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Thiago Dantas teve a felicidade de sustentar uma série de hipóteses num trabalho pioneiro, pelo menos dentro dos ditames acadêmicos da filosofia.

É num contexto de produção crescente de textos e debates sobre origem da filosofia que nos reunimos para revisitar um artigo e atualiza-lo retomando problemas antigos e colocando em discussão mais uma vez a

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Educação e Sociedade, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Nogueira coordenada o Grupo de Pesquisa Afroperspectivas, Saberes e Interseções.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, coordenador do projeto de pesquisa: Filosofia da educação com ênfase nas culturas indígenas e africanas.

nossa principal hipótese que permanece como pano de fundo: a filosofia não nasceu na Grécia. Porém, enganam-se as críticas que afirmam que queremos fazer um deslocamento da Europa para a África. Ora, basta dizer que o que vamos desenvolver aqui de maneira introdutória é uma hipótese mais do que plausível. Os primeiros textos, pelo menos, os mais antigos que temos notícia até o momento: são africanos, localizados no Egito Antigo. Daí, podemos até afirmar que a filosofia nasceu africana, negra, emergiu egípcia. Mas, não é isso que nos interessa. O nosso intuito é dizer que o problema a ser investigado é de outra natureza.

A filosofia “nasceu” em muitos lugares. Nós discordamos que tenha sido exclusividade grega, o que estudos mais demorados de uma tradição ainda pouco pesquisada têm mostrado. Porém, os grupos mais estabelecidos da área ainda são reticentes a entrar nesse debate, seja analisando a bibliografia ou contestando as hipóteses após estudos mais detalhados e o interesse pela discussão tem sido indevidamente apontado como militância. Ora, um modo de desqualificar nossa pesquisa e não enfrentar o debate frontalmente. Neste pequeno ensaio não pedimos que pesquisadoras e pesquisadores da área mudem de opinião; mas que se disponham a examinar nossos argumentos, investigar os documentos históricos, os textos e, tal como exige a filosofia, mudar de ponto de vista sempre que os argumentos sólidos e consistentes assim exigirem.

### **A respeito das pesquisas atuais**

Sem dúvida, as investigações do nosso grupo de pesquisa têm motivado muitas objeções. Nossos estudos sobre filosofia africana não são inéditos; mas, o aumento da circulação de material acadêmico no Brasil que problematiza o nascimento da filosofia na Grécia e traz à luz fontes africanas mais antigas que os ocidentais tem sido motivo de críticas variadas. Objeções que alegam: “filosofia” é um termo grego; outras insistem que só na Grécia antiga o pensamento ganhou tom laico. Ou ainda, por

que deveríamos “impor” o registro filosófico a outras formas de pensamento de povos da antiguidade fora do mundo heleno? Em resumo, essas questões têm sido acompanhadas de argumentos diversos que dizem algo como: a filosofia nasceu na Grécia, se desenvolveu dentro da ambiência territorial europeia como uma aventura ocidental do pensamento humano. Não cabe destrinchar cada uma das objeções, tampouco teríamos condições de apresentar o vasto elenco de trélicas em favor da produção filosófica africana desde George James com *Legado roubado*, passando por Cheikh Diop, Théophile Obenga, Molefi Asante, até *A filosofia antes dos gregos* de José Nunes Carreira. Todos esses autores advogam uma hipótese comum, a filosofia não nasceu grega.


A abordagem que defendemos denuncia uma grave confusão. A questão não é onde nasceu a filosofia. Com base em fontes históricas diversas, os textos egípcios são documentos africanos mais antigos do que os escritos gregos referências da cultura ocidental. Alguns expoentes da egiptologia, seja Jean-François Champollion (1790- 1832), Cheikh Anta Diop (1923-1986), Théophile Obenga (1936), ou, Jan Assmann (1938) concordam que os textos egípcios são mais antigos que os gregos, inclusive Platão, Diógenes Laértios, Aristóteles, Isócrates, Pitágoras e Heródoto. A polêmica está no caráter filosófico dos escritos egípcios. Nós estamos de acordo com Diop e Obenga, o material egípcio é filosófico.

Quando propomos uma agenda de leitura dos textos africanos antigos não estamos interessados na substituição da Grécia pelo Egito, fazendo da cultura africana o paradigma civilizatório na antiguidade. Nós entendemos o esforço por definir um “marco zero” para a filosofia como uma interpretação entre outras. O que não pode ser um tabu dogmático. A título de analogia, o filósofo inglês Michael Hardt interpela a filosofia de Hegel através de Nietzsche, e nos diz que “a dialética é um falso problema”<sup>3</sup>. Algumas abordagens filosóficas usam o modelo dialético como indispensável para a filosofia da história, enquanto outras a recusam plenamente. Do mesmo modo, estamos

---

<sup>3</sup> HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: um aprendizado filosófico**. Trad. Sueli Cavendish, São Paulo: Editora 34, 1996, p.1962.

aqui a defender que o nascimento da filosofia é um falso problema. Não se trata de afirmar que a filosofia nasceu no Egito e substituir Tales de Mileto ou Platão por Ptah-hotep. Não pedimos a retirada da “certidão grega da filosofia” dos manuais; mas, ela não poder vir sozinha, sem o registro de que existem posições a favor do nascimento africano. Os manuais de filosofia precisam incluir versões diversas sobre o seu “nascimento” reconhecendo a legitimidade de todas, assim como não ignoramos perspectivas diferentes em várias questões filosóficas. É perigoso e reducionista para uma boa formação filosófica reduzir toda a filosofia a poucas tradições. Com efeito, o problema não seria estritamente teórico; mas, político (e obviamente filosófico).

O projeto de dominação do Ocidente tem um aspecto epistemológico que pretende calar qualquer filosofia sem sotaques ocidentais. Afinal, a filosofia foi “eleita” como suprassumo da cultura ocidental<sup>4</sup>. Sendo assim, Defendemos a tese de que o Ocidente tem em sua constituição, marcas egípcias, ou seja, o Ocidente foi formado a partir da sua relação com outros povos, entre eles o Egito – ou *Kemet* - , terra negra ou país de homens negros, *kmt* (negros; preto-carvão -, país e região africana de povo preto, como nos explica DIOP (2010)<sup>5</sup>. Povo africano que tem sua história datada de quase 12.000 a.C. Diante disso, reforçamos a ideia de que *o que se convencionou chamar de Ocidente teve origem na Mesopotâmia e no Egito, isto é, na Ásia e na África. (...) O Egito inspirou fortemente toda a civilização grega* (GARAUDY, 1983, p. 6-8).

## O Egito antigo e os primeiros textos de filosofia

Antes de adentrarmos em pontos característicos da filosofia egípcia, iremos recorrer aos autores que gregos que nos possibilitam alguns caminhos

---

<sup>4</sup>APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da Cultura*. Trad. de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Contraponto, 1997.

<sup>5</sup> A respeito da negritude no Egito Antigo, Cheikh Anta Diop por mais de trinta anos produziu uma extensa obra a fim de comprovar a negritude dos povos do antigo Egito. Em 1974, no *Le Colloque Mondial du Caire sur l'Origine du peuplement de l'Egypte ancienne*, Diop teve o reconhecimento de dezenas de egiptólogos e estudiosos do mundo inteiro sobre o seu trabalho.

que parecem ter sido negligenciados pelos filósofos e historiadores da filosofia.

O filósofo grego Isócrates, em seu livro *Busiris*, nos conta que os egípcios inventaram a medicina para cuidar do corpo e a filosofia para cuidar da alma, revelando *a prática da filosofia que pode ao mesmo tempo fixar leis (nomothetsai) e procurar a natureza das coisas (kai tèn phúsin ton ónton zetêsai dúnatai)* (BRISSON, 2003, p. 207).

A sofisticação dos egípcios era de tanta excelência, que Platão compreendeu o a importância da escrita e do modelo de arquivamento que possibilitara a uma compreensão histórica do passado egípcio. Por esse motivo, que em Platão encontramos a fala de Sólon, que os gregos pertos dos egípcios eram crianças, uma vez que *perdestes a memória, pois morreram os sobreviventes sem terem legado o seu depoimento à escrita durante muitas gerações* (PLATÃO, 2013, 23a). Diante dessa admiração e esse reconhecimento, podemos entender a afirmação de Heródoto, que conta que Platão viveu quase dez anos no Egito. Acreditamos que dessa vivência como o povo africano, Platão pensou o modelo político para a Grécia na figura do rei-filósofo, que, em muito, se assemelha e imagem do faraó. Além disso, não devemos esquecer a sua teoria da reminiscência, que pode ser entendida a partir da compreensão egípcia do mundo dos vivos e dos mortos.

Essa prática de viajar ao Egito era tão comum, que é sabido que além e Platão, Tales, Sólon, Aristóteles, Pitágoras e outros também viajaram ao Egito. E naquela época viajar ao Egito era *para um grego, um meio de ter “mais lembranças que se tivesse mil anos”! Encontrar a memória que ele não tem ou reencontrar a que não tem mais.* (HARTOG, 2004, p. 59).

Pitágoras, o filósofo de Samos, possivelmente foi o filósofo que mais tempo permaneceu no Egito, tendo ficado por lá, por quase vinte e dois anos, passando a ter *uma vista do alto que permite aperceber as esferas da vida e as ciências numa ordem concêntrica; compreender a involução do espírito na matéria pela criação universal* (SCHURÉ, 1986, p. 24). Cabendo

lembrar, que, segundo, Diógenes Laértios (2008, p. 87), Pitágoras ensinou a Platão a teoria do inteligível.

Se recorrermos à literatura egípcia podemos encontrar um vasto material de produções filosóficas, nas quais *o homem podia dialogar com sua própria alma sobre temas metafísicos* (El-NADOURY; VERCOUTTER, 2006, p. 152). Aristóteles também reconheceu a sabedoria egípcia, destacando, sobretudo, o mundo inteligível egípcio ao pensarem as ideias de múltiplo e uno, o que implicará nas ideias universais. Essas concepções são as mesmas de Pitágoras, que possui a unidade, o uno e a matemática como princípio de sua filosofia.

De acordo com Aristóteles, *os sábios do Egito já conheciam essas formas correctamente, e exprimiam-nas sem usar a linguagem, mas por sinais e assim eram os seus livros. A primeira causa criou apenas através da sua essência* (ARISTÓTELES, 2010, p. 55).

Dizemos que os sábios do Egito já tinham visto com a subtileza da sua imaginação esse mundo inteligível e as formas que se encontram nele e as conheciam de forma correcta, fosse através de um saber adquirido, ou por instinto e um saber natural. A prova disso é que quando queriam descrever algo o explicavam com uma sabedoria correcta e sublime (ARISTÓTELES, 2010, p. 199).

Se seguirmos nessa linha metafísica, em *A filosofia antes dos gregos*, José Nunes Carreira aponta sobre uma ontologia egípcia, que versa sobre o ser, sobre a existência, o movimento, que não devem em nada ao pensamento grego, pois elaboraram seus próprios princípios de identidade, de não-contradição e o pensamento do não-ser. Segundo o autor, entendendo o mundo como uma constante mudança, o egípcio saber lidar com o não-ser enquanto aquilo que não é para determinar a sua existência e seu estar no mundo. Assim, somos conduzidos a pensar o tempo, questão clássica da filosofia completamente de ordem metafísica.

Os egípcios possuíam essa compreensão de temporalidade, entendendo o tempo de diversas maneiras, seja ele enquanto uma eterna

repetição ou um eterno retorno (HARRIS,1998), ou nos conceitos de eternidade-*djet* que tem uma noção de estaticidade do tempo e o de eternidade-*neheh*, que explica o tempo enquanto fluidez (ARAÚJO, 2000). Além disso, José Nunes Carreira também irá nos apresentar uma compreensão egípcia acerca do tempo, que em termos de eternidade e de infinitude escapariam ao tempo enquanto um período determinado fechado dentro de uma possibilidade passada e futura. Segundo ele, os egípcios chamavam o tempo oportuno de *Tp*, que se assemelharia ao *kairos grego* (CARREIRA, 1994, p. 65).

O pensamento egípcio lançou a base mais importante para a criação de uma autêntica ontologia, a saber, os meios linguísticos necessários à formulação de noções filosóficas. Há na língua egípcia dois verbos para “ser”, um dos quais (*wn/n/*) com dois participios, designando o “ente” e “o que foi”, uma capacidade que o latim não possui. E também na forma finita e fazem afirmações sobre a existência dos seres (CARREIRA, 1994, p. 55).

O filósofo congolês Théophile Obenga traduziu o termo egípcio *rekhet* para filosofia. *Rekhet* significa perguntar pela natureza das coisas (*khet*) baseado no conhecimento acurado (*rekhet*) e bom (*nefer*) discernimento (*upi*). A palavra *upi* significa “julgar”, “discernir”, o que é “dissecar”. A palavra cognata *upet* significa “especificação”, “julgamento” e *upset* quer dizer “específico”, isto é, dar os detalhes de algo (OBENGA, 2004, p.33-34)<sup>6</sup>.

Nossa interpretação sobre os ensinamentos do filósofo Ptahhotep da 5ª Dinastia do Reino Antigo, que vivera no período entre 2380 e 2342 antes da era cristã, é de que esse filósofo praticava *rekhet*, ou seja, filosofia. Identificando recomendações para o debate, sugerindo uma conduta adequada numa contenda. Ptahhotep diz que em relação ao contendor podem existir três tipos de pessoas. 1ª) As que têm uma balança mais precisa, “superiores”; 2ª) As que têm balança tão precisa quanto a nossa, “iguais”; 3ª) As

---

<sup>6</sup> O filósofo afroamericano Molefi Asante tem uma outra teoria que é plausível. Segundo o filósofo, no túmulo de Antef I de 2052 a.C. foi encontrado o termo africano *seba*, que significa sábio, e que transformou-se em “Sebo” em copta e “Sophia” em grego (2014). Esta palavra em *ciKam* teria o sentido de “estilo de raciocínio do povo” (2016).



que têm balança menos precisa, “inferiores”. O filósofo não menciona diretamente a deusa Maat; mas, ela aparece de modo indireto à medida que a balança é um dos seus principais símbolos.

O conceito, o signo, o elemento, “Maat”, circunscreve várias ideias: “harmonia”, “verdade”, “ordem”. A sua balança é o instrumento que mede a palavra. O que está em jogo na contenda é o uso adequado da balança para mensurar a verdade. Por isso, a arte do *rekhet* é inconclusa, sempre podemos encontrar um contendor com balança mais precisa, pois os limites da *rekhet* não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita (PTAHHOTEP, 2000, pp. 244-259).

O filósofo grego Sócrates, discípulo de Platão, irá reproduzir o mesmo ensinamento de Ptah-hotep, do perigo da vaidade do conhecimento, nos alertando de que nada sabemos, e que estamos sempre aprendendo: *Não te envaideças de teu conhecimento, toma conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita* (PTAH-HOTEP, 2010, p. 247).

Se recorrermos ao *Protestos de um Camponês Eloquentes*, texto que data 2065 a.C, encontraremos uma reflexão ética acerca da justiça. Nesse texto podemos ler que não se deve roubar *as coisas de um pobre, um homem humilde que sabes quem é” O ar do pobre são seus pertences, quem os toma tapa seu nariz. (...) Quem combate a mentira favorece a verdade* (ARAÚJO, 2000, p. 238).

Como vimos, os *kemetianos* possuíam uma concepção de justiça, que poderia ser regulado por leis divinas ou por leis humanas. Mais uma vez encontramos um elemento que destrói todos os preconceitos acerca do pensamento egípcio, uma vez que os egípcios possuíam uma ideia ou um conceito de justiça que era traduzido na palavra *maât*. O conceito de *maât* pode ser entendido de diversas formas, pois seu uso era variado, desde o nome da deusa até um conceito abstrato regulador da vida social quanto o conceito de justiça limitado ao direito. Portanto, pensar *maât* enquanto espírito, justiça, bem, são formas que demonstram a capacidade de abstração e reflexão filosófica do povo africano egípcio.

Os antigos egípcios já haviam feito a diferença entre, por um lado, uma justiça geral, cósmica, moral e uma conduta subjetiva de acordo com a Ordem garantida pelo Rei e, por outro lado, a justiça particular, tanto individual como social, no âmbito da lei e do juiz, pela objetividade de uma divisão equitativa de propriedade. (...) "Removendo-me de uma visão" compacta "do maât, tentei mostrar o quanto os antigos egípcios estavam mais conscientes de sua dualidade e tomaram o cuidado de distinguir aspectos de sua natureza dupla "celestial e terrestre", em ritos, em textos, em uma iconografia que são sempre apropriadas. A hipótese de que Aristóteles (preceptor de Alexandre o Grande, que era um grande admirador da civilização faraônica) provavelmente recebeu, através dos filósofos gregos que o precederam, o legado do pensamento político e sacerdotal do Egito antigo, nos templos lagides e na cidade de Alexandria foram mais tarde conservatórios e relés, adquirindo assim um caráter completamente plausível. Ele nos autoriza a reverter "mais de dois milênios" o nascimento de um conceito universalista baseado em uma distinção importante e promete, durante nossa própria história, muitos comentários acadêmicos (MENU, 2016, p. 51).

Diógenes Laértios, em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, ao pontar da suspeita de uma filosofia egípcia, relaciona-a uma concepção de justiça. Assim, podemos encontrar em Pthah-hotep, a importância de estar na medida da lei ao buscar o bem e a justiça, condenando parcialidade, pois ao *falares não pendas para um lado, toma cuidado para que ninguém se queixe: "O juiz distorce a questão" e tua decisão volte-se contra ti* (PTAHOTEP, 2000, p. 254). Nesse sentido, podemos perceber a questão ética de Pthahotep, na representação do conceito de *neb qued*, homem virtuoso.

Para os egípcios Héfaistos era filho do Nilo, e com ele começou a filosofia (...) A filosofia dos egípcios no tocante aos deuses e à justiça é descrita da maneira seguinte. Dizem eles que o primeiro princípio seria a matéria, da qual se derivaram então os quatro elementos e surgiram finalmente todos os seres vivos. (...) Para eles o universo foi criado, é perecível e esférico, as estrelas compõem-se de fogo e os eventos na terra ocorrem de conformidade com a mistura de fogo nelas; os egípcios dizem ainda que a lua entra em eclipse quando fica na sombra da terra, que a alma sobrevive à morte e transmigra para outros corpos, e que a chuva decorre de alterações na atmosfera (...) Eles também instituíram leis tendo em vista a justiça, atribuindo-as a Hermes, e divinizaram

os animais úteis aos homens, além de pretenderem ser os criadores da geometria, da astronomia e da aritmética. São esses os dados referentes à invenção da filosofia (LAÉRTIOS, 2008, p. 13).

Há no filósofo Amenemope uma preocupação com o cuidado de si e com outrem, uma questão de alteridade que necessita um exercício do pensar. Amen-em-ope inicia sua obra colocando o problema da felicidade. O filósofo egípcio nos traz a questão da virtude do homem egípcio, encarada na figura do homem silencioso, homem sereno (*geru* ou *geru maã*).

Assim, vemos que para atingir a questão da felicidade, a ideia de uma vida equilibrada, um meio termo aristotélico, é fundamental, uma vez que, diferentemente do homem inflamado, o homem sereno, *se conserva plácido, é como árvore que cresce no prado: floresce e duplica o que produz (...)* (AMENEMOPE, 2010, p. 265). Nesse sentido, *as características do geru maa circunscrevem pelo menos uma questão: a possibilidade de uma vida feliz* (NOGUERA, 2013, p. 153).

Desta maneira, é possível encontrar nos textos de Amenemope e Ptahhotep, uma ética de viver, na qual o imperativo do que não se deve fazer, é a mola propulsora de uma vida ética, refletida filosoficamente a partir do lugar do homem no mundo (PTAHOTEP, 2010, p. 247).

## **O papel do coração nas escolas de filosofia do Egito antigo**

Em *Amenemope, o coração e a filosofia, ou, a cardiografia (do pensamento)*, encontramos um trabalho de pesquisa que traz à luz o papel do coração na filosofia egípcia, especificamente no pensamento de Amenemope. A partir de diversos estudos de egiptologia africana encontramos um dado comum, as escolas egípcias de formação de escribas, altos funcionários, filósofos, arquitetos, médicos e todos os tipos de atividades intelectualmente requintadas incluía em maior ou menor grau estudos sobre o coração. De acordo com Nogueira (2015), temos duas palavras para coração, *Haty* [coração em seu aspecto físico] e *Ib* [coração no aspecto espiritual]. Ora, o termo “espiritual” circunscreve uma série de dispositivos,

tal como o filósofo e historiador francês Pierre Hadot (2014) argumentou longamente em vários trabalhos, tal como *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Pois bem, partindo das conjecturas filosóficas egípcias, o coração é um órgão pensante. Ou ainda, o coração é a sede do pensamento, das emoções e do caráter. Na tradição ocidental, ficou muito bem demarcado um modelo epistêmico em que conceitos como inteligência, entendimento, razão e verdade rivalizam com sentidos, emoções e aparências. Em linhas gerais, o platonismo acabou se transformando num sistema filosófico que colocou a razão e os sentidos em lados opostos.

Filósofos egípcios como Amenemhat, assim como o autor do *Campônês eloquente* – um belo tratado de argumentação – escrito por , não escondem que o coração é pensante e que, por assim dizer, a cisão entre “razão” e “emoção” são inverídicas. A razão não se separa da emoção. Nós podemos aprender com Amenemope que o coração é uma interseção adequada em que sentimos e pensamos. A interpretação filosófica egípcia contrasta com outras tradições que colocam os sentidos como rivais da razão. O coração ser pensante significa que para um bom entendimento do mundo e de nós mesmos, a compreensão dos sentidos é indispensável. Não se trata de tomar os sentidos como rivais do entendimento num esquema mais superficial da interpretação do platonismo. Mas, de compreender que sentidos e entendimento são coextensivos. Por isso, precisamos investir numa pesquisa a respeito do coração se quisermos enfrentar os desafios do pensamento. Talvez seja esse um dos legados mais importantes do pensamento filosófico egípcio.

Esses, portanto, são possíveis caminhos para conhecer a filosofia no Egito. Porém, há outros que mostram a sofisticação egípcia acerca da reflexão filosófica, principalmente, em seus textos de política, de educação e de arte<sup>7</sup>. Reconhecemos que aqui não é possível se aprofundar em demasia. No entanto, é fácil reconhecer que a atmosfera cultural do Egito pode

---

<sup>7</sup> Considerando que o Egito era uma cultura que possuía leis próprias, noções de direito e de justiça, há um grande debate acerca da possibilidade da democracia grega ter sido influenciada por alguns modelos políticos existentes em alguns períodos dentre os quase quatro mil anos de história do Egito. Conf. (HERÓDOTO, 2006; HARTOG, 2004; MORAES, 2018; HARRIS, 1998; DETIENNE, 2014; BAKR, 2010).

ser entendido em termos de uma *paideia* egípcia (MANACORDA, 2010), na qual o *logos* egípcio era a condição de do exercício da filosofia.

## Conclusões parciais

Nossas principais inferências versam sobre dois pontos. A filosofia é tão pluriversal quanto a festa. Afinal seria estranho dizer que um povo inventou a festa, ou ainda, a música é restrita aos gregos porque o nome que usamos em muitas línguas deriva de um termo heleno que remetia ao exercício de encantamento das musas. É sobre esse problema que retomamos uma tese bastante antiga que James, Diop e tantos outros pensadores que infelizmente não constam na bibliografia da maioria dos cursos de filosofia do Brasil como a pesquisa publicada em 2014 no livro *Ensino de filosofia e a lei 10639* nos mostrou. Os departamentos de filosofia da maioria das universidades brasileiras. Em 150 instituições de ensino superior que possuem o curso de filosofia, apenas uma tem a disciplina filosofia africana como obrigatória<sup>8</sup>.

Este artigo é um convite para que possamos revisitar nossas opiniões antigas a respeito da filosofia na antiguidade, fazendo algo que a área sempre exige revisitar com a radicalidade antidogmática tudo aquilo que acreditávamos saber a respeito da história da filosofia. Tudo indica que sem revisitarmos o Egito isso não será possível.

## Referências

AMENEMOPE. Ensinaamentos de Amenemope. In. ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ARAÚJO, Emanuel, Pobres faraós divinos in. *Textos de história*, vol. 04, n. 2, 1996.

---

<sup>88</sup> <https://ruf.folha.uol.com.br/2017/ranking-de-cursos/filosofia/> até o ano de 2018 somente a Universidade Federal do Recôncavo Baiano tinha uma disciplina de filosofia africana que contemplava essa bibliografia. Algumas dezenas de instituições possuem matérias optativas, mas, a quantidade insignificante até 2018. Ver também *Ensino de filosofia e a lei 10639*.

ARISTÓTELES. A constituição de Atenas. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

\_\_\_\_\_. *A Teologia de Aristóteles*. Tradução: Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

ARRAIS, Nely Feitoza. Hierarquia e Mobilidade Social no Egito do Reino Novo. In. *Semna – Estudos de Egiptologia I*. Antonio Brancaglioni Jr., Thais Rocha da Silva, Rennan de Souza Lemos, Raizza Teixeira dos Santos (orgs.). – Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, 2014.

\_\_\_\_\_. Isis, o trono do Egito: análise das representações da deusa e do poder régio no Egito do Reino Novo. In. *Semna – Estudos de Egiptologia IV*. Antonio Brancaglioni Jr.; Gisela Chapot (orgs.). – Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, 2017.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Tradução: Renato Nogueira; Marcelo J. D. Moraes; Aline Carmo. In. *Revista Ensaios Filosóficos*. Vol. 14 - 2016.

\_\_\_\_\_. Uma Origem Africana da filosofia: Mito ou Realidade? Tradução: Marcos Carvalho Lopes. In. *Capoeira – Revista de Humanidades e Letras*. Vol.1. Nº, 1, 2014.

\_\_\_\_\_. The Egyptian philosophers: ancient African voices from Imhotep to Akhenaten. Illinois: African American images, 2000.

BAKR, A. Abu. O Egito faraônico. In. MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: África antiga*. Brasília: Vol. 2. UNESCO, 2010.

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Tradução: Sônia Maria Maciel. Rio Grande do Sul: EdPUCRS, 2003.

CARREIRA, José Nunes. *Filosofia Antes dos Gregos*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.

DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra. Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Tradução: Sílvia Cunha Neto. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

- \_\_\_\_\_. *Civilisation ou Barbarie*. Paris: Presence africaine, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité. historique?* Paris: Présence Africaine, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence africaine, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Paris: IFAN/NEA, 1977.
- \_\_\_\_\_. Origem dos antigos egípcios. In. MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: África antiga*. Brasília: Vol. 2. UNESCO, 2010.
- DETIENNE, Marcel. *Os gregos e nós*. Tradução: Mariana Paolozzi. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- DOVE, Nah. Defining a Mother-Centered Matrix to Analyze the Status of Women. In. *Journal of Black Studies*, Vol. 33, No. 1, Sept, 2002.
- \_\_\_\_\_. Uma Crítica Africano-Centrada à Lógica de Marx. Tradução: Wellington Santos; Fernando Jesus. In. *Ensaio Filosóficos*. Volume XVI – Dezembro, 2017.
- EL-NADOURY, Rashid; VERCOUTTER, J. O legado do Egito faraônico. In. MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: África antiga*. Brasília: Vol. 2. UNESCO, 2010.
- FAYE, Jean-Pierre. *Narrativas totalitárias*. Tradução: Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1996.
- GARAUDY, Roger. *O Ocidente é um acidente*. Tradução: Virgínia Novais da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1983.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loke e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- HARTOG, François. Les Grecs égyptologues. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 41<sup>e</sup> année, N. 5, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Tradução: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

HARRIS, J. R. *O legado do Egito*. Tradução: Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

HEGEL, G.W. Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução: Maria Rodrigues; Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 2008.

HERÓDOTO. *História*. Tradução: Bartolomé Pou. Ed. eBooksBrasil, 2006.

JAMES, George G. M. *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*. The Journal of Pan African Studies 2009 eBook.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 2008.

MANACORDA, Mario A. *História da Educação*. Tradução: Gaetano Lo Manacorda. São Paulo: Cortez, 2010.

MATHIEU, Frederich. *Platon, le Egypte et la question de l'ame*. Paris, In Libro Veritas, 2014.

MENU, Bernadette. Maât, ordre social et inégalités dans l'Égypte ancienne. In. *Droit et cultures* [En ligne], 69 | 20151, mis en ligne le 20 avril 2015, consulté le 24 juillet 2016. URL : <http://droitcultures.revues.org/3510>

MORAES, Marcelo. A heterogipcia enquanto o outro egípcio na filosofia. In. *Semna – Estudos de Egiptologia IV*. Org. Antonio Brancaglioni Jr.; Gisela Chapot. Rio de Janeiro: Editora Klíne, 2017.

\_\_\_\_\_. A filosofia ética e política do Egito Antigo. . In. *Semna – Estudos de Egiptologia V*. Org. Antonio Brancaglioni Jr.; Gisela Chapot. Rio de Janeiro: Editora Klíne, 2018.

NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amenemope. In. *Ensaaios Filosóficos*. Vol. 08, 2013.

\_\_\_\_\_. “Amenemope, o coração e a filosofia, ou, a cardiografia (do pensamento)” In. BRANCAGLIONI, Antonio. *Semna – Estudo de Egiptologia II*. Rio de Janeiro, Museu Nacional da UFRJ, 2015.



- OBENGA, Théophile. *Ancient Egypt and Black Africa*. Chicago, IL: Karnak House, 1992.
- \_\_\_\_\_. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In WIREDU, Kwasi. *A companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 a. C.)*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Aristote et égypte ancienne*. ANKH, N° 2, Avril, 1993.
- PLATÃO. *República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Timeu-Crítias*. Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Tradução: Ranz Romanillos. Gredos: Madrid, 2001.
- PTAHHOTEP. Ensinamentos de Ptahhotep. In. ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- SCHURÉ, Édouard. *Pitágoras*. São Paulo: Martin Claret, 1986.
- VERCOUTTER, Jean. *O Egito Antigo*. Tradução: Francisco G. Heidemann. São Paulo: Difel, 1980.
- YOYOTTE, J. O Egito faraônico: sociedade, economia e cultura. In. MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: África antiga*. Brasília: Vol. 2. UNESCO, 2010.

## Capítulo 5

### André Rebouças: a vida descolonizada, a obra abolicionista e a morte encantada

*Claudio Medeiros*<sup>1</sup>

*Eu fui criado no colo de um Preto Velho  
E suas pernas me embalavam ora  
Na harmonia de um acalanto  
Ora no cavalgar de mar bravo  
Seu sorriso me guardava sob os ombros  
Por vezes eu me agarrava em seu pescoço  
E olhava seus dentes brancos me servindo de patuá.  
(“Estrada do Engenho”, Marcos Nascimento)*

Nasceu em 1838, no recôncavo baiano, em Cachoeira, onde se reatuculavam governantes fugidos de Salvador durante a revolta liderada por Francisco Sabino<sup>2</sup>. A Sabinada, de natureza separatista, engajou africanos e crioulos nas fileiras de luta e de alguma forma ensaiou a causa abolicionista.

O Código Criminal de 1830 qualificava como crime de insurreição a reunião de “20 ou mais escravos para haverem a liberdade por meio da força”. Tal como no contexto da condenação dos malês de 1835, a condenação dos forros e libertos – maioria dentre os rebeldes – se deu

---

<sup>1</sup>Professor da Universidade Federal Fluminense (UFF-Campos de Goitacazes), e Doutor em Filosofia pela UERJ. E-mail: [claudiomedeirosrj@gmail.com](mailto:claudiomedeirosrj@gmail.com). (UFRJ).

<sup>2</sup> “Vale lembrar que o líder Francisco Sabino era mulato, conforme descrição dos processos-crime movidos contra ele. Além disso, outros representantes importantes da revolta, como o major Santa Eufrásia, eram negros.” (LOPES, J. S. C. “Liberdade, liberdades: dilemas da escravidão na Sabinada (Bahia, 1837-1838)”. Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano III, nº 6, dezembro/2010, p. 28)

predominantemente na forma da deportação e suplício público. Enquanto a militância malê lançou-se contra o poder senhorial urbano em Salvador, a Sabinada, dois anos depois, “conclamaria os negros e mestiços brasileiros – embora não os africanos – a se levantarem contra a aristocracia branca dos canaviais”<sup>3</sup>.

Filho da luta político-moral de conteúdo racial que energizou levantes no pós-independência, André Rebouças nasceria um homem de natureza dobrada. O fardo da raça é marca congênita da dupla nacionalidade – tampouco as bexigas contraídas na infância deixariam visíveis cicatrizes mais fortes. Neto de Rita Brasília dos Santos, africana forra, e filho de Antonio Rebouças – advogado por concessão e autodidata – a família migra para a Corte em 1846. O patriarca assume a cadeira de parlamentar e conselheiro do Império. Era casado com cônjuge branca, Carolina Pinto Rebouças, que gerou o segundo filho, Antônio Rebouças. Porque a matriz paterna da família fizera a travessia atlântica nos porões de navios contrabandistas de carne negra, a dupla nacionalidade de afrobrasileiro em processo de diáspora não significará a rigor dupla cidadania, mas duas vezes desterramento, duplamente estrangeiro. Como corpo racializado, não lhe é permitido falar em nome próprio, senão silenciar e fechar-se nos limites da raça<sup>4</sup>; enquanto homem comum e singular, André – engenheiro, lobista na Câmara, jornalista –, porque interdita sua história e ancestralidade, é sua humanidade africana que se tornará estranha a si mesma.

Criaram-se afinal os irmãos Rebouças no Rio de Janeiro. Em 1860, André e Antônio saem engenheiros pela Escola Militar. O prêmio de viagem lhes é negado, mas o pai, do próprio bolso, arcaria com o custo para que terminassem a educação na Europa.

---

<sup>3</sup> REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Cia das Letras, 2003, p. 510.

<sup>4</sup> Em carta, resgatando aspecto cotidiano da profissão de engenheiro, escreve: “cumpre registrar que sempre que havia comissão gratuita e mefítica – matadouros e cemitérios – era para o ‘negro André’” (REBOUÇAS, A. *Registro de Correspondências*, Vol. III, 29 de outubro de 1891. Acervo Fundação Joaquim Nabuco). A historiadora Anita Soares, em artigo, escreve sobre a grosseria de uma viscondessa a um convite de dança feito por André, em uma reunião social, ao que Conde d’Eu intercedeu, para espanto de todos, oferecendo-lhe D. Isabel, a própria, como companhia para a valsa. (Cf. SOARES, A. M. P. “O Negro André: a questão racial na vida e no pensamento do abolicionista André Rebouças”. Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017, p. 248)

A posição de Rebouças, naquele contexto, era tensionada pela duplicidade da sua inscrição. De um lado, circulava com desenvoltura entre os membros da elite por força do prestígio do pai, por seus próprios méritos, inclusive militares, demonstrados na Guerra do Paraguai, e pelas graças do visconde de Itaboraá, ministro do Império e admirador do jovem mulato, a quem chamava de “meu inglês”.<sup>5</sup>

A participação como engenheiro militar na Guerra do Paraguai (1864-1870) foi interrompida por questões de saúde. Retornaria ao Brasil como empresário e professor da Escola Politécnica, criada em 1874. Vem do contexto da guerra a amizade com o Imperador. O autoexílio na Europa após a queda da monarquia, e o projeto tardio de expedição à África, terão a ver, dentre outras coisas, com o estreitamento desta relação.

\*\*\*

Gilberto Freyre, em livro de sociologia sobre espíritos desencarnados e encantaria pernambucana, escreve “que o Rio recorre ao sobrenatural principalmente para ver o futuro; enquanto no Recife o sobrenatural é sobretudo uma perseguição do presente pelo passado.”<sup>6</sup> Não sabemos ao certo. Sabe-se que na Corte Imperial – segunda metade do XIX – estariam muito bem distribuídos os papéis entre os que mandavam dizer missa para as almas do purgatório, as carpideiras, os que pediam donativos para a filantropia dos enterros, as viúvas de luto, e as demais almas, sufragadas nas igrejas, cujos corpos dariam ar da presença pelo cheiro. Em *Esau e Jacó* de Machado de Assis, a sra. Natividade, ao descer o morro do Castelo após consulta com cabocla que realizava vidências sobre as “coisas futuras”<sup>7</sup>, “tirou da bolsa uma nota de dois mil-réis, nova em folha, e deitou-a à bacia” de um *irmão das almas*, um sujeito que recolhia esmolas para as

---

<sup>5</sup> CARVALHO, M. A. R. “Três pretos tristes: André Rebouças, Cruz e Sousa e Lima Barreto”. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v.18, n.34, jan/abr de 2017, p. 16.

<sup>6</sup> FREYRE, G. *Assombrações do Recife velho*. Rio de Janeiro: Record, 1987, p. 13.

<sup>7</sup> ASSIS, M. *Esau e Jacó*. Porto Alegre: L&PM, 2014, p. 57.

almas negligenciadas, mortos desconsolados, sem missa ou sem cerimônia. Estamos falando de uma sociedade bem mais ritualizada que a nossa, onde exercícios religiosos formavam parte essencial da vida, e as almas desencarnadas seriam objeto de culto e motivos de preces. Havia certa integração doméstica entre o teatro da vida e o teatro da morte: vivos e mortos “faziam companhia uns aos outros nos velórios em casa, (...) atravessavam juntos ruas familiares, os vivos enterravam os mortos em templos onde estes haviam sido batizados, tinham casado, confessado, assistido a missas e cometido ações menos devotas.”<sup>8</sup>

Pode-se rasurar Gilberto Freyre para dizer que não há abertura de futuro dentro de uma dinâmica de transgressão do colonialismo que ignore certa “perseguição do presente pelo passado”. A sorte futura de Natividade não aparece dissociada da honra prestada às almas ancestrais daquela parte velha do Rio de Janeiro. A perseguição do presente pelo passado, credibilizada a partir do seu sentido, alerta quanto a uma urgência apenas: a elaboração de um novo calendário cultural e de uma agenda política pós-colonial implicam, dentro de um projeto de futuro, um certo projeto de passado. O quão longe iremos na reinvenção descolonial daquilo que se é – ex-colonos e ex-escravizados – dependerá do quão subversiva é a perseguição do presente pelo passado. Mas e o porquê desta urgência?

\*\*\*

Os antigos colonos criaram uma temporalidade histórica própria, construíram o tempo do mundo à imagem monumental de suas conquistas mitológicas e das ficções originárias da sua tradição. A partir daí teria explodido um grande acontecimento ruidoso, como se tudo recomeçasse na estaca zero das terras colonizadas: a primeira missa, a independência, a primeira república, a primeira linhagem de africanos libertos a vingar.

---

<sup>8</sup> RODRIGUES, C. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997, p. 93.

Fim da história, fim de mundo, recomeço de outra humanidade: obsessão que caracterizou profundamente a metafísica europeia. Solução encaminhada pela herança greco-judaica da filosofia, e que influenciou seja o marxismo seja as humanidades europeias, e que consistiu em certa relação estrutural entre o futuro do mundo e o destino do Ser. Ainda recentemente Heidegger atrelava o esquecimento do Ser, na história da metafísica ocidental, à *apatridade* do homem moderno. Este Ocidente, deste homem apátrida, não é por ele pensado geograficamente, mas na perspectiva da história universal em função da proximidade com certa origem. Uma vez que o sujeito moderno reduziu a questão do Ser ao nível ôntico, será preciso devolvê-lo à pátria deste morar historial, que não é outra senão a proximidade do Ser. A quem caberia atender a este chamado? “O ‘alemão’ não é proclamado ao mundo para que este se restabeleça no modo de ser alemão, mas é dito para os alemães, para que eles, em virtude do destino que os liga aos outros povos, com eles atinjam o verdadeiro universalismo.”<sup>9</sup> Para essa tradição de pensamento, conforme argumenta Achille Mbembe, o mundo atingirá o seu apogeu na medida em que o “Ser deverá passar por uma fase de purificação pelo fogo.”<sup>10</sup>

Para as antigas tradições africanas, o “mundo simplesmente não se completou de todo. (...) Quer dizer simplesmente que, em princípio, o mundo é abertura e que o tempo só existe no e pelo inesperado e imprevisível”<sup>11</sup>. Logo, “a questão deixa de ser a de viver na expectativa do fim do mundo, mas sim a de como viver depois do fim”<sup>12</sup>. Para grande parte da humanidade o fim já se consumou. A *apatridade* de um André Rebouças, a *apatridade* do sujeito pós-colonial, ela se dá *no interior e em função* do próprio *universalismo* eurocentrado. Para grande parte da humanidade o futuro foi um dia interrompido, e se eu interrompo um futuro, um passado é imediatamente interditado. Se o elo com um lugar de origem é quebrado

---

<sup>9</sup> HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos – Coleção Os Pensadores Vol. XLV*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 360.

<sup>10</sup> MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Portugal: Antígona, 2017, p. 51.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>12</sup> MBEMBE, 2017, p. 52.

no tormento do exílio, e eu perco meu nome, minha língua, meu sagrado, portanto a memória do meu nascimento; se minha ancestralidade me é negada, é negada qualquer relação de pertença social propriamente dita. Para a humanidade que se tornou estranha a si mesma, não há exatamente a questão de um “outro começo” mas de como “viver depois do fim, ou seja, com a perda, na separação”<sup>13</sup>, em diáspora.

O trabalho da memória é, neste caso, inseparável da reflexão sobre o modo de transformar a destruição física daqueles que se perderam e se transformaram em pó numa presença interior. Meditar sobre essa ausência e sobre os meios de recuperar simbolicamente o que foi destruído consiste, em grande medida, em conferir à sepultura toda a sua força subversiva. Porém, neste caso, a sepultura não é tanto a celebração da morte em si, mas antes o retorno a esse complemento de vida necessário à elevação dos mortos, no seio de uma cultura nova que procura atribuir um lugar, quer para os vencedores quer para os vencidos.<sup>14</sup>

Apesar de o colonialismo nos ter submetido ao desabamento cognitivo, à desordem das memórias, à quebra das origens, ao trauma da partida, somos herdeiros daqueles que se reconstituíram a partir dos cacos e refizeram a temporalidade do mundo dispensando as determinações temporais hegemônicas – estas que comprimem o passado no registro da memória e no exercício da museologia; estas outras que aceleram o futuro na sanha do projeto dialético, na euforia revolucionária.

Uma vez que uma compreensão de temporalidade histórica é marcada ou definida pela nossa experiência da morte ou de finitude, pensar a morte como realização-extinção da vida implicaria ainda a rigorosa imobilidade de unidades temporais como passado/presente/futuro. Há por conseguinte a alternativa de uma contra-história aí: a ideia de morte, não como encerramento da vida – como contraposição à vida – mas como “experiências de ancestralidade e de encantamento”<sup>15</sup>, permite reanimar seres

---

<sup>13</sup> MBEMBE, 2017, p. 52.

<sup>14</sup> MBEMBE, A. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Trad. Narrativa Traçada. Luanda: Edições Pedagogo, 2014, p. 48.

<sup>15</sup> SIMAS, L. A. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018, p. 11.

e coisas aparentemente sem vida – o simulacro do cadáver, o corpo encantado como substituto do corpo perecível – na forma do imperecível e do imputrecível. Seria esta a tarefa que o trabalho da reparação e regeneração históricas nos convida, tarefa participante de certa “composição cosmológica cuja função era consolidar sempre mais o campo das relações entre os humanos e os outros viventes com que compartilhavam o mundo.”<sup>16</sup>

\*\*\*

Entre 1891-1893 Rebouças realizará uma longa viagem por alguns países do continente africano. Pouco antes permaneceu no exílio em Portugal, com a Família Real. Em 1891, em Cannes, aguardava a morte do Imperador. Após o episódio planejou a viagem à África. Viveu em seguida na Ilha da Madeira, onde morreu em 1898.

Ainda em Cannes, escrevia a Nabuco: “meio brasileiro meio africano, não podendo voltar ao Brasil, parece-me melhor viver e morrer na África”<sup>17</sup>. Em janeiro de 1892, afinal, partia com a intenção de trabalhar na obra da estrada de ferro que ligaria Luanda a Ambaca. Advém a crise em Portugal, e só em março atravessa o Canal de Suez para instalar-se em Moçambique. Ali relata ter encontrado “hediondo escravagismo em pleno tripúdio crapuloso”<sup>18</sup>. Em maio chegava em Barbeton, menos pessimista em relação às formas do escravagismo sul-africano. Em pouco tempo terminariam porém as ilusões com a colonização inglesa na África do Sul.

Com o desenvolvimento da mineração na república do Transvaal, ainda que sob colonização inglesa, André foi atropelado pelas práticas racistas dos boers e o retorno do fantasma do escravagismo. De forma seca (...) escreve a Nabuco e Taunay: “O incêndio no Royal Hotel, em Barbeton, e incessantes conflitos com os

---

<sup>16</sup> MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 311.

<sup>17</sup> Rebouças, André. *Registro de Correspondência*, Vol. IV, 12 de janeiro de 1892. Acervo Fundação Joaquim Nabuco. In: SOARES, A. M. P. “O Negro André: a questão racial na vida e no pensamento abolicionista de André Rebouças.” *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017, p. 247.

<sup>18</sup> André Rebouças, *Registro de Correspondência*, Vol. V, 1892-1893, carta a Taunay, p. 709, imagem 1678, Barbeton, 25/11/1892. In: MATTOS, H. “André Rebouças e o pós-abolição: entre a África e o Brasil (1888-1898). XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e diálogo social. Natal-RN, 22 a 26 de julho de 2013, p. 9.



escravocratas, determinaram a mudança para Capetown, sede de minimum escravagismo no mísero Continente Africano. Os Republicanos Escravocratas do Transvaal dizem: *To make money is necessary slavery...* Digam ao Patrocínio que os republicanos escravocratas do Transvaal fazem dos Tamils carrascos dos míseros escravos. A raça Tamil é a mais forte do Sul da Índia.”<sup>19</sup>

Matou-se em Funchal, Cabo Verde, atirando-se de um penhasco no Oceano Atlântico, em 1898.

\*\*\*

“*Fica saber: o chão deste mundo é o teto de um mundo mais por baixo*”<sup>20</sup>, escreve um Mia Couto após a guerra civil moçambiquenha da independência. Nessa pegada se fez um destino, na linha de ferro que o encantado André Rebouças projetou da África ao ventre do mundo, um Rio de Janeiro um dia desfeito das obras da escravidão. Como aprender a ler nesta cidade o aqueduto do boqueirão que o gado matava sede, o zunido da primeira flecha de um caboclo na Ilha do Governador, o canto de distração do homem de angola abastecendo navios de café? O que será de si se não aprender a ouvir aparições, a alfabetizar no invisível, como fez Rebouças, o intelectual palaciano, nas praias do futuro da costa africana: autoexilar-se, varar o continente africano por alguma coisa que não se sabe bem o quê, não encontrá-la, saltar das falésias, morrer de forma atlântica, em entremeio. “Negro André”, como ele se definiu em seus últimos diários, é da ordem do dia recolocar este enigma tão radical quanto sua vida: como viver após o fim do mundo, ou seja, com a perda, na separação, para então reinventar-se sem no entanto repetir, contra o outro, a violência praticada contra mim?

\*\*\*

---

<sup>19</sup> MATTOS, 2013, p. 12.

<sup>20</sup> COUTO, M. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia de bolso, 2015, p. 40.

Em janeiro de 1996, no bairro da Gamboa, zona portuária do Rio de Janeiro, por ocasião de uma obra na rua Pedro Ernesto, número 36, um bombeiro hidráulico cavucou a ladrilhagem da cozinha e descobriu que a resina que dá liga na argamassa da cidade é feita do cálcio das ossadas de 10 milhões de cativos trazidos do continente africano ao longo de 300 anos. Sob aquele quarteirão – que atualmente abriga um sítio histórico e arqueológico – foram depositados restos mortais de alguns milhares de africanos anônimos. A maioria eram recém chegados, que permaneciam enfermos na região do valongo em regime de quarentena. A imensa vala pública de homens e mulheres enterrados quase à flor da chão ficou conhecida como Cemitério dos Pretos Novos (1779-1830).

Na manhã de janeiro de 1893, em Santana, freguesia do Rio de Janeiro, deram início ao desmonte do mais célebre cortiço carioca do período, o “Cabeça de Porco” – resultado de um cerco higienista que incluiu as mais incontáveis instâncias do poder executivo, da administração e da segurança públicas. O prefeito Barata Ribeiro mandou “facultar à gente pobre que habitava aquele recinto a tirada das madeiras que podiam ser aproveitadas em outras construções. De posse do material para erguer pelo menos casinhas precárias, alguns moradores devem ter subido o morro que existia lá por detrás da estalagem”. É justo neste perímetro que logo em seguida vieram se estabelecer os egressos do massacre de Canudos. O lugar passou a ser reconhecido como “morro da Favela”.

Em novembro de 1904, em Sacramento, freguesia urbana do Rio de Janeiro, a *Gazeta de Notícias* relata um episódio emblemático do calendário da Revolta da Vacina ocorrido na extinta rua do Sacramento: “as ocorrências tomaram logo um caráter mais grave porque os populares trataram de levantar barricadas nas esquinas das ruas transversais, atravessando-a com grandes paus que tiravam dos andaimes das obras que se estão fazendo na Avenida Passos”<sup>21</sup> (a revolta se deu na ocasião das grandes obras de melhoramentos urbanos empreendidas durante a prefeitura de Francisco Pereira

---

<sup>21</sup> CHALHOUB, S. *Cidade febril*. São Paulo: Companhia das letras, 1996, p. 17.

Passos, no período de 1902-1906). Não muito longe dali, algumas semanas depois, a artilharia oficial capturava o líder da Revolta, Seu Prata Preta, general espantelho que fez mover forças de mar e terra, senhor de verdadeiras fortalezas inexpugnáveis, que tendo feito junto a populares dos morros e pedreiras das freguesias próximas grande guarnição de pedras e telhas, garruchas, adagas e estilingues, minas de ficção, canos e cacarecos de ferro para melhor aparentar canhões de artilharia. Foi emboscado dia 16 de novembro por um contingente desproporcional de forças militares. Teria oferecido ainda “tenaz resistência”, ferindo dois praças com rasteiras de capoeira. Levado para a repartição de polícia – segundo a crônica jornalística – “não cessava de protestar”, apesar das muitas “contusões de espada” ao longo do corpo. Ao que parece terminava ali a Revolta da Vacina, preso Seu Prata Preta, chefe das barricadas de papel e da artilharia alegórica da rua da... Harmonia. A exatos 100 anos depois – 15 de novembro de 2004 – na bairro da Saúde, estava para ser fundado aquele que se tornou um dos mais tradicionais e pilínicos blocos do carnaval de rua carioca: o “Cordão do Prata Preta”.

Três ou quatro episódios, aparentemente desconectados. Desnecessário dizer que falam por si: o zinco, lascas de madeira, andaimes, todo o entulho da famosa obra de monumentalização e aburguesamento da capital da República, formaram as paredes da ocupação dos morros da cidade. Foram depois reciclados como barricadas, na guerra de plástico liderada pelo general-capoeira Seu Prata Preta. Nos meses de fevereiro reaparecem, ritualisticamente, na forma de coreto e estandarte: brinca-se carnaval sinopando a experiência da diáspora africana.

Dizer isso não significa de modo algum ocultar a brutalidade e o cinismo que ainda caracterizam o encontro dos povos e das nações. É simplesmente recordar um dado imediato, inexorável, cuja origem se situa, sem dúvida alguma, no início dos tempos modernos – a saber, o irreversível processo de emaranhamento e de entrelaçamento das culturas, povos e nações.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> MBEMBE, 2018, p. 313.

Uma parte considerável do trabalho de reparação histórica consiste efetivamente em sepultar as ossadas dos que faleceram em combate, fazer justiça àqueles submetidos ao anonimato, devolver-lhes parte da humanidade que lhes foi roubada. Trata-se afinal de interromper o jogo da repetição do imutável, na convicção de que nem os mortos estarão seguros diante do inimigo enquanto não arrancarmos “a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la”<sup>23</sup>.

Ao freio de mão benjaminiano, freio imposto à repetição do imutável, Mbembe acrescenta então uma nova tarefa: há um poder de criação implicado nas forças que explodem a experiência de temporalidade histórica típica do colonialismo, poder este ligado àquilo “que Frantz Fanon referia, numa linguagem prometiana, como a saída da ‘grande noite’ anterior à vida, enquanto Aimé Césaire evocava o desejo ‘de um sol mais brilhante e de estrelas mais puras’”<sup>24</sup>. Desta vez, não se trata apenas de explodir o contínuo da história ou realizar uma periódica abolição do tempo, mas investir na tecitura de um nova temporalização histórica dinamizada pela “presença dos ancestrais como fundamentação do tempo presente e da vida da comunidade”<sup>25</sup>.

Isto que *A ciência encantada das macumbas* chama de “condição de supravivência”<sup>26</sup>, assumida pelo encantamento dos ancestrais, é ao mesmo tempo transgressão de uma experiência da finitude fundamentada no colonialismo, quanto um alargamento do presente. Presente expandido porque reanimado pelo suplemento de vida ligado à elevação dos mortos. O conceito de reparação histórica, nesse segundo sentido, reaparecerá na ideia de credibilizar as inúmeras estratégias, criadas pelas populações afro-ameríndias, para transformar o despedaçamento físico e epistemológico, daqueles que se perderam e se transformaram em pó, em uma presença interior.

---

<sup>23</sup> BENJAMIN, W. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Brant, Jeanne Marie Gagnevin, Marcos Müller. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 65 (tese VI).

<sup>24</sup> MBEMBE, A. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Trad. Narrativa Traçada. Luanda: Edições Pedagogo, 2014, p. 20.

<sup>25</sup> SIMAS, L. A. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018, p. 108.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 11.

Humanos e não-humanos, cadáveres e *eguns* de diáspora, entidades espirituais e homens “históricos”, seríamos neste movimento “limo uns dos outros”<sup>27</sup>, semente uns dos outros. A durabilidade do mundo, as colunas e as sapatas do presente, teriam a mesma materialidade destas cidades invisíveis em que jazem pretos novos. O africano em processo de diáspora é o africano que civilizou o Brasil, ambos nutridos pela mesma “*reserva de vida*”<sup>28</sup>. Ao que os oprimidos de hoje poderão atribuir à visão dos ancestrais escravizados, em primeiro lugar, “tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício”<sup>29</sup>. Deverão porém, em segundo lugar, atribuir à classe escravizada a *síncope* dos nossos tambores – como nos ensina Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino: “O pau que deu no couro, marcando a trágica experiência colonial, é também a baqueta que repercute no couro da caixa da escola de samba e invoca Oxossi através de seu *agueré*, Xangô pelo seu *alujá* e Oyá pelo seu *ilú*.”<sup>30</sup> Se a invenção não pode ser desinventada, é urgente rasurar o socratismo e reverter sua reflexão sobre a morte, desta vez como preparação para a prática de uma vida filosófica descolonizada.

\* \* \*

No Brasil, há um enfeudamento da terra que é equivalente à racialização da servidão de negros. Se “exploradores da raça africana são simultaneamente grandes monopolizadores de terra”<sup>31</sup>, não é obra do acaso. Em Rebouças, abolir juridicamente o escravagismo era ainda fazer a metade do trabalho, quando estamos convencidos de que o modelo bárbaro de “exploração do homem pelo homem”<sup>32</sup> é indissociável do

---

<sup>27</sup> MBEMBE, 2018, p. 311.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>29</sup> BENJAMIN, W. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Brant, Jeanne Marie Gagnevin, Marcos Müller. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 108 (tese XII).

<sup>30</sup> SIMAS, 2018, p. 12.

<sup>31</sup> REBOUÇAS, A. *Confederação abolicionista. Abolição imediata e sem indenização*. Panfleto n. 1. Rio de Janeiro: Typ. Central, 1883, p. 18.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 6.

“monopólio territorial, o enfeudamento da terra, o landlordismo”<sup>33</sup>. *Confederação abolicionista – Abolição imediata e sem indenização* é um panfleto de 50 páginas, escrito em 1883, Rebouças ali procura suporte para essas ideias.

Neste mesmo 1883 Joaquim Nabuco, da Europa, termina de remeter *O abolicionismo*. Nabuco era político, conhecia por dentro a mecânica das instituições, e tinha acabado de sair da disputa para reeleição como deputado em Pernambuco, perdendo. *O abolicionismo* é um livro dirigido à classe política, aos livres, à má fé dos escravocratas, “contra uma instituição e não contra pessoas”<sup>34</sup>. Não é um livro explosivo, não foi feito para “incitar à insurreição, ou ao crime, homens sem defesa”<sup>35</sup> – até porque como poderia afinal fazê-lo, ele presume, “quando trezentos anos de escravidão não o conseguiram?”<sup>36</sup> Já *Confederação Abolicionista* se constitui em um registro diferente: é o projeto de uma “Democracia Rural Brasileira”<sup>37</sup>, escrito contra “escravocratas, monopolizadores de latifúndios e usurpadores de terrenos nacionais”<sup>38</sup>.

Talvez por razões estratégicas *O Abolicionismo*, comparado à radicalidade política de Rebouças, seja menos ambicioso ou agressivo. De fato, mas talvez porque para ele as coisas não pareciam muito simples. Para Nabuco a História imperial não dá saltos, efetivamente. Era preciso escrever de forma a apaziguar ânimos, esclarecer sobre o fato de que adiar a emancipação é instigar “sintomas crescentes de dissolução social”<sup>39</sup>, mas não apenas. Era mais que urgente convencer de que a escravidão “em vez de ser uma causa de progresso e expansão, impede o crescimento natural do país.”<sup>40</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>34</sup> NABUCO, J. *O abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 20.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>37</sup> REBOUÇAS, 1883, p. 48.

<sup>38</sup> REBOUÇAS, 1883, p. 38.

<sup>39</sup> NABUCO, 2000, p. 167.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 164.

Desde que votada a lei de 28 de setembro de 1871, o governo brasileiro tratava de fazer acreditar ao mundo que escravidão aqui não mais havia. Antes disso, a primeira oposição nacional à escravidão, a primeira iniciativa pela consolidação de uma lei pela causa dos escravos, foi promovida não a favor do abolicionismo, mas tão somente contra o tráfico. Sob a lei de 1850, “dizia-se que a escravatura, uma vez extinto o viveiro inesgotável da África, iria sendo progressivamente diminuída pela morte”<sup>41</sup>. E não bastou o cinismo de tentar fazer a escravidão desaparecer naturalmente, confiando a tarefa à mortalidade progressiva de africanos e à baixa expectativa de vida. Quando da *Consolidação das leis civis*, em 1855, não se faz uma única menção, não há um artigo sequer referente a escravizados. Pela Constituição não existia escravidão no Brasil<sup>42</sup>.

A meu ver, a emancipação dos escravos e dos ingênuos, posso repeti-lo porque esta é a ideia fundamental deste livro, é o começo apenas da nossa obra. Quando não houver mais escravos, a escravidão poderá ser combatida por todos os que hoje nos achamos separados em dois campos, só porque há um interesse material de permissão. Somente depois de libertados os escravos e os *senhores* do jugo que os inutiliza, igualmente, para a vida livre, poderemos empreender esse programa sério de reformas (...).<sup>43</sup>

Seria portanto no Parlamento, e não em fazendas ou quilombos do interior, nem nas ruas e praças das cidades, que se haveria de ganhar, ou perder, a causa da liberdade. O abolicionismo de Nabuco se apressa então em traduzir a comoção popular, a simpatia inerte e envergonhada pelas vítimas da escravidão, em “liberdade, não afiançada por palavras, mas lavrada em

---

<sup>41</sup> NABUCO, 2000, p. 1-2.

<sup>42</sup> O autor das leis civis, o jurista sr. Teixeira de Freitas, quando questionado admitiu haver escravidão no Brasil, “mas se esse mal é uma exceção que lamentamos, condenada a extinguir-se em época mais ou menos remota”, dizia, “façamos também uma exceção, um capítulo avulso na reforma das nossas Leis civis; não as maculemos com disposições vergonhosas, que não podem servir para a posteridade; fique o *estado de liberdade* sem o seu correlativo odioso. As leis concernentes à escravidão (que não são muitas) serão pois classificadas à parte, e formarão nosso *Código negro*.” (NABUCO, 2000, p. 89-90) Ora, como não se havia de definir juridicamente o que pode o senhor sobre o escravo, ou o que este não pode contra o senhor, porque na prática o senhor pode tudo, assim ficou estabelecido nosso “*Código negro*”, até a emancipação jurídica de 1888.

<sup>43</sup> NABUCO, 2000, p. 170.

lei”<sup>44</sup>. Em 1883, a causa dos escravizados parecia moralmente ganha – pelo menos assim o queria um Joaquim Nabuco. Vejamos.

No Brasil, tudo o que significou contradição entre homem e natureza, conquista do solo para a cultura de cafezais e canaviais, tudo o que resultou de trabalho manual, desde a construção de cidades à produção do sustento diário, não há nada que não passasse de uma extorção da raça que trabalha à que simplesmente desacostumou do hábito da enchada. O abolicionismo seria esta oportunidade de transformar a consciência moral de uma dívida, o senso de justiça que devolve ao outro a humanidade subtraída, em *previdência política fática*. Isto é, era tudo um pouco mais delicado: tudo se passava como se pela consolidação de uma lei você não só liberasse o escravizado do cativo, mas publicizasse que “todos nós, brasileiros, somos responsáveis pela escravidão, e não há como lavarmos as mãos do sangue dos escravos.”<sup>45</sup> O que o abolicionismo de Nabuco esperava da lei de 1888 era que, *através dela e graças a ela*, o Brasil enfim se reconhecesse como país racista e escravocrata. Aquilo que era transmitido ao mundo inteiro, “a reputação que temos em toda a América do Sul, de *país de escravos*”<sup>46</sup>, essa identidade nacional, que “ao mundo civilizado” era mais do que óbvia, entre nós corria o risco de esquecimento<sup>47</sup>.

Entretanto, não é menos certo que de alguma forma se pode dizer: “A vossa causa, isto é a dos escravos, que fizestes vossa, está moralmente ganha.” Sim, está, mas perante a opinião pública, dispersa, apática, intangível, e não perante o parlamento e o governo, órgãos concretos de opinião; perante a religião, não perante a Igreja (...); perante a ciência, não perante os corpos científicos, os professores, os homens que representam a ciência; perante a justiça e o direito, não perante a lei que é a sua expressão, nem perante os magistrados, administradores da lei; (...) perante os partidos, não perante os ministros, os deputados, os senadores, os presidentes de província (...)”<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>45</sup> NABUCO, 2000, p. 168.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>47</sup> Não é absurdo dizer que em plena campanha presidencial de 2018 o Brasil reeditou o esquecimento do quão bárbaro e escravocrata são as bases, o passado e o presente das nossas estruturas.

<sup>48</sup> NABUCO, 2000, p. 28.



Não é exagero dizer que Nabuco, por ingenuidade ou covardia, fracassa. Não houve uma política de reparação da barbárie ética e social, que é a obra mais impecável do escravismo; não houve autocrítica, porque sequer o país escravocrata e racista se olhou no espelho. Houve sim um projeto de futuro que quis purgar a ferro e fogo o fato de que as sapatas do nosso chão são feitas do cálcio de corpos negros mutilados. Como se fosse o caso de evitar o confronto com uma imagem do passado suficientemente forte, não só para gerar náuseas, mas para manter presente o fato de que nossas ideias modernas de liberdade, igualdade e democracia são historicamente inseparáveis da realidade da escravidão. A tarefa de refundação de um país escravocrata e indução a uma sociedade formalmente moderna se daria aqui antes pelos efeitos da adoção de uma cartilha de valores cosmopolitas e fuga do passado, em direção à terra prometida do desenvolvimento capitalista. Está de prova o projeto de marginalização social do negro e o seu sucesso já na Primeira República. Tivéssemos perdido menos numa guerra civil pela democratização e redistribuição social da terra (o que talvez nos tivesse instruído André Rebouças). Está de prova a afasia de um Gilberto Freyre, décadas mais tarde, *Casa Grande e Senzala* nos faz duvidar ainda de que teria havido um dia escravidão no Brasil. Afasia que ainda em 2018 experimentou o eleitorado brasileiro. Curiosamente o Brasil não se sabe ainda um território pós-colonial, escravocrata e racista. Como esperar de uma lei o que ela não pode dar? Pouco contribuem elas para mudar conjuntura alguma.

Os historiadores dizem que o movimento abolicionista desempenhou um projeto político de Brasil composto basicamente por duas grandes reformas. O primeiro grupo perseguiu a eliminação dos dispositivos legais que sustentaram a escravidão. O segundo defendia uma reforma agrária e social atrelada à abolição jurídica. A lei de 1888 ao mesmo tempo em que coroa o êxito do primeiro grupo, amortece a urgência da pauta defendida pelo segundo. Parece-nos que o exílio de um André Rebouças, entusiasta

da “Democracia Rural Brasileira”<sup>49</sup>, teve a ver sobretudo com a desmobilização desta agenda social no contexto da queda da monarquia.

Em Rebouças, para a construção de um mundo *em comum*, seria preciso devolver àqueles submetidos aos processos de coisificação não apenas uma personalidade jurídica, mas uma sorte de reparação econômica. Esta restituiria o prejuízo moral que foi a obra o período em que “escravocratas habituaram-se a considerar suas vítimas como objeto de mercado e de especulação”<sup>50</sup>.

O maior dano financeiro e econômico produzido pelo escravagismo sobre o país provém do monopólio territorial. É sabido, os exploradores da raça africana são simultaneamente os grandes monopolizadores de terra. Monopólio da terra e exploração do trabalho negro estariam, portanto em relação mútua de condicionamento.

A abolição deve ser considerada como a reparação das expoliações, das atrocidades e dos crimes, cometidos pelos escravocratas, desde os tempos coloniais, quando caçavam índios, até hoje que matam ingênuos, e descem até a abjeção de constituírem-se *cafetões* de suas próprias escravas.<sup>51</sup>

Naquele ano de 1883, a causa dos escravizados parecia moralmente ganha, assegura Nabuco. Segundo Rebouças, “os mais sanhudos escravocratas confessam hoje publicamente: *a escravidão é um cancro*, não há mais quem ouse negar que *a escravidão é a gangrena nacional*”<sup>52</sup>. Assim, pois, abolicionistas e escravocratas estariam plenamente de acordo quanto ao fato de que a exploração do escravo é a mais torpe, a mais cínica e a mais imoral das indústrias? “Em rigor”, diz Rebouças, “o ponto único de divergência está na *indenização*”<sup>53</sup>. Sim, os escravocratas, após três séculos de indústria criminosa, exigiam do Império quatro, cinco ou dez vezes a

---

<sup>49</sup> REBOUÇAS, A. *Confederação abolicionista. Abolição imediata e sem indenização*. Panfleto n. 1. Rio de Janeiro: Typ. Central, 1883, p. 27.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>51</sup> REBOUÇAS, 1883, p. 14.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 3.

quantia com a qual adquiriram cada escravizado, para assim quitar uma dívida. A dívida a ser quitada, neste caso, não seria dos senhores para com os seus escravos, e sim do Imperador com os escravocratas. “Ah! Se houvesse justiça neste Império, serieis vós Escravocratas iníquos a pagar-nos indenização por tantos prejuízos e por tantas vergonhas.”<sup>54</sup> Isso já nos sugere como teríamos, neste caso, duas correntes no movimento abolicionista, mas que não se diferenciariam apenas sob o ponto de vista estratégico: Nabuco defendendo a conquista de direitos civis como degrau ou condição para reformas sociais consistentes; e um Rebouças, para quem o “trabalho democrático atual deve ser, pois duplo: cumpre libertar a terra e restituir a Liberdade à raça africana.”<sup>55</sup> Seria esta a natureza desta controvérsia? Há de fato controvérsia? Porque a questão não parece ser da ordem das prioridades.

É controverso sustentar que o sistema econômico latifundiário-escravagista são os joelhos do ordenamento jurídico-político do país e, simultaneamente, recorrer a este mesmo ordenamento racista esperando que ele reconsidere o meu recurso. Ora, se aquilo que por tanto tempo naturalizou a relação senhor-escravo foi justamente uma complacência moral, associada à complacência oficializada pela marginalidade da escravidão em relação à lei, como exigir deste sistema legal qualquer garantia? O recurso à lei supõe a crença no sistema. Mas se “em nosso estandarte deve ler-se ‘Abolição e Democracia Rural’”<sup>56</sup>, a diferença, para nós, é que André Rebouças desacreditava que os escravocratas se vissem implicados na “reparação das expoliações, das atrocidades e dos crimes”<sup>57</sup> por eles cometidos. Não há crime algum, porque oficialmente nem sequer escravidão teria havido.

A Propaganda Abolicionista, no momento atual, compreende duas grandes e momentosas reformas sociais:

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>56</sup> REBOUÇAS, 1883, p. 30.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 14.

1º A Abolição imediata, instantânea e sem indenização alguma, em dinheiro ou em prestação de serviços por prazo determinado; isto é, a terminação absoluta e completa extinção do escravagismo.

2º A destruição do monopólio territorial, a terminação dos latifúndios, a eliminação da landocracia, ou da aristocracia rural dos exploradores da raça africana.<sup>58</sup>

Tudo depende da organização da Democracia Rural<sup>59</sup>; impossível, por certo, enquanto a terra estiver monopolizada em latifúndios de léguas quadradas e for lavrada por escravos negros.

\*\*\*

Teria sido natural à população da África Centro-Occidental ter improvisado, aqui no Rio de Janeiro, uma experiência de sagrado mais elástica que as fronteiras entre religião/profano do catolicismo. Se o complexo religioso da África Centro-Occidental atravessa um Atlântico e uma floresta tropical para assimilar, de forma criativa, o indígena velho, o índio encantado, qual a nacionalidade do Caboclo, por exemplo, na umbanda? O Caboclo, na canjira dos encantados, qual o seu protocolo? Aí a noção de sincretismo é nada criativa para fazer pensar. Ora ela impõe unidade de contrários, ora mantém um eixo subalterno e pouco coeso o suficiente para se deixar afetar sem produzir, a contragolpe, efeito similar.<sup>60</sup>

Não era excepcional para o povo deslocado do Congo e de outros lugares da África Central cultuarem os ancestrais dos habitantes mais

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>59</sup> Abdias do Nascimento, dentre os nossos contemporâneos, é quem segue a Democracia Rural como heterotopia nacional. Estamos falando do conceito de *quilombismo*. Quilombos são genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, nós os reencontramos nos centros das cidades na forma de redes de associações, escolas de samba, afochés, slams, barracões, rodas de samba etc. Porque constituem uma afirmação étnica e cultural, formam uma unidade, a um tempo integrando uma prática de liberdade e assumindo as rédeas da própria história. Só que historicamente, no Brasil, os quilombos remanescentes são algo além da garantia de laços de sociabilidade animados pela solidariedade entre afrobrasileiros. Quilombos são uma certa relação comunitária, e são também uma certa relação comunitária relativa à terra. Dentre os valores comunitaristas então apresentados por Abdias há, ao lado da autodefinição, da unidade e da fé, outros diretamente associados ao uso da terra, como o “trabalho coletivo”, a “economia cooperativa”, o “propósito” (o desenvolvimento da comunidade transformado em vocação coletiva).

<sup>60</sup> Cf. SIMAS, 2018, p. 69.

antigos de sua nova terra – neste caso, os índios brasileiros – tidos como transformadores em espíritos locais da água e da terra. Eduardo Possidonio<sup>61</sup> explica um princípio básico destas identidades itinerantes de respeito aos primeiros habitantes do local. Acreditava-se que sem a benção dos espíritos nativos a comunidade nova iria murchar e morrer. Logo quem por último chegasse procurava quanto antes unir-se em casamento com antigos locais. Assim estariam apaziguando ancestrais que não eram os seus próprios, mas dos quais dependeria nesta nova terra: o caboclo indígena velho, vestido na samambaia, cindido com uma cobra coral.

Fronteiras itinerantes, que fazem rasuras no espaço para oferecerem modos de contituição de identidades nos dois lados da linha. É fenômeno de mão dupla, ou melhor, é encruzilhada, como diz Simas e Rufino, vem de negros e brancos, tem influência ameríndia, pode ser entendido como estratégia de resistência. Ou como fenômeno de fé: a incorporação de deuses e crenças do outro é vista como acréscimo de força vital<sup>62</sup>.

Mbembe chama de assimilação criativa este princípio de negociação, pirataria e entrelaçamento. É outra coisa, diferente do monoteísmo cristão anterior ao comércio com África. O cristianismo traz em sua matriz filosófica já um projeto de universalização que prepara o colonialismo. Como? Primeiro, é um Deus que faz fronteira com o paganismo e com o profano. “Quem não está comigo, está contra mim.” Mas o ciúme divino e a fronteira entre santos e pecadores é contrabalanceado através de uma outra figura da violência: a possibilidade de conversão como sinais da misericórdia e piedade de Deus, quer dizer, a redenção. E a redenção sob o preço do abandono da antiga existência corrompida. A conversão exige o apagamento do passado, a abolição da diferença e a adesão a uma humanidade universal. Essa universalidade encarnada pelo conceito de humanidade é a mesma que comandou a violência da empresa colonialista.

A origem dos candomblés de caboclo, por sua vez, estaria no ritual de antigos negros de origem banta “que na África distante cultuavam os iníquos

---

<sup>61</sup> Cf. POSSIDONIO, E. *Entre ngangas e manipansos*. Salvador: Sagga, 2018, p. 187.

<sup>62</sup> Cf. SIMAS, 2018, p. 69.

– divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido – e que no Brasil viram-se forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquite que não os acompanhou à nova terra.”<sup>63</sup> Os caboclos são espíritos de antigos índios que povoavam este território, antigos caboclos eleitos por bantos como os verdadeiros ancestrais em terras nativas. Cultuamos, portanto, caboclos por terem sido os primeiros donos da terra em que vivemos, os executados pela espada mas não pela Bíblia.

Foram os donos e, portanto, são agora guias, flutuando no ar e na terra. Mas alguns caboclos, como um André Rebouças, são originários de lugares imaginários, como o Atlântico. Condenado a andar cigano em terras que hoje são de outro, é como se estivesse ali no imenso mar comum a nossos antepassados, escovando o tempo, flutuando sem fronteira. Não se afogou, encantou-se, faz sua cama de noivo no colo de Iemanjá. E “me passava um pensamento: nós, os da costa, éramos habitantes não de um continente mas de um oceano.”<sup>64</sup> Partilhamos, eu e Rebouças, a mesma pátria: o Atlântico.

## Referências

ASSIS, M. *Esau e Jacó*. Porto Alegre: L&PM, 2014.

BENJAMIN, W. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Brant, Jeanne Marie Gagnevin, Marcos Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

CARVALHO, M. A. R. “Três pretos tristes: André Rebouças, Cruz e Sousa e Lima Barreto”. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v.18, n.34, jan/abr de 2017.

CHALHOUB, S. *Cidade febril*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

COUTO, M. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia de bolso, 2015.

---

<sup>63</sup> PRANDI, R. (Org.) *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 121.

<sup>64</sup> COUTO, 2015, p. 24.

- FOUCAULT, M. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREYRE, G. *Assombrações do Recife velho*. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos – Coleção Os Pensadores Vol. XLV*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LOPES, J. S. C. "Liberdade, liberdades: dilemas da escravidão na Sabinada (Bahia, 1837-1838)". *Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Ano III, nº 6, dezembro/2010.
- MATTOS, H. "André Rebouças e o pós-abolição: entre a África e o Brasil (1888-1898)". XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e diálogo social. Natal-RN, 22 a 26 de julho de 2013.
- MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Portugal: Antígona, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Trad. Narrativa Traçada. Luanda: Edições Pedagogo, 2014.
- NABUCO, J. *O abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- POSSIDONIO, E. *Entre ngangas e manipansos*. Salvador: Sagga, 2018.
- PRANDI, R. (Org.) *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- REBOUÇAS, A. *Confederação abolicionista. Abolição imediata e sem indenização*. Panfleto n. 1. Rio de Janeiro: Typ. Central, 1883.
- \_\_\_\_\_. *Registro de Correspondências*, Vol. III, 29 de outubro de 1891. Acervo Fundação Joaquim Nabuco.

REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

RODRIGUES, C. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

SIMAS, L. A. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOARES, A. M. P. "O Negro André: a questão racial na vida e no pensamento do abolicionista André Rebouças". *Plural*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017.



## Capítulo 6

### **Dos cavalos dos deuses no “Sagrado Selvagem”: uma breve reflexão sobre dança e possessão no Candomblé**

*Lucia Maria Alves de Oliveira*<sup>1</sup>

#### **Introdução.**

O presente texto procura discutir aspectos desenvolvidos ao longo da pesquisa que resultou em minha tese de doutoramento em Psicologia Social, *Dança, Corporeidade, Possessão e suas Representações Sociais nos Candomblés Nagô*.

Através da dança de possessão no candomblé, os agentes sociais transportam seu universo de crenças e seus mitos para o plano da ação, de certa forma, o plano do ritual, assumindo, porém, uma dimensão mais radical da relação entre o imaginário e as práticas sociais. As crenças se realizam não no plano de transcendente das crenças, mas no plano imanente das relações. Em certa medida, imanência e transcendência, na perspectiva dos agentes sociais não são coisas absolutamente distintas ou radicalmente separadas, tais como sugere a dualidade corpo/alma presente na tradição judaico-cristã ocidental.

Estes escritos pretendem estabelecer uma compreensão da relação entre ideias religiosas e ação no mundo dentro de uma perspectiva que incorpora aquilo que Gregory Bateson (1972) chamou de *double bind*, uma

---

<sup>1</sup> Professora Doutora adjunta, dos cursos de Licenciatura e Bacharelado em Educação Física do Instituto de Educação Física e Desportos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenadora do Laboratório de Programas de Culturas Populares e Folclore/ UERJ. E-mail: lcpiefid@uerj.br.

espécie de duplo vínculo ou “dupla entrada”, através da qual as representações nutrem as práticas e as práticas igualmente nutrem as representações, de modo a criar um universo de sentido no qual os agentes sociais constroem sua realidade em relação dialética com as ideias, de tal modo que não se pode afirmar que exista uma oposição rígida entre mundo natural e mundo sobrenatural, mas uma relação de pura imanência fundada numa presença constante dos deuses e divindades na vida cotidiana.

A possessão ao mesmo tempo sugere uma relação de dominação entre “cavalo” e divindade (orixá). O “cavalo” está subordinado ao orixá, que define sua vida numa diversidade de planos e estabelece interditos, regras alimentares e de vestuário, interferindo inclusive no plano da sociabilidade. Esta submissão responde também ao controle do corpo e das funções corporais. Sérgio Ferreti (1996) afirma que as iniciadas da Casa das Minas do Maranhão, quando possuídas pelos seus *voduns*<sup>2</sup>, podem passar longas horas, por vezes, dias sem ir ao banheiro para cumprir suas necessidades fisiológicas.

Maggie (1975, p. 74 - 75) narra algumas situações de conflito onde pessoas possuídas são obrigadas a se submeter à dor como prova da possessão. Há casos onde há supressão da sensação de dor ou outros efeitos, como o uso continuado de bebida alcoólica, sem provocar, no entanto, a embriaguez no possuído após seu corpo ser abandonado pela entidade. Logo, estas percepções sobre o corpo podem ser percebidas de modo indistinto no que concernem as danças rituais no candomblé.

Este tipo de dança modula um tipo de percepção que se liga às imagens produzidas ou desejadas pelos agentes no âmbito destes contextos sociais. As danças estão referidas às narrativas míticas que correspondem a uma imaginação social sobre como estes mitos e arquétipos são vividos no plano da realidade.

Neste contexto, o corpo é o lugar onde este imaginário se realiza plenamente. A dança seria uma das formas privilegiadas de colocar os mitos em ação e acessar este plano do imaginário.

---

<sup>2</sup> Termo usado no Maranhão e no Benin para referir-se às divindades cultuadas nos terreiros. *Vodun*, segundo Verger (2000), é um termo de origem *fon/ewé* equivalente ao termo *nagô*, mais conhecido entre nós, *orixá*.

Considerando a dança como um dos conteúdos de ensino da Educação Física, seja no domínio formal da Escola ou fora dela, sua apropriação para pensar o corpo, o movimento, a estética e a produção de sentidos no campo da Educação Física é uma possibilidade que tem de ser considerada.

### Os deuses dançam

O terreiro estava cheio. Pai Geraldo vestia um abadá azul com detalhes dourados em homenagem a *Logunedé*, seu orixá, com o *adjarin*<sup>3</sup> nas mãos, presidindo com grande atenção a cerimônia de candomblé no ritmo do toque da *avamunha*<sup>4</sup>. Seguiam-no ao entrar no barracão seus filhos de santo, numa fila formada do mais velho ao mais novo por ordem de iniciação. Deram duas voltas completas no barracão apresentando suas belas indumentárias: as mulheres com grandes saias rodadas de baiana, elegantes panos da costa e, as mais velhas, com belos torsos adornando as cabeças. Os homens, um tanto mais discreto, portavam abadás de variadas cores, alguns feitos em tecidos africanos. Podia ter-se a nítida impressão, ao olhar o luxo das roupas e a decoração do barracão, que estávamos diante de uma corte africana que fora transposta para o subúrbio do Rio de Janeiro.

Assim, deu-se início ao *xirê* saudando um a um dos orixás, num ritmo que começava dolente e cadenciado, mas que aos poucos ganhava força, na mesma proporção que os iniciados começavam a sentir os efeitos da aproximação de seus orixás. O público se agitava batendo palmas, animado com a manifestação dos orixás. Luís de Xangô, ao ouvir o ritmo e as cantigas em ioruba, saudando o seu orixá, começa a perder a coordenação de seus movimentos, seu rosto se desfigura mudando suas feições. Há uma nítida impressão de que o transe é eminente. Luís “vira no santo”.

Cíntia, uma jovem iniciada, um tanto desajeitada, segundo se dizia “sem o menor *pé de dança*”, fora possuída por Iansã, seu orixá de cabeça.

<sup>3</sup> Pequeno sino de duas campânulas, feito em metal, utilizado para invocar as entidades.

<sup>4</sup> Também chamado de *avanaia*, *avaninha*, *rebate* ou *arrebate*, este ritmo acelerado e sincopado é uma espécie de chamado aos orixás, marcando o início ou o fim das cerimônias religiosas. O termo *avanaia*, Segundo Cacciatore (1977), vem da língua iorubá, e significa à, “eles”, wá, “movem-se”, *nthà*, “em direção à” (p. 55).

A jovem, que antes de “virar no santo” não exibia o menor talento para a dança, chegando a provocar risos com sua performance, segundo os presentes dá um verdadeiro show de dança. A satisfação do público é evidente.

### **A dança e suas representações sociais nos terreiros do Candomblé**

As características deste tipo de dança fornecem uma série de questões sobre a sua natureza e seu desempenho, posto que esta seja um tipo particular de dança ritual. Esta dança que se situa nos domínios da religião, transborda estas margens atravessando outros campos, servindo como referente cultural para o conjunto daquilo que se convencionou chamar de *dança afro*.

De outro lado, porém, há sentidos específicos veiculados face à performance dos dançarinos no domínio ritual. A primeira delas diz respeito à relação entre indumentária e a construção do espaço cênico onde se desenrola a dança nos candomblés. Em seguida, a descrição fornece referenciais sobre a relação entre música e transe no candomblé, o que foi estudado por Capone (1991) sugerindo a idéia de que a música isolada não carrega em si as chaves para o transe e a possessão, mas em conjunto com o movimento dos corpos, vai criar o que Gil (1985) chama de “espaço do corpo”. Conforme Capone:

A dança pode, então, ser definida como uma reativação da música através do movimento. Tanto a música como a dança podem ser pensadas como sendo movimento: uma no tempo (ritmo), outra no espaço. A passagem de uma relação passiva com a música para uma relação ativa (a dança) estaria se complexificando ainda mais relação entre som-vibração e o movimento do corpo no espaço, através da espacialização da temporalidade do som (Capone, 1991, p. 54)

A queda no transe pressupõe duas atitudes corporais distintas, sendo a primeira de tensão e descontrole das funções corporais e a segunda, de retomada deste controle, desta vez sob o domínio do orixá.

Aqui poder-se-ia perguntar sobre o tipo de ruptura que ocorre no sujeito da possessão, tema vastamente investigado pela literatura sociológica e antropológica, abordado, sobretudo, nas obras de Lépine (2004), Augras (2008), Birman (1995) Goldman (1985), porém, no campo da psiquiatria clínica, até a primeira metade do século XX, a possessão normalmente foi tratada no campo da medicalização, encarada como manifestação de algum tipo de patologia. Até hoje, no domínio da psicologia individual a possessão pode ser ainda encarada como uma manifestação patológica de certos estados de consciência.

No campo da psicologia social, a possessão se situa no campo das representações sociais. A possessão conecta dois planos de existência separados, unidos através do médium, ponto de contato entre um plano de imanência e outro de transcendência, propomos aqui analisar a dança ritual do ponto de vista daquilo que ela representa para os adeptos do candomblé.

No candomblé mito e ritual vivem em comunhão estreita, permitindo ao pesquisador investigar de um lado as estruturas que ordenam o sistema simbólico e como estas se atualizam através das práticas. Os mitos são utilizados como chave explicativa de comportamentos e hábitos, interdições alimentares e práticas sociais, orientam mesmo a etiqueta (ou a ética) que preside as relações. O ritual é o meio de acesso à participação no grupo. É através dos ritos iniciáticos das mais variadas ordens que os indivíduos têm acesso aos mistérios da religião.

O corpo será, portanto, o lugar essencial ou “espaço” onde pode dar-se a relação entre dois planos, o natural (o mundo sensível) e o sobrenatural (o mundo invisível), o imanente (corpo) e o transcendente (espírito), ou nos termos “nativos”, o *aiyé* (terra) e o *orún* (céu). O corpo precisa estar pronto para receber o *axé* do orixá, e essa preparação se faz em várias direções e com sentidos diferenciados. Há de um lado uma preparação ritual, que consiste na passagem por diversos ritos que vão consagrar o

---

<sup>5</sup> O termo *axé* designa a força mágico-sagrada que anima todos os seres vivos (Santos, 1984), uma noção muito próxima daquela de *mana* proposta por Marcel Mauss (2003: 184 – 190).

indivíduo ao orixá, preparando seu corpo para, dentro das concepções do candomblé, *receber a energia do orixá*. De outro lado, porém, há uma preparação corporal, no sentido de aquisição de um conjunto de técnicas corporais (Mauss, 2003) que vão habilitar o indivíduo para a participação nos ritos. É preciso aprender as danças do *xirê*<sup>6</sup> e os passos das danças dos orixás, os orôs, para poder participar das festas e rituais.

Uma vez preparado o corpo pode receber o orixá e dançar. Esta dança, porém, é percebida pelos adeptos não como uma dança do indivíduo sujeito à possessão pelo orixá, mas como uma dança *do próprio orixá*. Logo, a possessão liberaria no indivíduo certas potencialidades que este não possuiria em seu estado *normal*.

### **Mito e Imaginário nas danças do Candomblé**

Segundo Augras (1983), a cabeça<sup>7</sup> é o centro da individualidade no candomblé cada cabeça possui atributos específicos ligados aos orixás. Estes atributos estão ligados tanto às forças naturais e elementos atribuídos a estes orixás, mas também guardam íntima relação com a noção de pessoa e aos arquétipos dos orixás. Muito embora seja dito que cada sujeito possui um orixá individualizado que está ligado a ele por laços de ancestralidade, a noção de arquétipo aqui se aplica em função de existir, em um plano mais geral, o mito que oferece uma narrativa que sustenta uma idéia mais geral sobre este orixá. Esse laço ancestral funda-se em relações míticas, mas pode também ser orientado por relações familiares.<sup>8</sup>

Aliás, este é um ponto nevrálgico do tipo de relação estabelecida entre adepto e orixá: os laços de família pressupõem um conjunto de obrigações recíprocas aos quais o iniciado e o orixá estão vinculados, onde o primeiro

---

<sup>6</sup> A palavra *xirê*, de origem ioruba, significa “brincadeira”, porém, no contexto dos rituais do candomblé ela também se refere às celebrações e festas públicas.

<sup>7</sup> Não é por acaso que a expressão “fazer a cabeça no santo” ou simplesmente “fazer a cabeça” está relacionada com a iniciação no culto aos orixás.

<sup>8</sup> É comum entre adeptos do candomblé a ideia de “herdar o santo de um familiar” ou de “santo da família”, que significa uma interpolação entre os laços de consaguinidade e os laços de parentesco mítico representados pela relação do adepto com o orixá.

deve responder permanentemente através de rituais e atos de renovação da relação através das “obrigações de santo” (Costa Lima, 2002). Em contrapartida, o orixá deve nutrir a vida do iniciado de abundância, saúde, mantendo-o longe dos problemas materiais e espirituais.

Os mitos são também a fonte principal das danças dos orixás. Fornecem, através dos cantos rituais (as cantigas ou as *adura* – preces cantadas), narrativas que dão sentido às danças e ações no plano ritual. Cada dança representa um ato da história mítica do orixá, logo, quando em uma dança para orixá *Obaluaiê* os gestos de estender lateralmente as mãos ora com as palmas voltadas para baixo, ora para cima, possuem um significado partilhado pelos adeptos. O *opaniyé*, nome dado a esta dança, representa um dos atributos do orixá ligado à saúde, logo, os gestos exprimem o poder de dar e tirar à vida, atribuído ao deus que é ao mesmo tempo deus da varíola e deus da saúde. Há uma ambiguidade intrínseca nesta condição, que reflete também a ambiguidade do ser humano diante da vida: somos bons e maus, tudo pode ser simples questão de escolha.<sup>9</sup>

Uma das representações mais recorrentes atribuídas ao orixá Ogum, sobretudo em função de sua associação com o santo católico São Jorge, é a ideia do guerreiro, que vem exatamente das representações relacionadas a este orixá desde a África. Por outro lado, na África, Ogum está associado à agricultura, representação que não atravessou o Atlântico, na medida em que a atividade agrícola aqui no Brasil para as populações africanas está associada à condição de escravo. Os mitos relativos ao orixá Ogum apontam para o seu papel como aquele que “abre os caminhos”, inclusive sua associação com Oxossi, ele aparece como aquele que vem à frente deste, abrindo picadas na floresta, para que o caçador Oxossi atinja, com suas flechas os animais (Augras, 2008, p. 105).

Em sua dança, Ogum move os braços como se portasse uma espada ou facão, “abrindo caminhos”, tarefa para a qual pode ser secundado também por Exu, que é dono dos caminhos e encruzilhadas, portanto, atuando

---

<sup>9</sup> Sobre os mitos relacionados à Obaluaiê/Omolu ver Pessoa de Barros (2000), cujo trabalho analisa a festa dedicada a este orixá, o *Otubajé*.

juntos nesta função. A dança reflete os mitos relativos à Ogum, que nutrem as representações sociais sobre este orixá.

O caso de São Jorge, aliás, é um caso interessante, se levarmos em consideração que na Bahia está associado ao orixá Oxossi, o caçador. A imagem é auto-evidente, na medida em que ao matar o dragão, há uma associação entre o santo e o animal submetido, caçado e dominado. Logo, se no Rio de Janeiro, São Jorge é o guerreiro Ogum, em Salvador, ele é Oxossi, o caçador. As danças de Oxossi simulam atos relativos à caça, e seu objeto/fetichismo é um pequeno arco, chamado *ofá*. O mito relativo a Oxossi fala do “caçador da flecha certa”, *Otokanxoxô*, e os cânticos se referem justamente a esta capacidade de com uma única flecha atingir o seu alvo.

A memória afetivo-social de um coletivo ou grupo humano é fundada em um conjunto de relações que se nutre das imagens decorrentes das narrativas míticas. Sendo uma produção coletiva, ela atua como um repositório destas representações da comunidade e através dela é possível identificar as percepções dos atores sociais de si mesmos e das relações estabelecidas no seio da comunidade, ao mesmo tempo em que reforçam os laços de unidade do grupo. Chamamos de *imaginário* este conjunto de representações que servem base da memória coletiva do grupo.

Halbwachs (1941), afirma que o espaço é uma dimensão fundamental na constituição da memória coletiva. É indispensável, se falamos de dança, considerar a questão do espaço onde se realizam as danças rituais no candomblé. O terreiro pode ser pensado em termos de *lugar-evento*, tal como sugere Victor Turner (2005), em sua análise sobre os sítios de peregrinação católica. O espaço do terreiro em si mesmo é carregado de representações que nos conduzem às distintas percepções sobre este gênero de dança. A construção do espaço ritual e as regras de sua utilização funcionam como elementos que possibilitam não apenas a manifestação dos orixás através da possessão, mas principalmente o conteúdo performativo da dança.



Goldman (1985) afirma que a iniciação sugere um processo onde o sujeito não aparece como algo completo, mas algo que vai sendo consumido ao longo das diversas “obrigações”<sup>10</sup> prestadas pelo iniciado, incluída a própria “feitura de santo”<sup>11</sup>. A noção própria de “fazer o santo”, sugere essa ideia de incompletude, de algo que vai sendo produzido, de um lado, pelo sujeito e, de outro, no próprio sujeito da iniciação. Porém, há de outro lado as disposições corporais inatas, que são do ponto de vista nativo uma espécie de *memória ancestral*, inscrita no corpo do iniciado que se manifesta na possessão.

Por não se limitarem a ser mera cópia do real, os aspectos simbólicos do imaginário têm o poder de agenciar os sentidos e as percepções através de ações expressivas, libertando os sujeitos das condições do presente imediato, propiciando a exploração de outras possibilidades que estariam ao alcance dos sujeitos. Viver o mito através da dança permite aos adeptos partilhar da substância que constitui o núcleo das relações no candomblé, o axé.<sup>12</sup> Essa força mítica, o axé, poderia ser traduzida pelo conceito de Marcel Mauss de *mana*.

Desta maneira, o ciclo se fecha envolvendo as relações materiais entre pessoas e mágico-espirituais entre os adeptos e suas divindades. O imaginário se realiza através da dança, permitindo aos adeptos um contato com a força sagrada que mobiliza e preside a existência do grupo. O ritual reaviva as forças de coesão social e cria para as condições para o grupo manter-se unido em torno dos ideais comuns e o mito fornece a narrativa que sustenta estes ideais.

---

<sup>10</sup> Ver nota 15

<sup>11</sup> O processo de iniciação é chamado nos termos nativos de *fazer o santo*.

<sup>12</sup> Segundo Reginaldo Prandi (1991, p. 103): “Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para ser cultuados. São as pedras e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. Axé é carisma, é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados, é a comunidade do terreiro. Os grandes portadores de axé, que são as veneráveis mães e os veneráveis pais-de-santo, podem transmitir axé pela imposição das mãos; pela saliva, que com a palavra sai da boca; pelo suor do rosto, que os velhos orixás em transe limpam de sua testa com as mãos e, carinhosamente, esfregam nas faces dos filhos prediletos. Axé se ganha e se perde.”

## Mitos e arquétipos dos Orixás

Segato (1986) indica que durante suas pesquisas em um terreiro em Recife, em função dos horários de exibição de certa novela de TV, toda a rotina ritual fora alterada. Até este ponto, nada de anormal, posto que tais mudanças não atingissem o cerne dos ritos, apenas mudava a relação de temporalidade no interior da comunidade, na medida em que toda a rotina era determinada por este fator exógeno ao grupo. No entanto, chamou atenção da autora outro fato interessante.

Certa disputa entre personagens da novela, dois irmãos, acabou ganhando uma interpretação mítica, posto que estes disputassem a mesma mulher. Os membros do terreiro em questão supunham que a disputa na telenovela emulava a duelo mítico entre os irmãos Ogum e Xangô por Iansã.

Interessante notar como o mito extravasa os limites do grupo penetrando na cultura popular, no samba, e na cultura de massa, do ponto de vista “nativo”, através da telenovela. Esse processo de circularidade da cultura já fora apontado por Bakhtin (1999) e Burke (1989), no que tange aos aspectos da chamada “cultura popular” manter uma relação constante com a “cultura erudita”, num processo mútuo de retroalimentação. Aqui, no entanto, o dado curioso é a narrativa mítica ser usada como chave explicativa para o conflito na telenovela.

Há uma associação lógica, do ponto de vista nativo, das características pessoais físicas e de personalidade de cada sujeito com o seu orixá. Estas características podem aparecer combinadas, por exemplo, “pessoas de Xangô tendem à obesidade e são muito autoritárias”, ser somente físicas, por exemplo: “pessoas de Oxossi costumam ser esguias, magras”, ou somente de personalidade, “pessoas de Oxum são dissimuladas”. E mesmo estas características se nutrem dos mitos, onde as narrativas explicam o porquê de certos comportamentos do filho de determinado orixá.

Logo, o temperamento irascível dos filhos de Ogum se relaciona com o mito descrito por Verger (1997) que narra a volta do orixá à cidade de

*Irê*, onde este havia deixado seu filho como rei, e em virtude de uma cerimônia local, todos os habitantes da cidade deveriam guardar silêncio. Ao ser recebido com silêncio e frieza pelos seus compatriotas, Ogum se encolerizou e destruiu a cidade, matando vários de seus habitantes. No dia seguinte, seu filho, o rei local, vai procurá-lo, então mais calmo, e explica-lhe a situação. Ogum se arrepende de seus atos de violência e desaparece sob a terra, tornando-se um orixá.

Da mesma forma, é exatamente deste caráter guerreiro e irascível que se nutrem as danças de Ogum, conforme dito anteriormente. Outros mitos relacionam Ogum com o seu caráter de deus agrícola, que se reflete numa dança específica cujo canto narra o fato do orixá dividir a terra em sete partes e semear ali. Este mito também é relacionado como o que Segato (1986) descreve como o “espírito batalhador dos filhos de Ogum”, que são tidos nas representações nativas como “muito trabalhadores”.

Augras (2008) e Lépine (2004) procuram explorar os aspectos relacionados com as divindades e as personalidades dos adeptos, indicando exatamente como estas representações são vividas e reificadas nos comportamentos individuais, pautando muitas vezes a forma de relacionamento entre os membros de uma comunidade religiosa.

Já Birman (1995), por outro lado, procura explorar as interpolações entre gênero, homossexualidade e possessão. O curioso deste trabalho, no entanto, é que ele parece não considerar o ponto de vista nativo sobre a possessão, insistindo em tratar do aspecto performativo desta e do papel do adepto nesta performance. Em que pese à imensa qualidade do trabalho desta autora, o ponto que desejamos explorar aqui decorre precisamente da não intervenção do adepto na dança. O que sugerimos aqui é levar a sério o ponto de vista nativo sobre a possessão, onde o controle dos gestos e da corporalidade passam do sujeito para o orixá, sendo este mero instrumento da vontade das divindades.

O “cavalo” bem domado não vai onde quer, vai onde aquele que monta deseja. No entanto, para que o “cavalo” siga por onde o cavaleiro (o orixá) deseja é preciso que ele seja adestrado, domado, treinado para fazê-

lo corretamente. Portanto, quanto “mais velho” for o iniciado, maior será o seu “adestramento” (não por acaso podemos falar em “destreza”) nas rotinas, nos *orôs*.

## Considerações Finais

Quando Durkheim (2003) escreve *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, ele nos coloca diante da religião como elemento de coesão social e base fundamental do próprio tecido social. As representações sociais no campo da religião permitem-nos acessar a alguns elementos essenciais da construção da realidade e das percepções dos agentes sobre estes universos de interação. A religião constitui-se numa janela privilegiada para observar a forma que as pessoas constroem sua realidade, na medida em que ela informa não apenas os aspectos morais ou culturais, mas como na acepção de Marcel Mauss(2003), a religião é um “fato social total”.<sup>13</sup>

Ao escolher dois aspectos essenciais do *candomblé* como eixo preferencial de compreensão das representações sociais no domínio das religiões afro-brasileiras, a dança e a possessão, procura-se privilegiar uma percepção que parte do modo como as pessoas apreendem a relação entre homens/divindades ou, no caso específico, entre adeptos iniciados e orixás, que estabelece uma relação de imanência com o sagrado. É forçoso, no entanto, reconhecer que a distinção clássica operada por Durkheim (2003) e por Eliade (1999) entre sagrado e profano não faça sentido absoluto no caso em questão, senão pelo seu valor heurístico, em outras palavras, os adeptos do *candomblé* podem não fazer essa distinção de modo claro e absoluto, na medida em que todo o tempo a realidade vivida por estes agentes sociais seja atravessada pela presença constante das divindades/orixás e que estes participem de modo ativo e constante do cotidiano das pessoas.

O mito da modernidade funda-se na permanente racionalização da vida, na adequação entre meios e fins e, principalmente, na superação da

---

<sup>13</sup> O conceito de fato social total ou pleno parte do princípio de que há fatos que reúnem as diversas instâncias da vida social, a política, a economia, a moral, as leis e regras sociais, etc., de tal modo a possibilitar uma compreensão mais profunda do modo através do qual os indivíduos interagem em sociedade (Mauss, 2002).

metafísica como domínio que informa a agência dos indivíduos. Essa negação radical da metafísica como mito fundador do sujeito moderno impõe uma reflexão sobre as religiões afro-brasileiras que, ao contrário de operar uma cisão radical deste sujeito, tendem a admitir outras possibilidades de inserção dos sujeitos.

Logo, as crenças metafísicas podem estar perfeitamente ajustadas com um comportamento orientado para o mundo, ainda que diferenciado daquilo que Weber(1985) propunha como padrão cultural no âmbito do protestantismo, onde ocorria uma espécie de “desencantamento do mundo”, mas pelo contrário, permite “re-encantar o mundo”, admitindo a presença constante dos espíritos e ancestrais, sem que com isso resulte numa atitude de recusa deste mundo, que caracteriza posições fundadas nas diversas leituras do cristianismo católico e/ou no espiritismo kardecista. O mundo é um lugar para agir e viver, porém, os orixás e ancestrais podem, no entanto, garantir uma vida melhor e mais plena para seus adeptos.

Em verdade, ao admitir que os orixás ao mesmo tempo sejam entes humanos/ancestrais e não humanos/forças da natureza, os limites entre natureza e cultura são administrados de maneira muito distinta e passam a admitir variações diversas no campo da dicotomia natureza/cultura. Por outro lado, a ideia de que a relação entre o adepto e seu orixá é fruto de uma permanente construção, comunicada através da ideia de “fazer o santo”. O “santo feito” é aquele que nasce do processo de iniciação. No entanto, a despeito da denominação comum utilizar a expressão “fazer o santo”, e as representações em torno disto deem conta de que a passagem pela iniciação marca uma nova etapa da relação entre o adepto e o orixá, marcada por uma permanente renovação do vínculo estabelecido com a iniciação através das “obrigações”. Estas obrigações sugerem que o santo vai sendo construído processualmente.

Sansi (2009) ressalta que não apenas o santo “é feito”, mas a pessoa também vai “se fazendo”, sendo construída como sujeito que atua no mundo. Fazer o santo é, de certo modo, fazer-se a si mesmo, embora no

candomblé seja sempre muito importante manter a distinção entre o orixá e seu “cavalo”.

Assim, revisitamos conceitos como a noção de imaginário e as formas de “corporificação” das crenças e sua atualização sob a forma de prática social, sugerindo que, através da dança do candomblé, os praticantes desta religião (os agentes sociais), ao transportarem seu universo de crenças para o plano da ação, assumem uma relação mais estreita entre o imaginário e as práticas sociais. São as crenças transcendendo o plano do ritual, e fazendo parte do plano das relações.

Podemos inferir que há uma relação profunda entre os mitos e as práticas, não apenas como estruturas subjacentes à ação dos sujeitos, mas como algo que informa a prática de maneira direta. Ao reviver os mitos através da dança temos uma conexão vigorosa entre imaginário e prática social, com os mitos reforçados porque revividos, num processo circular, onde o mito alimenta a ação e a ação recria o mito, na medida em que as formas de ver e agir no mundo são orientadas por estes, sobretudo quando vemos a associação entre as características das divindades com os comportamentos humanos através dos arquétipos dos orixás.

Tanto a pessoa, o sujeito da possessão, quanto a divindade, o orixá, são mutuamente constituintes e vão sendo construídos processualmente numa escala temporal.

Este tipo de dança modula um tipo de percepção que se liga às imagens produzidas ou desejadas pelos agentes no âmbito destes contextos sociais. Há um conjunto de mitos e arquétipos que pressupõem formas específicas do corpo se apresentar e de dançar, que são produzidas e reproduzidas pelos adeptos do candomblé. As danças estão referidas às narrativas míticas que correspondem a uma imaginação social sobre como estes mitos e arquétipos são vividos no plano da realidade.

Ao escolher roupas e objetos caros para “vestir” seu orixá, um filho de santo pode exercer certo tipo de vaidade que não coaduna com o que se propõe a ser o domínio da religião, onde a norma “correta” sugeriria

austeridade e frugalidade, quando, ao contrário, temos exatamente no candomblé essa lógica do consumo e da ostentação.<sup>14</sup>

A feição de potlatch assumida pelas celebrações do candomblé parece ser muito clara, se considerarmos que em oposição à simplicidade da vida cotidiana, dos períodos de baixa dos terreiros, há momentos de grande esplendor e riqueza, pois o reconhecimento da pujança e do poder de uma casa decorre de sua capacidade de receber bem aos seus convivas, de alimentar e embelezar com luxo e ostentação as festas dos deuses que se fazem homens, de exibir nos belos trajes, nas rendas, nas trocas de roupa, cada vez mais beleza e luminosidade. (Baptista, 2006, p. 126)

Por outro lado, sendo este comportamento constitutivo do ambiente dos candomblés, há um evidente paradoxo que se manifesta nas relações entre as pessoas, pois estas situações invertem hierarquias que são fundadas nas regras que instituem os terreiros como espaço de convivência.<sup>15</sup> Explicaremos: se o poder e a hierarquia são fundados na senioridade e no tempo de iniciação, em tese, seria esperado um comportamento de submissão dos iniciados mais jovens em relação aos mais velhos.

No entanto, certos elementos destas relações implicam que a questão do uso e do consumo de objetos e, especialmente, os investimentos em dinheiro na estrutura física e na gestão dos terreiros podem, como sugere Baptista (2006), utilizar estes como forma de aumento de seu prestígio e como canal de aproximação do círculo de intimidade de um terreiro e de seu pai de santo. Embora nem sempre estas tentativas se efetivem, conforme o próprio Baptista sugere, posto que a admissão no círculo de intimidade de um terreiro exija uma administração mais complexa.

---

<sup>14</sup> Importa aqui sobretudo ressaltar que se trata de uma visão normativa sobre o domínio da religião, que tenta excluir este dos demais planos da existência, imaginando que no plano da religião os agentes sociais “devem” agir de uma determinada maneira, fundada numa percepção judaico-cristã do mundo.

<sup>15</sup> Conforme Costa Lima: “A estrutura do candomblé repousa em duas categorias de afiliados, perfeitamente distintas: os que são iniciados como *filhos de santo* até o estágio da *feitura de santo* e os vários titulares de posições executivas e honorárias no terreiro. Dessas duas categorias amplas é que saem as hierarquias dirigentes do terreiro – no campo espiritual e litúrgico, como na organização da sociedade civil, que trata dos assuntos mais seculares do grupo e seu relacionamento com instituições públicas e agências de controle da sociedade global em que os candomblés se inserem.” (Costa Lima, 2002: 80-81).

Somos convidados a perceber uma racionalidade que se nutre de uma expressividade emotiva, onde a “transgressão” pode ser um elemento componente da relação do homem com o sagrado, na medida em que os limites da vida cotidiana e as práticas religiosas se relacionam de uma maneira dialética e dialógica, posto que os movimentos de um lado (a vida cotidiana) “respondam” de alguma maneira, aqueles do outro (a prática religiosa). Porém, cabe aqui destacar que a noção de “transgressão”, e isso justifica o uso das aspas, responde exatamente àquela visão normativa do domínio da religião, como sugerimos e criticamos anteriormente.

## Referências

AMARAL, R. *Xirê! O Modo de Crer e de Viver no Candomblé*. Rio de Janeiro: Educ/ Pallas, 2002

ANTONACCI, M. A. Corpos negros em zonas de contato intercultural in Velloso e outros (Ed.), *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009

AUGRAS, M. *O Duplo e a Metamorfose: a Identidade Mítica em Comunidades Nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BAPTISTA, J. R. *Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos sociais do dinheiro nas relações de troca no candomblé*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2006.

BARROS, J. F. P. *O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ/INTERCON, 2000a

\_\_\_\_\_. *A fogueira de Xangô... O Orixá do fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ/INTERCON, 2000b

\_\_\_\_\_. *O segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993

BASTIDE, R. *Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971

\_\_\_\_\_. *Le Rêve, la Transe et la Folie*. Paris: Flammarion, 1972



- \_\_\_\_\_. Cavalos dos santos (Esboço de uma sociologia do transe mítico. In: *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973
- \_\_\_\_\_. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2006
- BATESON, G. *Steps to an Ecology of Mind: a Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*. New York: Ballantine Books, 1972
- BIRMAN, P. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Ed. da UERJ, 1995. 213p.
- \_\_\_\_\_. *Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens*. Religião e Sociedade (17/1-2) : 90-109, 1996
- BRAGA, J. Fuxico de Candomblé. In: *Estudos Afro-Brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1998
- CAPONE, S. *A dança dos deuses: uma análise de possessão no candomblé Angola Kassanje*. Rio de Janeiro, UFRJ / Museu Nacional, Dissertação de mestrado em antropologia social. 1991
- \_\_\_\_\_. *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005
- CHUJOY, A. and others. *The Dance Encyclopedia*. New York: 1967;
- COHEN-STRATYNER, B. N. *Biographical Dictionary of Dance*. New York: 1982;
- COSTA LIMA, V. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. Salvador: Corrupio, 2003
- \_\_\_\_\_. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOISE, W. & PALMONARI, A. (org.) *L'Étude des représentations sociales*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1986
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003

ELIADE, M. *O sagrado e o profano - a essência de religião*. São Paulo: Martins Fontes, 1999

FERRETTI, S. *Querebentã de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luís: EDUFMA 1996

JODELET, D. (org.) *Les Représentations Sociales*. Paris: PUF, 1989

LATOUR, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2002

LE BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 2005

LEPINE, C. *Transe e possessão no culto dos orixás*. Marília, Unesp, 1988.

\_\_\_\_\_. *Análise formal do panteão nagô*. São Paulo, Nobel / Bandeira de Alaira, 1982.

\_\_\_\_\_. *Contribuição ao estudo do sistema e classificação dos tipos psicológicos no candomblé kétu de Salvador*. Tese de doutorado em psicologia. Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1978.

LEWIS, I. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977

\_\_\_\_\_. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974

MAGGIE, Y. *Guerra de Orixá; um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar., 2001

MAUSS, M. As Técnicas do Corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003 pp. 183 - 314

\_\_\_\_\_. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003 pp. 369 - 398

MOSCOVICI, S. (org.) *Psychologie Sociale*. Paris: PUF, 1996

PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1991

SEGATO, R. L. *Inventando a natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife*. Anuário Antropológico/85 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986

TURNER, V. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005

VELLOSO, M. P. Escritas de si e do tempo: A dança como metáfora. In: Velloso e outros (Ed.), *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009

\_\_\_\_\_. A dança como alma da brasilidade. Paris, Rio de Janeiro e o maxixe. In *Nuevo Mundo Mundos Novos*, n. 7 – 2007. Disponível em <http://nuevo-mundo.revues.org/documento3709.html>

VOGEL, A.; MELLO; M. A. S.; PESSOA DE BARROS, J. F. P. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas: FLACSO; Niterói: EDUFF, 1993

WEBER, M. A. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. 4 ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985

## Capítulo 7

# **Ações afirmativas para povos indígenas: uma reflexão sobre os aspectos epistemológicos e políticos das relações interétnicas**

*Ana Caroline Amorim Oliveira*<sup>1</sup>

### **Introdução**

O presente trabalho<sup>2</sup> decorre de inquietações acerca da presença no ensino superior de estudantes indígenas, em especial, através das ações afirmativas, e suas consequências epistemológicas, e sobretudo, políticas.

A educação escolar indígena surge no contexto em que a Constituição Federal de 1988 determina direitos permanentes e coletivos aos povos indígenas. Os direitos culturais diferenciados são direitos baseados na coletividade e não apenas no indivíduo. Dentre esses direitos estar o direito referente a uma educação que garanta o respeito aos processos próprios de aprendizagem bem como o uso das línguas maternas garantindo um ensino bilíngue.

Desde o início desse processo com a obrigatoriedade e transferência da responsabilidade da educação indígena para o Ministério da Educação

---

<sup>1</sup> Docente do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Campus São Bernardo. Professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (Pgcult) - UFMA. E-mail: [ana.caroline.oliveira@gmail.com](mailto:ana.caroline.oliveira@gmail.com).

<sup>2</sup> Este artigo é fruto de uma palestra realizada na V Jornada Interdisciplinar de Filosofia "Ética e Política, Gênero, Raça e Diversidade Cultural" na Universidade Federal do Maranhão-UFMA, Campus Codó, em 2017. As reflexões aqui desenvolvidas fazem parte da minha tese intitulada: "Nossa caneta é nossa borduna": um estudo etnográfico sobre as experiências indígenas Tenetehara/Guajajara no ensino superior no Maranhão" defendida em 2018 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade de São Paulo-USP sob orientação da prof. Dr. <sup>a</sup> Beatriz Perrone-Moisés.

com a elaboração em 1993 das Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena funda-se um momento em que a educação para os índios nas próprias comunidades passa a ser definidos pelas noções de “educação intercultural, específica e diferenciada”. Cria-se então com outros dispositivos legais que deram continuidade a esse processo uma categoria especial no sistema de ensino até então inexistente: educação indígena. (CONH, 2005; TASSINARI, 2001).

Em relação ao ensino superior indígena que em parte decorre de um processo iniciado com a educação escolar indígena outras demandas aparecem. Segundo os pesquisadores Lima (2007) e Paladino (2012) há dois vieses diferentes, mas historicamente entrelaçados, que têm desencadeado a busca e a demanda dos povos e organizações indígenas por ensino superior: a educação escolar indígena que teve como consequência a continuidade da formação dos índios nas licenciaturas como professores para atuar nas escolas das aldeias; e a necessidade de profissionais indígenas graduados em conhecimentos ocidentais para tomar a frente, do lado dos indígenas, dos processos de territorialização contemporâneos que surgem a partir da Constituição Federal de 1988.

Lima (2007) afirma que a quebra do monopólio tutelar, a capacidade processual reconhecida às organizações indígenas, o surgimento de políticas para a educação, como também para a saúde, colocaram os povos indígenas e suas organizações como protagonistas de processos para os quais se faziam necessários conhecimentos que não lhes pertenciam, nem chegavam com facilidade.

A antropóloga Barroso-Hoffman (2005) afirma existirem três linhas de ação referente à implementação do ensino superior para os índios no Brasil: a primeira, expressa pela criação recente de cursos universitários de Licenciatura Intercultural, determinados por lei, voltados para a formação superior de professores indígenas e exclusivamente destinados a eles; a segunda, dirigida para a inserção dos índios nos cursos regulares oferecidos pelo sistema universitário, público e privado; e a terceira, que é

constituída pelas propostas de criação de universidades indígenas. Esta última linha de ação ou modelo de política afirmativa como denomina Santos (2016) é por ele caracterizada enquanto uma virtualidade já que ainda estar em processo de construção não tendo sido concretizado nenhuma das propostas.

Os índios entraram no ensino superior principalmente por meio das ações afirmativas que inicialmente foram acionadas para a população negra e, como desdobramento, estendeu-se aos povos indígenas, por motivos distintos. Enquanto que, para a população negra há uma reivindicação de caráter de reparação histórica e social, para os povos indígenas a demanda se dá em torno do princípio de respeito à diversidade e especificidade dos quase 300 povos nativos no território brasileiro (ISA, 2018). Outra questão central na demanda por ensino superior para os índios em geral deixada de lado: o caráter coletivo da identidade desses povos e da sua relação direta com a existência e manutenção de seus territórios (BARROSO-HOFFMAN, 2005; BANIWA, 2006).

Neste artigo pretendemos apresentar uma reflexão político-epistemológica sobre os regimes de conhecimentos dos diversos saberes, em particular, o “saber” ocidental e os saberes “tradicionais”. Em seguida, analisaremos a noção de etnicidade enquanto lógicas distintas operando em relação na universidade a partir da presença indígena através das ações afirmativas. No penúltimo tópico analisaremos a experiência da Licenciatura Intercultural pelo Tenetehara/Guajajara na Universidade Federal do Maranhão-UEMA, e, por fim, as considerações finais.

### **Regimes de conhecimentos e suas possíveis pontes**

A universidade torna-se um novo espaço onde os índios passam a atuar não só individualmente, mas principalmente em termos étnicos, coletivos. Caracterizando uma situação de encontro (ou desencontro) cultural, esse novo espaço é, pelo menos em tese, desestabilizado pela presença de mais diversidade: os povos indígenas.

Barroso-Hoffmann (2005, pg.07) aponta em sua análise que a universidade é um espaço de lutas simbólicas e políticas, criticando uma perspectiva de essencialização e homogeneização da universidade:

Como se dentro dela [universidade] não se reproduzissem as lutas políticas travadas no interior da sociedade como um todo permitindo-lhe assim, tanto funcionar como um espaço de reprodução de ideologias de dominação, quanto se tornar um espaço propício à aquisição de consciência política e à luta por direitos e cidadania.

No entanto, em relação aos índios, concordando com Lima (2007, p.20), não se trata de incluir os excluídos e dar-lhes acesso ao poder (conhecimento) que as elites dominantes negaram (perspectiva assumida em relação aos negros, mulheres, entre outras minorias), mas sim de uma mudança radical na estrutura universitária:

Ao incluir os indígenas nas universidades há que se repensar as carreiras universitárias, as disciplinas, abrir novas (e inovadoras) áreas de pesquisa, selecionar e repensar os conteúdos curriculares que têm sido ministrados, e testar o quanto estruturas, que acabaram se tornando tão burocratizadas e centralizadoras, podem suportar se colocar ao serviço de coletividades vivas, histórica e culturalmente diferenciadas.

Dessa forma, Barroso-Hoffman (2005) afirma a relevância do debate sobre os “saberes indígenas” e os “saberes científicos” não apenas ao campo educacional, mas na perspectiva dos direitos indígenas de forma ampla. A autora propõe como um caminho para se discutir a construção do formato social a ser dado às contrapartidas exigidas pelas comunidades indígenas nas pesquisas em suas aldeias, instituindo perspectivas mais simétricas dentro das relações de poder estabelecidas e naturalizadas do conhecimento acadêmico.

Olhando-se deste ângulo, os “saberes indígenas”, enquanto conteúdo, não precisam “ser aceitos” dentro das universidades, eles já o são. Fazem parte dos acervos de ciências como a botânica, construído em parte com as informações colhidas junto a informantes indígenas; fazem parte dos

acervos das ciências farmacêuticas, das ciências biológicas, da antropologia que registrou milhares de expressões culturais indígenas, e assim por diante (BARROSO-HOFFMAN, 2005).

Entretanto, os múltiplos regimes de conhecimentos entre os povos indígenas são mais amplos considerando as formas de conhecer e de aprender que é diferente para cada povo. A antropóloga Carneiro da Cunha (2009) também reflete sobre a relação entre saberes tradicionais e científicos a partir da questão da biopirataria e dos direitos de propriedade intelectual.

Nesse contexto, alguns conhecimentos indígenas entram em processos de disputas de patenteamento com empresas multinacionais problematizando a abordagem dicotômica entre saberes. Carneiro da Cunha (2009) afirma a possibilidade de construção de pontes entre os dois saberes. Mas também atenta para diferenças entre os saberes tradicionais e os saberes científicos ressaltando a possibilidade das comparações, já que ambas são formas de entender e agir sobre o mundo, abertas e inacabadas, se fazendo constantemente. Uma abertura para o Outro que esta presente, em particular, no pensamento ameríndio como aponta Lévi-Strauss (1993).

Diante disso, Carneiro da Cunha (2009) afirma que não se pode eclipsar, pelas semelhanças genéricas, as profundas diferenças que existem quanto à definição e ao regime de cada um dos saberes. “Pois enquanto existe por hipótese um regime único para o conhecimento científico, há uma legião de regimes de saberes tradicionais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 302). Essa possibilidade de semelhança entre saberes tradicionais e os científicos não seria nada mais do que uma tentativa de homogeneização de conhecimentos e, conseqüentemente, de homogeneização cultural.

O pesquisador indígena Gerssem Luciano, mais conhecido como Gerssem Baniwa (2011), em sua análise sobre a educação escolar indígena no Alto Rio Negro, tenta superar a visão ocidental – dicotômica, fragmentaria e dualista –, a partir da noção de hermenêutica diatópica do Boaventura de Sousa Santos.

Baniwa propõe a possibilidade de diálogo entre ambos os saberes dentro do espaço escolar a partir de uma complementariedade epistemológica



e ontológica entre os saberes tradicionais e saberes científicos, em razão da incompletude própria de cada cultura. O diálogo entre as culturas deveria ocorrer no intuito não de uma completude, mas, de uma “construção de uma nova racionalidade que recoloca a riqueza da pluralidade de saberes e fazeres sob novos termos, como força propulsora da história” (BANIWA, 2011, p. 286).

Segundo esse autor, a busca incessante por escola e universidade pelos povos indígenas se encaixa nessa visão de incompletude sistêmica das sociedades indígenas, como referenciada nos próprios mitos de origem do mundo e dos povos e a necessidade de acumulação e agregação de conhecimentos. Um exemplo para isso é a missão dos pajés, que estão em constante busca por conhecimento travando batalhas no mundo espiritual para adquirir novos conhecimentos de outros povos e culturas, pois entendem que este é infinito.

Assim, a proposta de construção de pontes de Carneiro da Cunha com a proposta de diálogo entre os conhecimentos ocidentais e os conhecimentos tradicionais indígenas revelam o dualismo do pensamento ameríndio e a abertura para o outro como propõe Lévi-Strauss (1993).

Pensar o campo da educação indígena, em especial o do ensino superior, por meio do repertório das ideias acima expostas demanda um esforço em ultrapassar o pensamento essencialista acerca da universidade, vista como campo de saber estritamente ocidental e detentor de um conhecimento universal, enquanto se considera que os índios são detentores de uma tradição estagnada a ser preservada.

Carneiro da Cunha (2009) afirma que permanecer em cima da constatação da existência de uma dicotomia entre “saberes indígenas” e “ciência ocidental” escamoteia a necessidade de analisar como se atualiza, na prática, a relação entre ambos. Em razão disso, propõe inverter a questão discutindo não tanto como promover o diálogo entre ambos, mas como regulamentar as relações que já existem, isto é, as apropriações que já são feitas e que requerem uma discussão mais aprofundada.

A universidade vista assim não é feita apenas de conhecimentos tidos como universais, mas sim uma confluência de saberes. No entanto, através de uma fala legitimada: do pesquisador ocidental. Com a entrada de indígenas no ensino superior essa articulação entre saberes/conhecimentos ganhará outras configurações político-culturais, sobretudo com relação à fala do próprio “nativo”, e este se habilitando em uma instituição ocidental para ganhar legitimação em relação ao conhecimento científico.

Dal’bo (2010), em sua pesquisa sobre estudantes indígenas, na Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) e suas experiências nos cursos de graduação regulares, compreendeu que os estudantes atuavam como tradutores culturais criando conhecimento ao combinar os modos de conhecer do seu povo e os conhecimentos que eles aprendiam na universidade. A autora entende os conhecimentos indígenas não enquanto uma unidade, mas enquanto uma multiplicidade: “múltiplos modos de saber e múltiplos processos de construção de conhecimentos” (DAL’BO, 2010, p.36).

Os índios estudando na universidade provocam um debate acerca dos regimes de conhecimentos ocidentais e os múltiplos e diversos regimes de conhecimentos dos povos ameríndios, em especial, dos Tenetehara/Gua-jajara. Pensar uma possível articulação entre os diversos regimes de conhecimento, modos de conhecer e de fazer buscando a construção de pontes dialógicas ou de complementariedades epistemológicas e ontológicas na universidade é um processo em construção, de caráter político, já que tenciona as estruturas de poder já estabelecidas no espaço universitário. Em seguida, refletimos sobre a noção de etnicidade no espaço universitário e seus desdobramentos político-epistêmicos.

### **Etnicidade na universidade**

Na presente pesquisa destacamos a coexistência de duas lógicas culturais e políticas operando no espaço interétnico do ensino superior para índios. Compreendemos o contexto de relações entre os povos indígenas e

a sociedade não indígena, neste caso, a sociedade brasileira, enquanto um sistema interétnico que opera em um regime de etnicidade nos termos propostos por Carneiro da Cunha (2009).

A autora afirma a existência de duas lógicas presentes no contexto interétnico, as quais diferencia através dos conceitos de cultura com aspas e cultura sem aspas. Cultura com aspas e cultura sem aspas não pertencem ao mesmo universo de discurso, apesar dos conteúdos não serem necessariamente divergentes. A antropóloga realiza uma distinção analítica e baseada em princípios diferentes de inteligibilidade.

A cultura sem aspas opera com acumulação, empréstimo e transações, e a cultura com aspas opera num regime de etnicidade. Em um regime de etnicidade, a cultura é homogeneizada sobre uma vasta rede de direitos heterogêneos presente em cada sociedade indígena. A autora define cultura sem aspas como a existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem certo grau de comunicação nos grupos sociais. Já cultura com aspas é uma noção reflexiva que fala de si mesma de certo modo.

Cultura com aspas se refere àquilo que é dito acerca da cultura. Como observado nas falas dos alunos/professores indígenas sobre a sua própria cultura, é a fala das lideranças indígenas nos eventos e reuniões “traduzindo” sua “cultura” aos não-índios, ou falando da sua cultura entre si.

Carneiro da Cunha (2009) destaca que essas duas ordens ou níveis estão embutidos uns nos outros e se afetam mutuamente, a ponto de não poderem ser pensadas em separado atuando sobre as mesmas pessoas. E, estas, por sua vez, devem lidar com as exigências simultâneas decorrentes da lógica de cada uma dessas esferas, como ocorre com os estudantes indígenas de ensino superior. Eles são cacique, cantadores, lideranças, professores indígenas, conselheiros e outras tantas posições.

No espaço da universidade, observei os alunos e cursistas indígenas acionando os seus elementos culturais para afirmar uma indianidade, dignidade e poder diante do Estado, através das pinturas corporais, da fala materna entre parentes, os adereços, entre outros elementos identitários

distintivos. E se reconhecem também na relação com os outros povos indígenas, em que uns se afirmam como índios “verdadeiros” e “puros” diferentes dos outros índios “mestiços” que também estão presentes nesse contexto interétnico.

Carneiro da Cunha afirma a necessidade de distinção de contextos internos e externos por uma questão de lógica. Ela realiza uma distinção entre estrutura interna dos contextos endêmicos e a estrutura interétnica que prevalece em outras situações. Para ela, a lógica interétnica não equivale à submissão a lógica externa nem a lógica do mais forte.

É antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas. A tese da autora é demonstrar a coexistência da cultura com aspas (como recurso e como arma para afirmar a identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional) e cultura sem aspas (aquela “rede invisível na qual estamos suspensos”) e que gera efeitos específicos (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Os povos indígenas articulam as distintas lógicas na sua relação com a sociedade envolvente, especialmente, no contexto da universidade, em que a busca por conhecimentos dos não-indígenas não anula a lógica do conhecimento tradicional indígena. Eles não querem deixar de ser índios para poderem ter o conhecimento do branco.

Tal noção de indianidade é por mim entendida a partir da definição do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2005), na qual a indianidade é tautegórica criando a sua própria referência, já que índios são aqueles que “representam a si mesmos”, como afirma o autor baseado no pensamento do antropólogo americano Roy Wagner (2012).

Indianidade, para Viveiros de Castro (2005), não é identidade e menos ainda representação. Ele caracteriza os enunciados de indianidade como enunciados performativos que dependem de condições de felicidade, e não de condições de verdade, no sentido de correspondência com um estado de coisas como um enunciado constativo.

O autor então afirma ser esse o ponto crucial da questão, pois as condições antropológicas de felicidade não são dados por terceiros,

principalmente não são nem podem ser dados pelo Estado, “O Terceiro por excelência”.

A partir dessa caracterização da noção de indianidade, que o autor chama de definição ficcional de seu argumento, Viveiros de Castro apresenta o objeto da definição imaginária, a noção de comunidade indígena. Esta escolha é justificada em razão de que o adjetivo “índio” não designa um indivíduo, mas sim um coletivo, um certo tipo de coletivo. Como esclarece o autor:

Nesse sentido não existem índios, apenas comunidades, redes (d)e relações que se podem chamar indígenas. Não há como determinar quem ‘é índio’ independentemente do trabalho de auto-determinação realizado pelas comunidades indígenas, isto é, aquelas que são o objeto do presente exercício definicional, ou melhor, meta-definicional. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p.14)

Assim, o autor define comunidade indígena como sendo toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros e que mantenha laços históricos ou culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. Dentro dessa definição mais geral, o pensador realiza especificações dessas peculiaridades por ele apresentadas.

As relações de parentesco aqui compreendidas incluem relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso e, geralmente, se definem em termos das concepções dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão. As relações de afinidade que compõem o parentesco possuem três atributos que o autor apresenta: são transmissíveis intergeracionalmente, exatamente como as relações de consanguinidade; em segundo lugar, a etnologia vem mostrando que afinidade é o arcabouço político e a linguagem ideológica dominante nas comunidades ameríndias; e, em terceiro, há muitos casamentos interétnicos nos mundos indígenas de hoje.

Em relação à segunda característica da definição de comunidade indígena, a saber, os laços histórico-culturais com as organizações sócias pré-colombianas, o autor especifica os elementos que compõem esse atributo. Primeiramente, a dimensão histórica, com continuidade da presente

implantação territorial da comunidade em relação à situação existente no período pré-colombiano. Tal continuidade é exemplificada pelas migrações forçadas, descimentos, reduções, aldeamentos e demais medidas de assimilação e oclusão étnicas que os povos indígenas sofreram e ainda sofrem nos dias atuais.

A segunda especificação, a dimensão cultural, é a orientação positiva e ativa do grupo face a discursos e práticas comunitárias derivadas do fundo cultural ameríndio e concebidos como patrimônio relevante do grupo. O autor ainda afirma que tais discursos e práticas não são necessariamente aqueles específicos da área cultural (no sentido histórico-etnológico) onde se acha hoje a comunidade, mas sim aquela que a comunidade escolhe como sua.

Em razão do genocídio contra índios, estes estão “importando” conhecimentos e práticas de outros povos indígenas, como ocorre com o Toré.<sup>3</sup> Mas, antes disso, os índios já realizavam suas trocas de conhecimentos, práticas e outros elementos culturais com outros índios, seja via guerra, seja via alianças – como, por exemplo, o kapó<sup>4</sup>.

A terceira dimensão, sociopolítica, segundo o autor, é a decisão da comunidade de se constituir como entidade socialmente diferenciada dentro da sociedade nacional, com autonomia para estatuir e deliberar sobre sua composição e negócios internos, bem como de definir suas modalidades próprias de reprodução simbólica e material.

Dessa forma, o autor chega em sua tese máxima: índio é aquele que se garante dentro daqueles princípios apresentados anteriormente – as relações de parentesco e de afinidade definidos por cada povo indígena e o laço histórico-cultural com as sociedades pré-colombianas –, compreendendo as dimensões histórico, culturais e sociopolíticas. Não basta dizer que é índio. As comunidades indígenas é que podem dizer quem são índios ou não.

---

<sup>3</sup> Vários povos indígenas da região Nordeste adotaram o Toré ou Toren como símbolo de indianidade.

<sup>4</sup> Carneiro da Cunha (2009) trata sobre o kapó e o embate acerca da questão dos direitos intelectuais indígenas em seu artigo “Cultura e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais.”.

Na implementação e efetivação das ações afirmativas para índios no ensino superior a “confirmação de uma indianidade” passa a acontecer nos setores de matrícula da universidade por funcionários que buscam apenas cumprir a Lei de Cotas nº 12.711/2012, na qual está determinado o critério de “autodeclaração” como sendo o único critério a ser considerado.

Mas por não estarem entrando seus parentes nas vagas das “cotas” para indígenas e sim pessoas não-indígenas, inclusive, pessoas que são contra os índios, como filhos de fazendeiros, latifundiários, madeireiros etc. nessas vagas, as lideranças indígenas, Funai e Ministério Público Federal (MPF) entraram com um processo contra a Universidade Federal do Maranhão (UFMA) gerando um debate público sobre os critérios da Universidade para preenchimento das vagas para índios<sup>5</sup>.

Cabe aqui destacar a distinção feita pelo Viveiros de Castro entre os termos índios e indígena<sup>6</sup> que em muitos contextos são usados e entendidos como sinônimos. O que não são. O autor diferencia e caracteriza os respectivos termos. Índios são membros de povos e comunidades que têm consciência de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Indígenas significa originário da própria terra em que vive. O antônimo de indígena é alienígena e o antônimo de índio é branco ou não-índio. A partir dessa distinção o autor afirma que “todo índio é indígena, mas nem todo indígena é índio”.

As políticas de ações afirmativas para os povos indígenas têm evidenciado um contexto em que ser índio é vantajoso. Todo mundo quer ser índio para poder ter acesso à universidade pública. E as pessoas passam a se valer da confusão entre os termos índios e indígenas e os seus respectivos sentidos. Ao acionarem a sua identidade indígena confundem- as com

---

<sup>5</sup> Este processo que a universidade vem sofrendo produziu uma Comissão para discutir os critérios de preenchimento das vagas para indígenas nos processos seletivos da universidade. Tive a oportunidade de poder compor a Comissão e participar das reuniões. Após essa Comissão temporária se instaurou uma Comissão para verificar as vagas para índios preenchidas em 2018.1 e as Comissões Permanentes, em todos os *campi*, para entrevistar os candidatos às vagas indígenas no SISU a partir de 2018.2.

<sup>6</sup> Compreendo esta aula pública publicada textualmente e intitulada “Os involuntários da pátria” (2017) como complementar ao pensamento do autor Viveiros de Castro (2005) presente no artigo “No Brasil, todo mundo é índio exceto quem não é”.

a identidade de ser índio. Pois ser brasileiro, nascido nesta terra, é bem diferente de ser índio.

O autor estabelece uma diferença radical entre ser brasileiro e ser índio, pois ser brasileiro é ser cidadão, súdito do Estado soberano. O cidadão olha para cima, transcendente. Ao contrário de ser índio que olha para baixo, para a terra com a qual ele possui uma relação vital, primordial com a Terra que é imanente, ele tira sua força do chão. Viveiros de Castro define a diferença entre a multiplicidade singulares dos povos e a unificação do Estado, seu universo.

O Estado, ao contrário, dos povos, só consiste no singular da própria universalidade. O Estado é sempre único, total, um universo em si mesmo. Ainda que existam muitos Estados-nação, cada um é uma encarnação do Estado Universal, é uma hipóstase do Um. O povo tem a forma do Múltiplo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p.189)

Nessa relação entre o Estado e os povos, entre o Uno e o Múltiplo, há uma sobreposição do primeiro sobre o segundo, pois os povos passam a ser “índios brasileiros” unificados na generalidade por um poder transcendente para melhor serem (des) multiplicados, homogeneizados, abrasilairados, como afirma Viveiros de Castro (2017).

Uma maneira de homogeneizar a multiplicidade singular dos povos é através das políticas de Estado, em particular a que esse trabalho se propõe a analisar – as ações afirmativas. Esta política possui como objetivo principal reparar injustiças a grupos específicos, que se formaram à margem da sociedade majoritária, com o intuito de incluí-los, torná-los brasileiros, como no caso dos negros, pobres e de pessoas com deficiência.

Em relação aos índios, as ações afirmativas ganham um caráter ambíguo pois por definição elas tendem a homogeneização. No entanto, os povos indígenas ao demandar e acessar tais políticas não estão se permitindo ‘achatar’ na generalidade do Uno. É uma relação de tensão constante entre o Estado e os índios. Eles se utilizam de “táticas de guerrilha simbólica, jurídica, mediática, contra o Aparelho de Captura do Estado-nação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p.192).



Compreendo as políticas de acesso ao ensino superior para os povos indígenas, seja reserva de vagas ou cotas nos cursos regulares, seja as licenciaturas interculturais específicas para índios, ambas modalidades presentes nas universidades públicas, enquanto uma política cultural feita para os índios (CARNEIRO DA CUNHA, 2014).

Nesse sistema interétnico, como afirma Carneiro da Cunha, em que operam as duas lógicas, cultura com aspas e cultura sem aspas, tais políticas feitas para os índios de alguma maneira acabam sendo por eles reelaboradas, realizando pontos de cruzamento entre a política cultural para os índios e a política cultural pelos índios, tendo efeitos conjugados, como iremos descrever ao longo do presente trabalho.

Nessa relação entre política para os índios e política pelos índios, a maneira de compreender os efeitos dessa relação foi através da etnografia como afirma Carneiro da Cunha (2014, p. 9):

São os efeitos às vezes visíveis a olho nu e às vezes sutis, difíceis de perceber e mais ainda de antecipar. Alguns são generalizáveis em alguma medida, outros resultam de cada povo e de cada momento de sua história. A conclusão é que se deve pisar com cuidado e que, enquanto os números agregados são a via preferencial das políticas, é pela etnografia que elas são testadas.

Neste trabalho nos deteremos na experiência da Licenciatura Intercultural para Educação Básica Indígena-LIEBI realizada pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) e as discussões sobre cultura com aspas (CARNEIRO DA CUNHA, 2012) realizada pelos Tenetehara/Guajajara no ensino superior.

### **As discussões sobre cultura entre os Tenetehara/Guajajara na Licenciatura Intercultural**

O curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena-LIEBI surge da demanda dos povos indígenas do Maranhão, em

particular, do povo Tenetehara/Guajajara<sup>7</sup>. Os Tenetehara são maiores quantitativamente, com maior número de terras indígenas demarcadas, índios professores com magistério indígena ou magistério não indígena realizado em faculdades particulares. Os indígenas professores em sua grande maioria concluíram sua formação de magistério através do Curso de Magistério Indígena ofertado pelo governo do estado<sup>8</sup>.

Foi com a força do envolvimento dos povos indígenas, em especial, dos Tenetehara que o projeto da licenciatura foi aprovado. As lideranças Tenetehara defenderam o projeto afirmando que pertencia aos povos indígenas do Maranhão e dos Guajajara. “Esse projeto é nosso!” Afirmava constantemente Suluene Guajajara, liderança indígena, em referência ao curso de Licenciatura Intercultural da universidade estadual.

Essa apropriação pelos professores indígenas, em especial, pelos Tenetehara da demanda da educação superior para índios, a luta por uma licenciatura que fosse específica a eles na universidade, afirmada enquanto o “projeto deles”, dos povos indígenas, inverte uma relação de imposição característica da educação escolar para os índios – ao mesmo tempo que inventa uma nova relação com a educação não-indígena.

Podemos compreender essa inversão e invenção enquanto uma indigenização modernidade, como afirma Marshall Sahlins (1997), como um processo em que as culturas estão se transformando dentro do contexto

---

<sup>7</sup> Povo indígena Tenetehara/Guajajara, de língua Tupi, viviam na região da pré-amazônia maranhense e em áreas de cerrado. Possuem uma população estimada em 27.616 pessoas, segundo dados da SESAI - Secretária Especial de Saúde Indígena (2014). Eles vivem localizados no estado do Maranhão em 11 terras indígenas: T.I. Araribóia (413.288 ha), Bacurizinho (82.432 ha), Cana Brava (137.329 ha), Caru (172.667ha), Governador (41.644 ha), Krikati (146.000 ha), Lagoa Comprida (13.198), Morro Branco (49ha), Rio Pindaré (15.002 ha), Rodeador (2.319 ha), Urucu-Juruá (12.697 ha). Em algumas destas terras como Governador, Krikati, Araribóia, Caru, vivem outros povos indígenas como os Gavião *Pyhcop catijí* na terra indígena Governador, com os Krikati da terra indígena Krikati e os Awá-Guajá nas terras indígenas Caru e Araribóia (SHRÖDER, 2002).

<sup>8</sup> O referido curso teve uma duração de seis anos (1996-2002), com a formação de 146 professores indígenas dos povos Ka'apor, Tenetehara/Guajajara, Ramkokamekra, Apaniekra, Pyhop cati, Krikati e Krepunkateyê (SOARES, 2005). Foi a primeira e única formação concluída de professores indígenas pelo governo do estado. A segunda turma do Magistério Intercultural Indígena (como atualmente vem sendo denominado) teve início em 2008 com descontinuidades das etapas de formação, com suspensão das atividades em 2010. O curso foi retomado em julho de 2017 pelo governo do estado em parceria com o Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE). O curso possui 246 professores indígenas dos povos Tenetehara/Guajajara, Ka'apor, Ramkokamekra/Canela, Apaniekra/Canela, Pyhop cati, Krenyê e Krikati que atuam nas escolas das aldeias indígenas (MARANHÃO, 2018). Alguns dos indígenas, em particular os Tenetehara, que estão fazendo o magistério também estão cursando a licenciatura intercultural da UEMA.

dos sistemas mundiais no qual homogeneidade e a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas, mas constitutivas da realidade global.

O curso de Licenciatura Intercultural tem a aprovação pelo edital do Prolind - Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas<sup>9</sup> de 2013. Entretanto, o recurso nunca foi liberado à instituição e a própria universidade que mantém o funcionamento do curso. Após idas e vindas para se “resolver” a questão de como financiar o curso, após estar idealmente estruturado para iniciar e as comunidades indígenas esperando o início dos mesmos, a licenciatura teve início em julho de 2016.

O curso possui dois blocos de formação: Bloco I, que é o núcleo comum das disciplinas; e o Bloco II, que é o núcleo específico. O objetivo geral do núcleo comum é o de “fortalecer a identidade étnica dos povos inseridos no curso e possibilitar conhecimentos científicos complementares e não em substituição aos saberes tradicionais visando a superação das relações interculturais assimétricas geradas pelo contato interétnico” (UEMA, 2015, p. 53). As disciplinas que compõem esse módulo são: Teorias do Conhecimento, Introdução à Antropologia, Linguística Aplicada, Etnopedagogia, Fundamentos das Ciências Sociais, Fundamentos das Ciências Naturais e Etnomatemáticas.

O núcleo específico está organizado em três grandes áreas ou temas, a saber: Línguas e saberes sobre o mundo físico, da vida e quantificação que, em função das alterações solicitadas pelo MEC, é também denominada de Ciências da Natureza; Línguas e saberes sobre os movimentos das sociedades no espaço denominado também de Ciências Humanas; e Línguas Indígenas em interação com Línguas Oficiais chamado também de Ciências da Linguagem (UEMA, 2015).

O público alvo do curso se limitou aos povos indígenas Guajajara/Te-  
netehara do tronco linguístico Tupi e os povos Gavião/Pyhop Cati,

---

<sup>9</sup> O Prolind surge do Programa Diversidade na Universidade (Diversidade) de cooperação internacional e implementado pelo MEC, entre 2003-2008. Segundo o pesquisador Barnes (2010, p. 63), esses programas seriam melhor definidos como projetos, pois “são formulações circunscritas a um ciclo de execução finita”, mas com expectativas de transformação em políticas públicas futuramente.

Canela/Ramkokamekra, Krikati, do tronco linguístico Macro Jê. Durante a etapa do Núcleo Comum da licenciatura existiam três turmas: Duas turmas de Tenetehara/Guajajara divididas por terras indígenas e região – Turma Tupi I que era constituída pelos índios das T.I. Cana Brava, Bacurizinho, Morro Branco e Colônia. Também chamada como a turma da região de Barra do Corda e Grajáú, a turma Tupi II era composta pelos índios da T.I. Araribóia, T.I. Pindaré e T.I. Caru. E, uma única turma dos povos Timbira, intitulada de Turma Macro-jê.

Na turma Tupi II, onde estavam os índios Tenetehara/Guajajara das terras indígenas Araribóia, Rio Pindaré e Caru, ocorriam discussões e debates provocados pelos professores formadores em suas respectivas disciplinas. Os índios das três terras ficaram na mesma sala por um ano e meio assistindo às aulas.

Em sala de aula, durante as disciplinas, surgiam várias falas e debates aparecendo as tensões e conflitos que os índios Tenetehara vivem atualmente em suas comunidades, tanto internamente (em relação à mudanças internas da própria comunidade) quanto externamente (com as mudanças vindas de fora da comunidade). Entretanto, os Tenetehara apontaram em vários momentos que tais transformações tem um causador comum: o homem “branco” chamado na língua tenetehara de *karaiw*.

As transformações que os Tenetehara destacaram e refletiram foram, principalmente, em relação à língua indígena materna, as festas culturais, as terras indígenas e a presença da religião cristã evangélica nas aldeias. Entretanto, para fins desse artigo nos limitaremos às festas culturais.

O curso de Licenciatura Intercultural é composto por regime de alternância entre o tempo-universidade e o tempo-comunidade. Este, acontece no intervalo, durante o período das aulas na capital. Esses períodos se caracterizaram por uma imposição do “tempo” burocrático da universidade” sobre o “tempo da comunidade” e, ao mesmo tempo, tornou-se uma articulação entre os dois “tempos” pelos cursistas indígenas nas suas respectivas comunidades.

Durante a pesquisa, algumas situações geravam tensionamento entre as lógicas culturais dos povos indígenas e a lógica da universidade. As situações que ocasionavam tais conflitos eram as seguintes: a compreensão dos Tenetehara e de outros povos indígenas acerca do período do tempo-comunidade, das atividades das disciplinas; a dinâmica da vida na aldeia; a relação com o tempo-comunidade e a apropriação deste tempo pelos Tenetehara. Eis, a seguir, algumas situações que destaco para demonstrar os tensionamentos entre as distintas lógicas culturais presentes na licenciatura intercultural.

As cursistas da T.I. Pindaré escolheram, em todas as etapas, a aldeia Januária. Elas decidiram essa aldeia por ser a mais centralizada em relação às outras aldeias. A maioria dos professores trabalha na escola dessa aldeia. A escola possui salas grandes e climatizadas, sendo um espaço utilizado também como ponto de encontro para reuniões na comunidade.

As duas cursistas da aldeia Massaranduba da T.I. Caru escolheram realizar o tempo-comunidade junto aos Tenetehara na T.I. Rio Pindaré. Elas escolheram em razão de possuírem parentes na aldeia Januária. No entanto, só compareceram no primeiro tempo-comunidade. É uma distância de seis horas de viagem. Elas disseram que iriam e depois não compareciam entregando a atividade no tempo-universidade seguinte.

Os cursistas da T.I. Araribóia têm feito um rodízio entre as aldeias, pois os cursistas são de várias aldeias diferentes. A T.I. Araribóia (413.288 mil ha) é uma das maiores terras indígenas abrangendo os municípios de Amarante, Grajaú e Santa Luzia (ISA, 2018).

Os períodos dos tempos-comunidade geraram desentendimentos constante em relação à data e aos locais onde seriam sediados. Foi o que aconteceu entre os cursistas da Turma Tupi I dos Tenetehara e entre os monitores compreendendo períodos distintos de datas e de local.

Além das datas e locais, outra questão posta pelos alunos das T.I. Morro Branco, Cana Brava e Grajaú era a questão do deslocamento. Os Tenetehara da aldeia de Ipu, T.I. Cana Brava, não têm transporte, como moto, por exemplo. Os da T.I. Morro Branco possuem motos ficando mais

fácil o deslocamento deles para a outra aldeia. A coordenação então determinou que para que não tivesse mais essa confusão que todos os tempos comunidade dessa região ficassem apenas na aldeia Ipu.

Mesmo com toda a preparação e conversa entre os índios e os monitores, quando os mesmos chegam na aldeia, a dinâmica da vida na aldeia é outra. Os índios cursistas, em especial, os Tenetehara não deixam o “tempo” da licenciatura se sobrepor ao “tempo” da aldeia. Como aconteceu na aldeia Ipu, T.I. Morro Branco, em que o monitor chegou no dia das crianças na aldeia. A comunidade estava toda envolvida e os índios cursistas também: fizeram brincadeiras com as crianças, distribuíram balas e refrigerantes. Eles disseram que não poderiam dar atenção para os monitores naquele dia que eles ficassem lá. As atividades seriam entregues no dia seguinte, após o dia das crianças.

A dinâmica da vida da aldeia se impunha ao ritmo e ao tempo pragmático da universidade, com cumprimentos de entregas e prazos. Os alunos acordavam de antemão as datas do período do tempo-comunidade, entretanto não se prendiam a esse tempo imposto a eles. Vivenciavam o “tempo da comunidade” com os seus desenvolvimentos cotidianos: um processo de indigenização (SAHLINS, 1997) da universidade pelos Tenetehara que a cursavam, uma reação positiva desencadeada pelos índios incorporando a lógica homogeneizadora do sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo.

Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. (SAHLINS, 1997, p. 52)

Outro momento em que ocorria um processo de indigenização da universidade era em relação às atividades das disciplinas do curso, visto que os índios tencionavam as regras impostas. As atividades tiveram um caráter diversificado como resumos, fichamentos, relatórios, projetos de

pesquisa, textos sobre mitos, operações matemáticas e atividades práticas como plantação de mudas na beira do rio.

Alguns desses trabalhos eram solicitados pelos professores para serem atividades em grupo, ou individuais, outros ainda com fotos e imagens como produção de vídeos. As atividades práticas, fazer fotos e produzir vídeos eram facilmente realizadas pelos Tenetehara. Os trabalhos em grupo solicitados pelos professores quase não se concretizavam, tornando-se atividade individuais.

Os cursistas possuíam dificuldades em relação às atividades solicitadas pelos docentes colaboradores do curso. O trabalho em equipe gerou diversos equívocos e tensões entre os índios Tenetehara.

A ideia de trabalhos em grupos dada por alguns professores é baseada na ideia de que o trabalho em equipe seria “mais fácil” para os cursistas indígenas, por serem do mesmo povo, e da mesma comunidade, da mesma “região”. Entretanto, fazer a atividades “em equipe” não estava funcionando.

A coordenação argumentou sobre a complexidade de situações. Já que alguns índios Tenetehara moravam na cidade, outros moravam em aldeias diferentes na mesma terra indígena, cada um queria se encontrar na sua aldeia para fazer a atividade em grupo. Em decorrência disso, os cursistas individualmente faziam os trabalhos e o “grupo” não se reunia.

Na T.I. Pindaré, houve uma situação de conflito entre duas cursistas que impediu a realização da atividade em grupo impossibilitando o grupo de realizar o trabalho. As cursistas Tenetehara eram da mesma aldeia e em razão da briga, as outras colegas tomaram partido. Por isso, os grupos se dividiram e não fizeram o trabalho em equipe fazendo-o individualmente.

Outra cursista, que mora em uma aldeia próxima de onde ocorreu a briga, sentiu-se excluída. Seu marido foi até os monitores para explicar que o grupo não se uniu para fazer os trabalhos. e quer se aposentar, tem artrose, está com as mãos inchadas e cheias de calos fazendo a mão travar. Ela quer desistir em razão de ter se sentido excluída do grupo.

Outra atividade em grupo solicitada pela professora da disciplina de Antropologia, em que pedia as etapas de uma pesquisa antropológica, também não aconteceu. Os cursistas não fizeram a pesquisa, não leram o texto base que a professora da disciplina solicitou, afirmando que tiveram dificuldades em se reunir. Aos monitores disseram que “ninguém era mais criança”.

A coordenadora colocou sobre a ideia do senso comum ao pensar em povos indígenas onde tudo é coletivo. “Pensamos que os povos indígenas, porque vivem juntos que eles dividem tudo, mas não é bem assim, pois eles têm muita dificuldade em se reunir e fazer as atividades juntas”. Essa fala foi reforçada pelo que aconteceu entre os Krikati, os Tenetehara/Guajajara de Pindaré, Morro Branco, Cana Brava, Rodeador e Araribóia.

As demandas da universidade foram envolvidas pelas tensões e conflitos internos das comunidades indígenas. Os Tenetehara tencionavam a lógica da universidade atendendo à demanda de realizar uma atividade das disciplinas, mas nos seus próprios termos culturais. Fazer o trabalho, mas não fazer no formato grupo. Este grupo, virtualmente construído na universidade, não tem sentido para eles.

Um dos grandes impasses para a coordenação do curso era a questão da entrega das atividades, pois em todos os tempos comunidade os cursistas começaram a realizar as atividades somente quando os monitores chegaram nas aldeias. Os cursistas também queriam entregar os trabalhos depois do período do tempo-comunidade. A coordenação foi bem taxativa em relação aos prazos dizendo que os cursistas só deveriam entregar dentro do período já anteriormente acordado. Caso os alunos não tivessem nenhuma atividade “pronta” era para os monitores “darem a meia volta e irem embora”.

Essa atitude dita aos próprios cursistas nas reuniões coletivas de avaliação do curso tinha como intuito fazer com que os índios fizessem as atividades e apenas tirassem as dúvidas com os monitores. No primeiro tempo-comunidade, os cursistas trataram os monitores como professores.



Não só tiraram dúvidas com eles como também pediram que eles explicassem os conteúdos novamente, já que, já tinham se esquecido. Essa postura foi sendo transformada ao longo das etapas do tempo-comunidade através das constantes reavaliações e acordos estabelecidos entre a coordenação e cursistas.

Após o período do tempo-comunidade, ocorrem as reuniões para entrega das atividades para a coordenação, bem como a exposição dos monitores sobre a ida às comunidades. Ao longo das reuniões pós-tempo-comunidade, destacam-se nas falas dos monitores “os imprevistos”, “desencontros” e “não entendimentos” entre o que havia sido programado e acordado com os cursistas e o que acontecia nas comunidades. Os monitores se deparavam com a vida da comunidade, o tempo da comunidade e sua própria dinâmica.

As etapas do tempo-comunidade na Terra Indígena Araribóia, diferentemente das outras terras indígenas, ocorriam sem grandes “conflitos” de informações de data, local ou conteúdo de atividades. As etapas tinham a presença dos cursistas que vinham com as atividades quase prontas tiravam dúvidas das que não conseguiam fazer, em especial, de matemática.

A circularidade dos locais onde ocorre o tempo-comunidade na T.I. Araribóia não isenta os ciúmes entre os índios para saber quem trata melhor os monitores. O primeiro tempo-comunidade foi realizado em dois momentos: em setembro e em novembro de 2016, na aldeia Chupé. O segundo tempo-comunidade ocorreu na Aldeia Novo Funil em junho de 2017, e o terceiro tempo-comunidade ocorreu na aldeia Lagoa Quieta em outubro de 2017.

O que mais se diferencia, em relação ao tempo-comunidade nas outras comunidades indígenas, é a participação das lideranças e dos mais velhos das aldeias. Essas foram marcantes nas etapas do tempo-comunidade na T.I. Araribóia. Na primeira etapa, que aconteceu na Aldeia Chupé, os índios tinham como atividade da disciplina Teoria do Conhecimento entrevistar uma pessoa mais velha da comunidade com o intuito de saber “como eles conheceram as coisas” (OLIVEIRA, 2017).

Os alunos relataram aos monitores a dificuldade que estavam enfrentando em entrevistar alguém mais velho da comunidade, seja por conta da disponibilidade de pessoas com idades avançadas quanto pelo constrangimento em incomodar. Depois de muita conversa entre os cursistas, eles decidiram entrevistar uma única pessoa mais velha da comunidade. Assim, cada um faria uma pergunta para ela acreditando que dessa forma o incômodo seria menor: decidiram, então, falar com a Tia Maria.

Tia Maria é uma liderança Tenetehara /Guajajara conhecida como Dona Santana e mãe avó de lideranças na comunidade. Ela era chamada por todos os cursistas de tia, mãe ou avó. Conhecida por ser uma grande parteira, Dona Santana fez o parto de praticamente todos as índias Tenetehara cursistas da T.I. Araribóia. Ela mora na aldeia ao lado da Aldeia Chupé, a aldeia Lagoa Quieta. Na aldeia Chupé fala-se o português. A língua indígena é falada através de poucas expressões. A pessoa mais velha, com mais conhecimentos daquela região é Dona Santana.

Uma das cursistas, Beatriz Guajajara, aldeia Chupé, foi a escolhida para falar com Dona Santana, já que estava recepcionando aquela etapa na sua comunidade. Dona Santana aceitou realizar a entrevista, mas demorou a aparecer no horário combinado, e Beatriz pensou que ela não fosse mais vir, até que ela chegou na escola onde todos a aguardavam (OLIVEIRA, 2017).

A pesquisadora Oliveira (2017) descreve esse momento da entrevista dos cursistas com Dona Santana desde sua chegada com a filha Suluene Guajajara e seu genro e cursista, Seu Luís Carlos, pai de Laís. Dona Santana chegou, tirou a camisa ficando de saia e se apresentou: “Meu nome é Maria Santana Silva Guajajara, aldeada, nascida e criada na Terra Indígena Araribóia”.

Ela contou sobre a história da terra indígena Araribóia, sobre as invasões dos brancos na terra indígena e falou sobre suas experiências de parteira conhecida por ser a melhor parteira da região. Sua fama se estendia até entre os brancos que vinham chamá-la para fazer os partos nos povoados da região. Dona Santana falou sobre a sua tristeza de ver tantos

parentes sem saberem falar a sua língua materna, sem saberem sobre sua cultura, sua origem.

Após essa fala inicial de Dona Santana, os alunos começaram a fazer as perguntas sobre como ela aprendeu sobre as histórias indígenas; quais eram as referências de educação indígena antes de existirem as escolas; como ela tinha aprendido os cânticos; como surgiu as origens de todas as coisas para o povo Guajajara e a última pergunta foi feita por um cursista na língua materna que a Dona Santana respondeu na língua indígena também. Ele então explicou que era uma preocupação pessoal por isso a pergunta foi feita na língua indígena. Ela então disse que ele tinha perguntado sobre os conflitos internos na comunidade, como as situações recentes de índio matar índio.

Oliveira (2017) destaca, na fala da liderança Guajajara, a importância da cultura para a união do povo Guajajara, da cultura como sentimento e como coisa sagrada que deve ser respeitada. Para Dona Santana, a força Guajajara está presente na língua e no sangue. Ela falou e mostrou sobre como se pescava antigamente. A experiência transmitida por Dona Santana para os alunos da licenciatura foi bem marcante, pois não tinham mais o costume de sentar e perguntar aos mais velhos. No tempo-universidade seguinte, os índios contaram como foi a experiência de entrevistar um mais velho da comunidade e repetiram com muito entusiasmo os conhecimentos que Dona Santana havia falado para eles.

O segundo tempo-comunidade aconteceu na T.I. Araribóia, na aldeia Novo Funil. Esta comunidade, assim como a aldeia Chupé, são as duas comunidades de toda a terra indígena<sup>10</sup>, segundo os Tenetehara, que não falam a língua indígena. Somente o português. Eles são muito criticados pelos outros parentes das outras aldeias por não falarem mais a língua. Especificamente em relação à aldeia Novo Funil, os outros parentes os criticam por eles terem uma quadrilha indígena que dança nos arraiais dos

---

<sup>10</sup> A Terra Indígena Araribóia possui atualmente são 148 aldeias oficiais e 180 não oficiais. Com 11,500 indígenas na terra indígena do Araribóia de acordo com o cacique Silvío Santana Guajajara, filho da Dona Santana (Conversa informal em outubro de 2017).

povoados no mês de junho. Os parentes os chamam de “mestiço”. Nas outras aldeias da terra indígena se falam as duas línguas, mas com predominância da língua materna.

Na aldeia Novo Funil, a cursista Dona Lucine ficou responsável em receber o tempo-comunidade recebendo os monitores e os índios cursistas. As atividades aconteceram na escola da comunidade. Dona Santana disse que a aldeia Novo Funil são parentes diretos dos Tenetehara da aldeia Lagoa Quieta.

Durante o tempo-comunidade, Érica Guajajara, filha de Cintia Guajajara, perguntou se teria encerramento. Nós dissemos que até então não tínhamos pensado, mas que poderia acontecer. Ela disse que a sua mãe queria vir para o encerramento e cantar, e nossa resposta foi sim, que seria muito bom recebê-la. Os alunos gostaram da ideia, mas a maioria já havia entregue todos os trabalhos e viriam apenas para o encerramento.

No último dia da etapa, chegaram Dona Cíntia, Milton, seu esposo, Dona Suluene, Seu Luís Carlos e algumas crianças. Erica não veio para o encerramento, ficou descansando da licenciatura cuidando da casa. Elas disseram ter ido para a Novo Funil ver a licenciatura e fazer o encerramento da etapa do tempo-comunidade – era uma alegria para o povo Tenetehara estar acontecendo a licenciatura e as “professoras” para o tempo-comunidade na Terra Indígena Araribóia.

Cintia chegou bem animada, afirmando que “O mais importante é o encerramento, encerramento que é bom”. Elas entraram na sala e ainda havia alguns alunos finalizando as atividades na escola. Elas disseram que estavam muito felizes em ver os alunos se dedicando à licenciatura. Perguntaram como estava indo a etapa e dissemos que estava indo bem, que a maioria já tinha entregue as atividades. Somente aqueles que estavam na sala estavam finalizando para entregar as últimas atividades. Cintia começou a conversar e aconselhar os parentes.

A licenciatura é intercultural. É para articular os dois conhecimentos. Valorizar a língua, a cultura, viu Regis? A universidade está nos fazendo ser mais autônomos para conhecer e poder usar os dois conhecimentos. A gente tá

ganhando autonomia para não depender dos não-índios. (Conversa informal, Aldeia Novo Funil, junho de 2017)

Cíntia perguntou como eles estavam na licenciatura, se estavam aproveitando, e as monitoras responderam que estavam aproveitando muito a licenciatura. Elogiou o cursista Daniel, da aldeia Guaruhu, que é falante, filho de também falante, segundo Cíntia. Ela disse que as parentes dela, Dona Luci e a Dona Rosário, são professoras e estão fazendo ensino superior – uma na licenciatura da UEMA e a outra a licenciatura da UFG – que não falam a língua indígena, mas valorizam a cultura, mesmo sendo são filhas de cacique que é falante da língua. Elas sabem ler e escrever na língua indígena, não falam, mas entendem, disse Cíntia.

Aqui o português é forte. Por isso coloquei Dona Luci para o Saberes Indígenas porque ela sabe ler e escrever bem. Ela que levou para frente a escola aqui, se desligou de lá (aldeia Araribóia). E levou para frente. E lá no Araribóia ela colocou a Renata para levar para frente a cultura, (Conversa informal, Aldeia Novo Funil, junho de 2017).

Cíntia e D.Santana, que são falantes da língua materna indígena, destacaram a questão da importância de ser falante da língua indígena. Cíntia enfatizou que, apesar de Dona Luci e Dona Rosário não falarem a língua, elas valorizam a cultura Tentehara, as festas culturais – Festa do Moqueado, Festa do Mel, Festa dos Rapazes. Dona Cíntia falou do projeto dos Saberes Indígenas<sup>11</sup>, que está acontecendo em algumas aldeias na T.I. Araribóia, e chamou Dona Luci para participar como uma forma de valorização da cultura Tene-tehara. “Aqui [Aldeia Novo Funil] é muito forte o português e na Aldeia Chupé também. É importante valorizar a cultura” disse a Dona Cíntia.

O tema dos Saberes Indígenas a que ela se referia era sobre jogos e brincadeiras. Dona Cíntia disse que voltou à infância dela ao fazer os brinquedos

---

<sup>11</sup> Saberes indígenas na escola é uma ação, no âmbito do MEC, que integra o “Eixo Pedagogias Diferenciadas e usos das línguas indígenas do Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais Indígenas” instituído pela Portaria MEC nº 1.062, de 30 de outubro de 2013.

para o projeto. Os brinquedos eram feitos de palha, de barro, antes das bonecas de tecido de brinquedos de não-índio.

Dona Cíntia<sup>12</sup> falou sobre a oficina, sobre língua Tenetehara, que ela organizou juntamente com um linguista na T.I. Bacurizinho, na aldeia Itu, onde a cacique é irmã da liderança Arão Guajajara. Participaram 150 pessoas. A cacique delimitou as vagas. Cintia não concordou, mas não perguntaram para ela. Os parentes não gostaram. Nessa oficina, eles discutiram sobre os nomes dos números na língua. Eles chegaram até o número 1000 em termos de números, mas ainda estão discutindo sobre os números. Na T.I. Araribóia, eles vão somente até 10, segundo ela.

A cacique da aldeia onde ocorreu a oficina de Linguística no Bacurizinho é forte mesmo. Falou que não ia ter quadrilha durante os 10 dias de oficina, e não teve mesmo. Ia ter só cultura. Que os jovens pegaram o maracá e foram para cantoria, e foi assim mesmo. Exemplo para mim de cacique, é ela mesmo. É a cacique Lilian. Ela falou de outros cursistas que estavam cantando muito. (Cintia Guajajara, conversa informal, Aldeia Novo Funil, junho de 2017)

Em seguida, Cintia falou sobre as dificuldades que ela enfrentou quando estava cursando a Licenciatura Intercultural da UFG<sup>13</sup>. Contou que o problema é que os parentes não valorizam as etapas nas aldeias. Ela e sua outra filha, Tuíra terminaram no tempo certo – em cinco anos, porque elas valorizam as etapas na aldeia. Ficaram com medo de perder o curso. E os outros parentes não valorizam.

Outra dificuldade apontada por Dona Cíntia foi acerca da escrita, creditando ao fato de serem um povo mais festeiro. “Nós Guajajara temos muita resistência para escrever. Nós somos muito festeiro. Vocês já perceberam né? E somos muito emotivos também”.

Dona Cintia disse, ainda, que fazia questão de ter encerramento, com quem tivesse lá. Voltamos para a escola e ela foi chamando todos para irem

<sup>12</sup> Cintia Guajajara, após se formar na licenciatura da UFG fez um mestrado em Linguista no Museu Nacional na UFRJ. Ela defendeu no início de 2018.

<sup>13</sup> A Licenciatura de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás (UFG) tem como público-alvo os povos indígenas do Araguaia e Tocantins atendendo os povos indígenas localizados no Maranhão como os Timbira e os Tenetehara/Gujajajara.

para lá: compareceram algumas crianças e adultos, o Regis, o Tainan, o Sidney, Luís Carlos, Dona Suluene, Dona Luci, as monitoras e eu. Dona Cintia falou sobre a licenciatura e a importância de estar acontecendo a licenciatura na comunidade. Depois seu marido, que é cantador, começou a tocar o maracá, ela começou a cantar e se fez a roda. As crianças se animaram, os adultos também e foram entrando na roda e dançando.

Depois da cantoria, fomos para a aldeia Lagoa Quieta com Dona Cintia, S. Milton, Dona Suluene, S. Luís Carlos e as crianças. Havíamos falado antes com Dona Luci do convite de Dona Surama, mãe de Kari, e de Dona Santana, avó de Kari, para irmos almoçar na aldeia Lagoa Quieta.

No caminho para a Lagoa Quieta, Cíntia e Dona Suluene foram contando e mostrando os lugares por onde eles andavam: os setores de roça. Uma das monitoras perguntou como eles escolhiam uma nova aldeia, elas responderam que geralmente já é uma área por onde eles já andam, como um setor de roça. Eles ficam um tempo por lá para colocar roça e depois podem pensar em formar aldeia por lá, e foi assim com a Lagoa Quieta. Eles nos mostraram o setor de roça atual, que não é muito longe da aldeia.

Quando chegamos na casa da Dona Surama, o almoço já estava pronto. Estavam nos esperando. Depois veio a Dona Santana e disse que estava muito feliz em nos ter em sua aldeia. Perguntou se estávamos sendo bem tratadas, se estávamos gostando. Depois perguntou a todas as monitoras como estava indo sua neta, como estava se comportando na licenciatura, como ela era como aluna em sala de aula. Em seguida, qual era nossa avaliação e nossa nota, e todas deram nota alta. Ficou contente em saber que sua neta era boa aluna e se comportava bem longe de casa.

A fala de Dona Santana remete ao ensinamento acerca do comportamento do ser Tenetehara. Ela, enquanto conhecedora de sua cultura, queria saber acerca do comportamento das suas netas na universidade longe da comunidade. Perguntar às monitoras a avaliação do comportamento das netas era uma forma de participar dessa relação com a universidade e a comunidade.

## Considerações Finais

O presente artigo traz reflexões sobre a presença dos povos indígenas na universidade a partir da demanda desses povos pela universidade, a busca pela efetivação das ações afirmativas e a relação interétnica enquanto uma relação entre distintas lógicas culturais e políticas tendo como possíveis consequências a possibilidade de construção de pontes entre os regimes de conhecimento.

Ao pensar na experiência empírica que o povo Tenetehara/Guajajara tem vivenciado no ensino superior, através da Licenciatura Intercultural na Universidade Estadual do Maranhão-UEMA, busca-se na etnografia a compreensão de como as políticas culturais *para* os índios são apropriadas pelos mesmos num processo de indigenização da universidade. O espaço da licenciatura permitiu a possibilidade dos professores Tenetehara pensarem sobre a sua própria cultura, com aspas, num processo político e epistemológico de enunciação e reflexão identificando as aproximações e distanciamentos no mesmo povo, entre os próprios parentes, expressando a diversidade dentro da diversidade.

## Referências

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

\_\_\_\_\_. *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. 2011. 369f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Nacional de Brasília-UNB. Brasília, 2011.

BRASIL. *Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas*. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 2002

\_\_\_\_\_. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. 34 ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2011.



- \_\_\_\_\_. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências.
- BRASIL. Ministério da Educação. PROLIND. *Edital de convocação nº 02, de 07 de agosto de 2013*.
- BARNES, Eduardo Vieira. Do Diversidade ao Prolind: reflexões sobre as políticas públicas do MEC para a formação superior e povos indígenas. In: SOUZA, Cassio Noronha Inglez; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro; LIMA, Antonio Carlos de Souza; MATOS, M. H. O. (Orgs.). *Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento II*. 1. ed. Rio de Janeiro: Laced, 2010. 63-73.
- BARROSO-HOFFMANN, Maria. *Direitos culturais diferenciados, ações afirmativas e etno-desenvolvimento: algumas questões em torno do debate sobre ensino superior para os povos indígenas no Brasil*. Comunicação apresentada no Simpósio Antropologia Aplicada y Políticas Publicas do 1º Congresso Latinoamericano de Antropologia- ALA, realizado em Rosário, Argentina. 2005.
- COHN, Clarice. “Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura criança e cidadania ativa”. In: *Revista Perspectiva*, Florianópolis, v.23, nº2, p.485-515. Jul/dez. 2005.
- CUNHA, Manuela Carneiro. “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico”. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2009a.
- \_\_\_\_\_. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2009b.
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela; NIEMEYER, Pedro Cesarino. *Políticas culturais e povos indígenas*. (Orgs.). 1 ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- DAL’BO, Talita Lazarin. *Construindo pontes: o ingresso de estudantes indígenas na UFSCar: uma discussão sobre ‘cultura’ e ‘conhecimento tradicional’*. Dissertação mestrado em Antropologia Social. São Paulo: UFSCar, 2010.
- ISA, 2018. Quantos são? Instituto Socioambiental. Disponível em : [https://pib.socioambiental.org/pt/Quantos\\_s%C3%A3o%3F](https://pib.socioambiental.org/pt/Quantos_s%C3%A3o%3F). Acessado em: junho de 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. “Educação Superior para indígenas no Brasil sobre cotas e algo mais”. In: *Seminário Formação Jurídica e Povos Indígenas : desafios para uma educação superior*. Disponível em: <http://www.ufpa.br/juridico/documentos/texto-Antonio.pdf>. Para: Belém, Brasil. 2007.

MARANHÃO (Estado). *Retomado curso de Magistério Intercultural Indígena*. Disponível em: <http://www.ma.gov.br/agenciadenoticias/educacao/retomado-curso-de-magisterio-intercultural-indigena> . Dia 4 de julho de 2017>. Acesso

MEC. *Portaria nº 1.062, de 30 de outubro de 2013*. Institui o Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais.

OLIVEIRA, Cássia Ferreira. *Cidadania Indígena: uma discussão do imperativo categórico da igualdade pela diferença*. 2017. 112f. Monografia (Graduação) – Universidade Estadual do Maranhão-UEMA, 2017.

PALADINO, Mariana. “Algumas notas para a discussão sobre a situação de acesso e permanência dos povos indígenas na educação superior”. In: *Revista Práxis Educativa*, Ponta Grossa. V.7, Numero Especial, p.175-195, dez.2012.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte 1) e (parte 2). *Mana-Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 11, p. 41-73, 1997.

SANTOS, Augusto Ventura. *Políticas Afirmativas no Ensino Superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani)*. 2016. 223f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo-USP, 2016.

SCHRÖDER, Peter. *Guajajara*. Instituto Socioambiental-ISA. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>>. Acesso em: 02.abril de 2018

SESAI. Dados populacionais de 2013 das etnias cadastradas no SIASI por Distrito Sanitário Especial Indígena-DSEI. *Departamento de Gestão da Saúde Indígena. Secretaria Especial de Saúde Indígena-SESAI*. Ministério da Saúde, 2014.

SOARES, Ligia Raquel Rodrigues. Magistério diferenciado: a formação de professores indígenas no Maranhão. In: II JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS. “*Mundialização e Estados Nacionais: a questão da emancipação e da soberania*”. São Luís, 23 a 25 ago. 2005.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In:(org) Aracy Lopes da Silva. *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001.

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão. *Projeto do Curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena*. São Luís: UEMA, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, p. 17-18, 06/1/2004.

\_\_\_\_\_. Todo mundo é índio exceto quem não é. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

\_\_\_\_\_. Os involuntários da pátria. Aula pública durante o Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, 20/4/2016. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*. Ano 4, n. 5, fev. 2017.

WAGLEY, Roy. *A invenção da cultura*. Cosac Naify: São Paulo, 2012.

## Capítulo 8

### **Normação e Normalização das Sociedades, aptos e inadequados**

*Domingos Ribeiro Mendes Junior*<sup>1</sup>

A questão do poder foi por boa parte do século XX o grande problema da filosofia de Michel Foucault. Vários acontecimentos puseram em questão até que ponto o racionalismo das sociedades industriais, realmente se impunham como locais de liberdade e de desenvolvimento. O homem que já não era mais o escravo ou o servo de outros momentos históricos se pretendeu autônomo e emancipado para escolher os caminhos da humanidade.

A partir disso uma questão se tornou fundamental na política moderna, a questão do sujeito livre; se o homem era livre então por que o momento presente se definia pelos grandes conflitos? Pondo-se aí as questões sobre o poder; quem exerce poder sobre quem, o que define afinal de contas quem manda e quem obedece. No caso das diversas teorias que abordam a questão o destaque é claramente das dialéticas do liberalismo hegeliano ao marxismo, ambos se puseram em disputas conceituais atravessando os séculos XIX e XX como opostos perfeitos. Incluem-se aí as práticas de governos que as tinham como fundamento e que, pautadas nessa disputa, iniciaram um conflito ideológico com ações belicosas que redefiniram os mecanismos políticos modernos.

A despeito dessa bipolarização intelectual Foucault se situa numa linha que considera essa polaridade como parte de um mesmo modelo de

---

<sup>1</sup> Professor adjunto (doutor) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), campus VII, na cidade de Codó (Estado do Maranhão). E-mail: dmendesjunior@hotmail.com.

assujeitamento político. Para Foucault a liberdade do homem não só é aparente, mas principalmente, somos levados a crer-nos livres pelos processos de disciplinamento e de normalização social. A liberdade tem seus espaços e necessita de uma autonomia crítica sobre o que somos e de que forma nos constituímos sujeitos.

Poucos pensadores arriscaram mergulhar tão profundamente nas questões que analisam o modo pelo qual os homens formaram suas subjetividades. A questão de como é possível a liberdade de pensamento numa sociedade onde mecanismos assujeitadores formam modelos de pensamento/conduitas é o principal tema do autor na década de setenta. Esse é o objetivo maior de Michel Foucault, ao inaugurar a fase conhecida como analítica do poder, pesquisas voltadas para entender as formas pelas quais o poder investe nos corpos para constituí-los “sujeitos” assujeitados por uma diversidade de saberes. Construindo assim uma ideia de subjetividade que condiciona os homens a partir de uma série de regimes de produção da verdade. Em seus estudos o autor lança-se para tentar responder as questões suscitadas de como podemos nos reconstituir sujeitos, uma espécie de redefinição de si.

O atual trabalho pretende demonstrar como o poder normalizador é o eixo fundamental da fase política de Foucault. Esse conceito será fundamentalmente verificado a partir das aulas publicada nos livros *História da Sexualidade I e Vigiar e Punir*, e nos cursos *O Poder Psiquiátrico*, *Os Anormais*, *Segurança Território e População*, e *Em Defesa da Sociedade*, e em entrevistas deste mesmo período, textos onde Foucault irá trabalhar a gênese do conceito de normal e de que forma esse saber foi sendo atribuído a grupos de indivíduos.

Essa emergência do poder de normalização, a maneira como ele se formou, a maneira como se instalou, sem jamais se apoiar numa instituição, mas pelo jogo que conseguiu estabelecer entre diferentes instituições, estendeu sua soberania em nossa sociedade – é o que eu gostaria de estudar<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> FOUCAULT, 2002

O texto se fundamenta na ideia de normalização que percorre toda a década de 70 e 80 parecendo basilar para entender o pensamento foucaultiano e suas ressonâncias. Nossa hipótese é que a normalização se inscrever desde início da década de setenta acompanhando todo processo posterior até a última fase. Parece que Foucault ao propor uma estética da existência, faz justamente para se desembaraçar das capturas e aprisionamentos, causada pela ideia de normalização.

Nesse caso, uma pesquisa que contemple o processo normalizador levando em consideração todos os aspectos conflitantes que ele traz com relação à disciplina e a norma, e ainda, sua ligação direta com os biopoderes, medicina, direito e racismo de Estado, nos parece fundamental. A análise do poder em Foucault quer dar conta dos modos de gerenciamento da vida que se colocam a partir dos poderes disciplinares e biopoderes, o primeiro, que tem o corpo como objeto fundamental e o segundo a vida como preocupação substancial, ou o poder que se preocupa com a alma.

Através deste poder se gerenciam estrategicamente “verdades” julgando o padrão normal e anormal, determinando o que somos e o que afinal de contas é definirmo-nos enquanto “sujeitos”. É esse um processo que nos produz e que também reproduzimos, que nos afeta e de onde também afetamos, pois afinal de contas o poder normalizador é relacional e positivo. Constituem-se assim uma série de técnicas de intervenção e classificação operacionalizadas e justificadas a partir da ideia da normalidade do indivíduo e das populações. Com isso foram criadas um grande número de instituições complexas que servirão para determinar os graus de normalidade em nome de uma sociedade mais segura e conseqüentemente podendo interditar os indesejáveis. Esse processo normalizador estabeleceu-se em dois momentos, um primeiro vinculado ao poder disciplinar e, outro vinculado aos biopoderes.

A partir da ideia de normalização Foucault demonstra a maneira como nós nos tornamos objetos de intervenções e “identidades as sujeitadas”. Somos condicionados a agir e pensar a partir de parâmetros morais e políticos

produzidos por essa série de intervenções que nos atravessam e que nos determinam, tanto quanto indivíduo-corpo, quanto como população.

A ideia de normalização se distingue em duas fases: Penso aqui ser necessário demonstrar como, e no que se diferenciam: Uma se vinculada à disciplina; nesse caso os indivíduos seguem normas e regras infinitesimais de conduta que os disciplinam, a normalização se daria a partir da constituição dos padrões normais que seriam como uma resposta ao bom andamento das regras da disciplina é a disciplina do corpo coagido a um comportamento individualizado. E uma segunda, vinculada ao biopoder, e nesse caso, a normalização se daria como resposta a um padrão já estipulado de comportamento se sabendo o que é o padrão normal é possível saber quem se adéqua ou não aos padrões normais de conduta. Assim criação, classificação, divisão e controle sistemático dos indivíduos são necessários para estabelecer a normalização no corpo social.

O processo de disciplinarização tem início no século XVIII, muito embora, seja devedor das técnicas de disciplina monástica medievais. Ela se estabelece pelo controle, tendo o corpo como objeto do poder. É trabalhando as potencialidades dos corpos, tirando deles o máximo de positividade possível e ainda docilizando-os e mecanizando-os que se forma o poder disciplinar. O poder de disciplinas se ramificou para diversas instituições baseadas em regulamentos: nas fábricas, nas escolas, nos quartéis, nas prisões e manicômios, esse nível mecânico de controle do corpo que coage movimentos, gestos, atitudes, rapidez, enfim toda a organização interna dos corpos tinha como função última normalizar. Modos de normalização que se definiram pela potencialidade das forças dos corpos, que esquadrinham tempo e espaço impondo uma relação de utilidade.

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínios sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos

econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)<sup>3</sup>.

Assim, o que Foucault tenta determinar é uma otimização da disciplina e chama de normalizador o poder que põe a capacidade de cumprir determinada norma da forma esperada. Essa é a definição da normalização que nesse primeiro momento se vincula a disciplina. É o poder normalizador um poder de adequação e correção com relação a uma norma pré-definida e que exige um grande rigor no seu cumprimento.

No curso “Segurança Território e População” há uma redefinição do papel da norma disciplinar chamando-a de normação e não mais como normalização:

A normalização disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz. Em outros termos, o que é fundamental e primeiro na normalização disciplinar não é o normal e anormal, é a norma. (...) é por causa disso que eu preferiria dizer, a propósito do que acontece nas técnicas disciplinares, que se trata muito mais de uma normação do que de uma normalização<sup>4</sup>.

Ao conceito de normalização Foucault a partir ainda do ano de setenta e cinco, com o curso “Os Anormais”, começa a estabelecer novas características que não mais esse modo normal que as disciplinas davam aos corpos apenas, mas outra coisa também, outra perspectiva que tem na vida das populações o seu fundamento. A preocupação principal desse processo de normalização é com a regularidade. Há regras que se forjam a partir dos problemas das populações, como natalidade, morbidade, higiene e saúde pública, para administrar um modo gerencial de governá-las.

---

<sup>3</sup> FOUCAULT, 2002

<sup>4</sup> FOUCAULT, 2008



Funcionamento e finalidade do poder entram em cena através dos processos de normalização onde se estabelece um campo de comparação entre grupos de indivíduos, que os diferencia e traça fronteiras entre seus graus de normalidade.

Esses problemas de controle de população estão diretamente ligados aos biopoderes, poderes que têm na vida biológica, no ser vivo, sua referência, esses poderes geram políticas que trabalham pela maximização da vida, controles da vida a partir de estratégias políticas também conhecida como biopolíticas.

As biopolíticas se baseiam na preocupação dos modos de administrar as populações através do poder normalizador, esse é o modelo da governamentalidade. Uma preocupação com o alcance das assistências de Estado e vinculado a isso, a possibilidade de quais grupos devem ou não ser assistido. Quem são os passíveis de intervenção e quais grupos tem mais valor para o sistema. Tudo está relacionado ao par valor/utilidade. Com o surgimento da normalização atrelada aos biopoderes nossas sociedades põem em funcionamento um poder de estratégias sem estrategistas, dando autonomia às normas e não aos indivíduos. Vera Portocarreiro esclarece:

O que caracteriza a biopolítica das populações, o biopoder, é a crescente importância da norma, que distribui os vivos num campo de valor e utilidade. A própria lei funciona como norma devido as suas funções reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de técnicas de poder centradas na vida. A principal característica das técnicas de normalização consiste no fato de integrarem no corpo social a criação, a classificação e o controle sistemático das anormalidades<sup>5</sup>.

Assim é pela anormalidade, pelos padrões de desvio que se estabelece o padrão normal, é pela negação do inapto e inadaptável que se pode constituir os adaptados sua utilidade e com isso seu valor. A normalização é justamente esse modo adaptável do homem social e seu contrário o anormal. Os padrões de normalidade têm também como problema o que fazer

---

<sup>5</sup> PORTOCARRERO, 2009

com o anormal, aquele que é impossibilitado de produzir dividendos para a sociedade, nesse sentido redes de assistência e controle são criadas para administrar e gerir as vidas. É aqui que o Estado, cria tanto as redes de assistências quanto os locais de enclausuramentos e exclusão.

Será um problema muito importante, já no início do século XIX (na hora da industrialização), da velhice, do indivíduo que cai, em consequência, para fora do campo de capacidade, de atividade. E, de outra parte, os acidentes, as enfermidades, as anomalias diversas. E é em relação a estes fenômenos que essa biopolítica vai introduzir não somente instituições de assistência (que existem faz muito tempo), mas mecanismos muito mais sutis, economicamente muito mais racionais do que a grande assistência a um só tempo maciça e lacunar, que era essencialmente vinculada a igreja. Vamos ter mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.<sup>6</sup>.

Aqui se mostra um vínculo direto entre a constituição dos Estados nacionais e o surgimento dos poderes normalizadores. Para Foucault os Estados se fundaram a tríade linguagem, economia e racismo. Onde todos esses elementos condicionam o racismo de Estado vinculado à normalização. É a partir da normalização que colocam em práticas as biopolíticas funcionando como limitadora, classificadora, gerenciadora de populações, definidora de grupos sociais sadios e, ou, doentes.

É o racismo indispensável para manutenção das estruturas dos Estados modernos sejam eles socialistas, ou liberais. O racismo vinculado ao Estado serve para justificar a eliminação do indesejado e garantir o equilíbrio dos papéis do normal (o adequado) e do anormal (o inadequado). Há toda uma gama de subgrupos de indesejados que são objetos diretos de preocupação do Estado: os inúteis, os criminosos, os loucos, os estranhos, todos funcionam como oposto da normalidade e que sempre instigam um desejo de segurança dos normais. Nesse sentido o que se realiza é uma sistemática eliminação desses grupos de indesejados em nome do bem comum.

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, 2002

A segunda função do racismo de caráter biologizante, por consequência, é justificar a eliminação do outro, em nome do bem-comum ou do interesse geral da população: ‘quanto mais espécies inferiores tendam a desaparecer, quanto mais indivíduos anormais sejam eliminados, menos degenerados existirão na espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei mais forte, serei mais vigoroso, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é que fará a vida mais sadia e mais pura<sup>7</sup>.

Certa semelhança entre estes Estados e os Estados nazista e stalinista coincide uma vez que estes Estados levaram a última instância os poderes de biopolítica, mas gostaríamos de lembrar que todo Estado nacional é em última instância biopolítico.

Solução final para as outras raças, suicídio absoluto da raça [alemã]. Era isso que levava essa mecânica inscrita no funcionamento do Estado Moderno. Apenas o nazismo, é claro, levou até o paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos de biopoder. Mas tal jogo está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados. De todos os Estados modernos, de todos os Estados capitalistas? Pois bem, não é certo. Eu creio que justamente - mas seria uma outra demonstração - o Estado socialista, o socialismo, é tão marcado de racismo quanto o funcionamento do Estado moderno, do Estado capitalista. Em face do racismo de estado, que se formou nas condições de que lhes falei, constituiu-se um social-racismo que não esperou a formação dos Estados socialistas para aparecer<sup>8</sup>.

Existem inúmeras maneiras de eliminar os indesejáveis, descasos com a saúde pública, indiferença com relação aos despossuídos (sem tetos, andarilhos), guerras internas (caso de combate à criminalidade pela força) e externas (ou combate contra outra população onde os menos favorecidos são sempre os primeiros dos campos de batalhas), diversos mecanismos

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, 2002

<sup>8</sup> FOUCAULT, 1999

de eliminação que funcionam a partir dos gerenciamentos biopolíticos; é a biopolítica escolhendo quem deve ou não fazer parte da vida.

Os poderes de normalização assujeitam, pois colocam através da disciplina e da biopolítica seu modelo gerenciador de corpos por um lado e de grupos sociais por outro, com intuito de obter produção positiva em sua máxima possibilidade e docilidade, seja, de indivíduos seja de populações. Nos casos dos improdutivos que se tornam estorvos sociais o que se pratica é a eliminação sistemática, seja pela exclusão, pela indiferença ou por uma inclusão condicionada a diversos mecanismos de limitação.

Ainda hoje, se vê em todo o mundo discussões sobre os que merece ser incluídos e os que devem ser mantidos de fora das redes de assistência. É nessa linha de equilíbrio que se dão os embates da normalização: quanto mais assujeitado mais propício a participar do estereótipo do normal. Como exemplos temos a guerra que se tornou a aprovação dos planos americanos de mudança da assistência de saúde (esses que abrangem 80% da população, deixando 50 milhões de pessoas desassistidas), as diminuições de gastos com as assistências na França (que abrange 40% do orçamento do governo e que cresce a cada ano), o plebiscito a poucos anos na Itália quando se decidiu quais pessoas podem ter educação básica de graça e saúde de graça, a possibilidade de gerenciamento estruturado dos ciganos do leste europeu (uma população de 8 milhões na União Europeia), na amplitude que no Brasil terá a assistência do PAC às favelas (onde assistir, a quem priorizar), enfim, uma gama de situações que se multiplicam em exemplos em todas as nações e que definem no final das contas quem “merece viver e quem pode ser deixado morrer”.

Gostaríamos aqui de inverter a sequência de duas pequenas histórias; duas citações que Foucault faz referência no curso O Poder Psiquiátrico para melhor explicar o surgimento dos poderes normalizadores.

Eis o texto de pinel, que é o que circulou na França e torna conhecido esse caso:

Um monarca [Jorge III, rei da Inglaterra; M.F.] entra em mania e, para tornar sua cura mais pronta e mais sólida, não se faz nenhuma restrição às medidas

de prudência daquele que o dirige [notem a palavra: é o médico; M.F.]; por conseguinte, todo o aparelho da realeza se desvanece, o alienado, afastado da família e de tudo o que o rodeia, é relegado a um palácio isolado e encerrado sozinho num quarto cujo o chão e cujas paredes são forradas de colchões para que ele fique impossibilitado de se ferir. Aquele que dirige o tratamento lhe declara que ele não é mais soberano, que deve dali em diante ser dócil e submisso<sup>9</sup>.

A citação acima parece encontra-se a meio caminho entre as técnicas normalizadoras e os poderes de disciplinamento, é o crepúsculo da era dos reis e de sua importância enquanto figura triunfante dos poderes absolutos de uma sociedade que se estendeu por todo o período medieval. É claro que essa representação da impotência do rei diante das novas forças que o aprisionam e o demovem de qualquer possibilidade de resgate mostram a entrada triunfante das técnicas disciplinadoras e normalizadoras que podem forçar até mesmo os reis em último caso a se ajoelharem diante desses novos processos. A inserção desses padrões normalizadores tão bem exemplificados por Foucault mostram o início de toda a forma das sociedades modernas com suas relações de poder e suas técnicas de assujeitamento.

Não por acaso a descrição encontra-se em um livro de Pinel, figura fundamental da transformação do poder psiquiátrico, seu modelo terapêutico descobre uma razão da loucura plenamente justificada e forçada a estar ali onde as teorias jurídicas não ousavam entrar. É para explicar o não explicável que os poderes psiquiátricos entraram nos espaços proibidos da explicação da desrazão e fizeram dela passagem para intervenções nas relações de poder

Ao criar um modelo de intervenção próprio a psiquiatria colheu frutos transformando-se em saber que versaria sobre a desrazão e nesse sentido conseguiu o intento de funcionar como ciência de intervenção dos processos dos loucos e a intervir diretamente na decisão jurídica sobre que é, e quem não é culpado da loucura.

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, 2006

Ao lado disso temos no mesmo curso a descrição de Emmanuel Fodéré com o qual Foucault inaugura o curso do ano de setenta e três onde ele diz:

Vou começar procurando contar uma espécie de cena fictícia, cujo o cenário é o seguinte, vocês vão reconhecê-lo, é familiar a todos.

“Eu queria que esses hospícios fossem construídos em florestas sagradas, em lugares solitários e escarpados, no meio das grandes comoções, como na Grande-Chartreuse, etc. Geralmente, seria bom que o recém chegado fosse descido por máquinas, que atravessasse, antes de chegar ao destino, lugares sempre mais novos e mais surpreendentes, que os ministros desses lugares usassem trajes originais. O romântico convém aqui, e muitas vezes eu me disse que se poderiam aproveitar aqueles velhos castelos junto de cavernas que varram um morro de lado a lado, para chegar a um vale sorridente [...] A fantasmagoria e os outros recursos da física, a música, as águas, os relâmpagos, os trovões etc. seriam usados sucessivamente e, sem dúvida, não sem algum sucesso sobre os homens comuns<sup>10</sup>.”

A poética descrição dos asilos e de sua mecânica autônoma, que quase presentia os felizardos com suas formas lúdicas de tratamento, com seus castelos avizinados de vales magníficos, quase que se distância das formas reais dos hospícios. Mas ao mesmo tempo, trazem consigo já uma pretensão de poder diluído na forma arquitetônica do lugar. Temos aqui os ministros com seus trajes que nos levam a crer na impessoalidade do modo de se exercer poder sobre os homens comuns num modelo de terapia perfeita e inspiradora. O que Foucault chama mais atenção nessa construção idealizada do asilo é a ordem, uma mecânica da ordem que se funda na lei, uma ordem disciplinar perfeita das mecânicas normalizadas. O que se coloca nessa relação de poder retratada é uma submissão do indivíduo ao sistema, esse que funciona como gerenciador anônimo e autômato, mascarando o poder de normalização e da disciplina.

A disciplina é o poder que coage o corpo e que leva esse corpo através da maquinaria perfeita para seu tratamento. A normalização é o

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, 2006

convencimento da alma é a apreensão da alma para participar desse painel de terapia perfeita. São as bases das sociedades terapêuticas, manipulação do corpo disciplinar e da alma normalizada. A mecânica da normalização funciona ainda acoplada aos modelos disciplinares da casa dos loucos como alude Fondéré em sua descrição fantástica.

Muito embora as duas citações não pareçam descrever o mesmo local e o mesmo objeto de interesse, é justamente o que representam. Elas mostram o processo de normalização a partir de duas descrições, inicialmente do nascimento de um modelo; o modelo do asilo e a forma de intervenção asilar que se vê surgir nos fins do século XVIII. Já no início do século XIX ele surge como técnica médica de intervenção dos poderes de disciplinamento que aos poucos substituirá o poder absoluto dos reis.

Nas palavras de Fondéré os mecanismos asilares, e como extensão todas as sociedades disciplinares pedem pela ordem, pelo ordenamento. Enquanto do outro lado, sua própria existência é vinculada desde sempre a relações de violência de segregação, de racismo e de vigilância. Ordenar é a tentativa das sociedades normalizadoras, mas são esses próprios processos normalizadores, responsáveis pela criação da relação entre desordem e ordem, que servem para justificar uma intervenção. A ordem, palavra fundamental da norma, é aquilo que vai fabricar corpos autômatos suficiente para produzir e não questionar.

Como vimos, o modelo normalizador funciona como modo de assujeitamento. Assujeitar os corpos e as almas, os indivíduos e as populações a partir do funcionamento das relações de poder. As formas gerais da normalização se ligam ao modo como se operam esses dois poderes. Poderes exercidos a partir do século XVIII com intervenção médica nas formas reguladoras legais da sociedade, com um modelo pedagógico direcionado para a justificativa das intervenções científicas, com uma forma jurídica que tende para modos racistas de controle social justificando exclusão e assassinatos do próprio Estado. Esse é o sentido da crítica às mecânicas de normalização. Essa crítica não é tão simples dada a impessoalidade com

que foi construído todo o discurso jurídico e histórico da formação das sociedades modernas. A pretensão democrática, seu modelo dos contratos, o liberalismo político, todos apelam para a liberdade e ao mesmo tempo se sustentam em mecanismos assujeitadores que se mostram pouco claros nas abordagens comuns quando trabalham a questão política da liberdade e do poder.

Na formação da normalização interagem diversos mecanismos de segurança, elementos de seguridade social são implementados para o controle das populações que promovem os Estados biopolíticos. Esse modelo se dá a partir das estratégias de controle, que se vinculam a seguridade tendo como função, controlar, administrar, selecionar e em última instância criar campos de exclusão do seio das populações. A exclusão operada por esse racismo cria vidas completamente desligadas do requerido modelo normal, parece que essas vidas são projetadas para funcionarem como justificativa da anormalidade.

Ao nos referirmos ao duplo processo da normalização, tentamos entender como esse processo normalizador trabalha. Inicialmente vinculado ao poder disciplinar, ao modo como se constitui essa normação dos corpos individuais, suas clausuras, seus modelos de intervenção para adaptação à norma, uma norma dos gestos, um portar-se, e depois como ela se liga à alma, ao poder da vida como sentido. Nesse caso o sentido só pode ser guiado pré concebido e determinado por um mecanismo que nos atravessa e nos constitui passivamente.

Ao relatarmos o racismo de tipo normalizador, que têm na fixação biológica sua base, e que faz com que as sociedades administrem diferenças através dos mecanismos de exclusão e controle. Percebemos que ele tem reproduzido suas práticas de eliminação fundamentalmente pelo descaso, pela indiferença, essas práticas de eliminação silenciosa claramente multiplicam as mortes e os desinteresses. Esse tipo de racismo vem criando uma moral do descaso que nos atinge, e ao mesmo tempo eleva nossas práticas egoístas e subtrai atitudes mais generosas.



Os modos de gerenciamento da vida se dão então por esses processos normalizadores ligados às questões de risco e segurança; aqui segurança no sentido de seguridade. A seguridade é o principal mecanismo de normalização. Foi ela que possibilitou a reestruturação das famílias, o assentamento das classes operárias, que cria um desejo por segurança e uma falsa idéia de liberdade. Não quero dizer aqui que os modelos de seguridade são as únicas formas de normalização, pois esperamos ter deixado claro que a pedagogia estatal, os procedimentos jurídicos e médicos também operam por uma enorme gama de outros procedimentos. Porém nas sociedades capitalistas, onde a questão da produção; do indivíduo produtivo, dos povos ricos, de um mundo dividido pelas riquezas de primeiro e terceiros mundos, nessa sociedade onde os modos de produção ganharam tremenda importância o papel dos planos de seguridade são justamente o da relação entre a adaptação do indivíduo ao modo normalizador da produção e seus benefícios, e por outro lado, o não beneficiado que é justamente o que se encontra fora dessa mecânica.

Esses mecanismos de seguridade talvez funcionem como os grandes favorecedores dos acessos a uma vida sem riscos, mas ao mesmo tempo se transformam em anuladores das liberdades individuais. Ao mesmo tempo que ganham terreno, os modelos de segurança vão diluindo cada vez mais os espaços de liberdade que vão se tornando ínfimos e raros diante dos mecanismos normalizadores. Não queremos aqui de modo algum falar de sociedades completamente controladas pelos mecanismos de sujeição e controle, pois, é claro sempre tem sido possível encontrar espaços de liberdade, e a própria crítica funciona como espaço de liberdade.

Pensamos numa crítica direta aos conceitos de eugenia característicos dos séculos XIX e XX. Esse conceito se baseia no estudo dos agentes de controle das raças física e mentalmente; percebemos um discurso que se delinea muito claramente aos discursos atuais sobre uma relatividade da ideia de verdade.

Outra crítica possível de se estabelece a partir dos estudos mais aprofundados dos processos de seguridade, está em perceber seus vínculos com

as biopolíticas e tanatopolíticas ambas fundamentais nos Estados modernos e nos modos de administrar normais e anormais.

Em tudo que vimos com relação ao racismo pensado por Foucault, e fazendo uma crítica do presente é possível pensar que o racismo sem raças, ou o racismo de Estado, ainda é um grande problema das sociedades atuais. Ver que esses racimos são corruptores de vidas mais livres, de vidas que tenham a chance de usar suas potências para construir modos de vida próprios.

Para encerrar pretendemos citar um trabalho realizado num presídio mexicano que por acaso têm modelo arquitetônico panóptico, mas que nos interessa nem tanto por isso fundamentalmente, mas mais pela descrição, também poetizada. Uma poesia que ao mesmo tempo resume um tipo de vida que pretendemos ter falado. Essa vida é justamente o exemplo de vida que a normalização cria em suas estratégias racistas. Essa citação ao final resume não só o modo pelo qual se normaliza, como também mostra como há vidas criadas para justificar os nossos medos e temores. Muito embora todo o texto conte com o preconceito típico das ciências sociais e seu modo quase anedótico de messianismo, o relato dessa vida parece caber no nosso texto como exemplo de modelo causada pelos racismos normalizadores. Existem várias pesquisas que tentam dar palavras a essas vozes, vozes de manicômios, de prisões, de campos de refugiados, todos, lugares de disciplinamento, mas se a bordo dos estudos foucaultianos se espalham esse tipo de pesquisa, é preciso ao mesmo tempo fazer justiça ao pensador aos seus conceitos e até mesmo a sua complexidade.

Isela, uma jovem de uns 20 anos. Isela nasceu viveu e foi detida na rua. Mas não em qualquer rua: na mais sórdida, precária, naquela em que se respira cotidianamente um progressivo e irremediável suicídio, naquela onde se chega ao mais baixo, onde não há escolha. A chegada de Isela ao mundo já foi uma execução; sua existência uma vida sem lugar, uma coleção de derrotas e privações. Fora ela passou a vida num buraco de desordens e escândalos sem porta de saída. Ao falar um pouco em uma oficina de texto sobre diário íntimo,

deixou escapar algumas palavras sobre seu corpo marcado e acrescentou: "Não era eu a violenta e sim a vida"<sup>11</sup>.

Usamos a citação para marcar uma prática normalizadora que é o que separa vidas que não conseguem se ordenar, vidas que nascem para justificar lugares como o presídio citado; lugares de disciplinamento que não têm outro objetivo senão mostrar as diferenças, forçar as diferenças, publicar modelos indesejados de conduta em nome de uma normalidade. A normalização tem como função criar esses espaços de reclusão, esses campos de exclusão, esses indivíduos esquecidos suas práticas reprováveis e com isso criar o modelo de intervenção social.

Mas assim como Isela funciona como exemplo de indivíduo socialmente e moralmente inadequável, diversos grupos sociais têm sido administrados para justificar os modelos de intervenção e controle das mecânicas da normalização. Continua atual pensar como esses mecanismos percebidos por Foucault vêm desenvolvendo um tipo de sociedade completamente utilitarista e baseado nos racismos sociais. Revelar a normalização como conceito chave para buscar um retrato da constituição dos poderes que nos aprisionam e nos libertam, que nos constituem e que nos determinam que nos produzem e que nós reproduzimos, onde somos aprisionados, mas que ao mesmo tempo são a saída para nossos desejos de liberdade.

## Referências:

CASTELO BRANCO, Guilherme. Do pecado à Doença inquietações em torno da sexualidade infantil. In: *Foucault Deleuze a dissolução do sujeito*. São Paulo: Duetto, 2008, PP.44-49.

Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência In: FRICHE PASSOS, Isabel (org.). *Poder, Normalização e Violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 83-89.

---

<sup>11</sup> FOUREZ. Le Monde Diplomatique Brasil. 2011.

FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas jurídicas*. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Ricardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

\_\_\_\_\_. Préface, in Foucault (M), Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. In: *Dits et écrits I: 1954-1975*. France: Gallimard, 2001, pp. 187-194.

\_\_\_\_\_. Les déviations religieuses et le savoir médical. In: *Dits et écrits I: 1954-1975*. France: Gallimard, 2001, pp. 652-663.

\_\_\_\_\_. Les grandes fonction de la médecine dans notre société In: *Dits et écrits I: 1954-1975*. France: Gallimard, 2001, pp. 1248-1250.

\_\_\_\_\_. La société punitive In: *Dits et écrits I: 1954-1975*. France: Gallimard, 2001, pp. 1324-1338.

\_\_\_\_\_. Pouvoir et corps In: *Dits et écrits I: 1954-1975*. France: Gallimard, 2001, pp. 1622-1628.

\_\_\_\_\_. Les Anormaux In: *Dits et écrits I: 1954-1975*. France: Gallimard, 2001, pp. 1690-1696.

\_\_\_\_\_. La extension sociale da la norme In: *Dits et écrits II: 1976-1988*. France: Gallimard, 2001, pp. 74-79.

\_\_\_\_\_. La naissance de la médecine social. In: *Dits et écrits II: 1976-1988*. France: Gallimard, 2001, pp. 207-228.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault : la sécurité et l'Etat In: *Dits et écrits II: 1976-1988*. France: Gallimard, 2001, pp. 338-388.

\_\_\_\_\_. Le incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne In: *Dits et écrits II: 1976-1988*. France: Gallimard, 2001, pp. 508-522.

\_\_\_\_\_. La société disciplinaire en crise In: *Dits et écrits II: 1976-1988*. France: Gallimard, 2001, pp. 532-534.

\_\_\_\_\_. *Os Anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

\_\_\_\_\_. *O Poder Psiquiátrico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

\_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2008.

LAZZARATO, M. e NEGRI, A. *Trabalho Imaterial*. Tradução de Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A editora. 2001.

LAZZARATO, Maurizio, *As Revoluções do Capitalismo*. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2006.

Biopolítica/Bioeconomia. In: *Poder, Normalização e Violência*. Tradução de Isabel C. Friche Passos. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 41-52.

PORTOCARREIRO, Vera. *As Ciências da Vida de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2009.

PORTOCARRERO, V; CASTELO BRANCO, G. (org.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

## Capítulo 9

### **Uma possível abordagem do texto “Políticas I e II” no contexto dos *Diálogos* de Gilles Deleuze e Claire Parnet**

*Flávio Luiz de Castro Freitas*<sup>1</sup>

#### **1. Introdução**

O objetivo do presente trabalho consiste em explicitar de que maneira a política é tomada como objeto de estudo no texto “Políticas I e II” de Deleuze e Parnet. Para tanto, apresentamos como hipótese interpretativa a ideia de que a política seja tomada como objeto de estudo na perspectiva da “micropolítica”. Semelhante perspectiva aborda a “política” a partir da investigação de três temas: definir a própria política, caracterizar uma noção para a sociedade e demarcar a natureza das relações entre esta última e o Estado.

Dessa maneira, para desenvolver essa hipótese, iremos apresentar uma possível abordagem do texto “Políticas I e II” no contexto do livro *Diálogos*, visto que o referido texto é parte integrante desse trabalho de Deleuze e Parnet. Por fim, exporemos a maneira como os três temas supracitados são trabalhados por esses autores.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), com estágio sanduíche pela Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne. Além disso, é professor efetivo adjunto no Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas do Centro de Ciências Humanas, Naturais, Saúde e Tecnologia (CCHNST-UFMA) e professor permanente do Programa de Pós-Graduação (nível mestrado) Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão - PGCult. Também é líder do Grupo de Pesquisa em Teoria da Afetividade na Idade Moderna, Filosofia das Psicológicas e das Psicanálises e é membro integrante do GT Deleuze- Anpof.

## 2. *Diálogos*: entre a teoria do desejo e a teoria das multiplicidades

É possível abordar o texto intitulado “Políticas I e II”, de autoria de Gilles Deleuze e Claire Parnet, mediante duas perspectivas: cronológica e esquemática/estrutural. Em termos cronológicos, o texto de “Políticas I e II” está localizado no livro denominado de *Diálogos*, cuja publicação é datada de 1977. O livro *Diálogos* foi publicado durante o desenvolvimento do projeto *Capitalismo e Esquizofrenia* por parte de Deleuze e Guattari.

Semelhante projeto está dividido, prioritariamente, em duas partes. A primeira parte concerne à teoria do desejo que está presente em *O Anti-Édipo*<sup>2</sup>. A teoria do desejo busca investigar as possíveis relações que existem entre o desejo e o social, bem como de que maneira o desejo é capaz de desejar sua própria repressão. A tese para desenvolver essa investigação propõe que o inconsciente é uma usina produtora de conexões.

A segunda parte desse projeto trata da teoria das multiplicidades, a qual está publicada no texto de *Mil Platôs*<sup>3</sup> de 1980. A teoria das multiplicidades está voltada para investigar, grosso modo, o seguinte problema: quais são os pressupostos filosóficos necessários, isto é, a imagem do pensamento, para a construção de uma teoria das multiplicidades no exercício do ato de pensar?

Para solucionar esse problema, a tese de Deleuze e Guattari consiste em postular que o conceito de rizoma, tomado como modelo e método, compõe o sistema noológico capaz de “fazer” efetivamente o múltiplo no pensamento filosófico e na escrita do livro de filosofia.

Dessa maneira, entre os livros de 1972 e 1980, Deleuze publica em coautoria com Parnet o trabalho intitulado de *Diálogos*, que pode ser compreendido como o “devir” entre o *O Anti-Édipo* e os *Mil Platôs*. Nesse caso, “devir” significa “transformação”. Portanto, cronologicamente, *Diálogos* é

---

<sup>2</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Capitalismo e Esquizofrenia, volume 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

<sup>3</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil platôs*, volume 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2000.

o sinal da transformação do pensamento do próprio Deleuze entre 1972 e 1980.

Tamanha transformação está presente e é elucidada no *Prefácio à edição italiana de Mil Platôs*. Ocasão em que Deleuze e Guattari apresentam os limites da primeira parte do projeto *Capitalismo e Esquizofrenia* e apontam os caminhos que serão adotados pela segunda parte.

Dentre os limites e caminhos que existem entre *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, é prudente destacar o seguinte: o livro de 1972 é dotado de uma ambição kantiana, já o trabalho de 1980 possui um propósito pós-kantiano e anti-hegeliano; o livro de 1972 considera o múltiplo sob as condições de sínteses do inconsciente produtivo, o trabalho de 1980 destaca o múltiplo no estado substantivo puro, em que há uma preocupação em “fazer” o múltiplo e não “falar/escrever” sobre ele.

Além disso, em *O Anti-Édipo* há um “ataque”, de fundo ambíguo, direcionado à teoria e prática psicanalítica. Enquanto que nos *Mil Platôs* existe uma “despedida” em relação ao saber psicanalítico, isso ocorre especificamente no Platô intitulado “1914 - Um só ou vários lobos”. O teor dessa despedida consiste em demonstrar que as multiplicidades ultrapassam as distinções entre a consciência e o inconsciente, a natureza e a história, o corpo e a alma.

Com base nisso, o livro *Diálogos* de 1977 pode ser considerado uma peça fundamental para acompanharmos o processo de transformação da teoria do desejo em teoria das multiplicidades, não só pelo sua posição cronológica estratégica, mas, sobretudo, pelo percurso presente no decorrer do mesmo.

O percurso desenvolvido nos *Diálogos* corresponde, inicialmente, à organização esquemática e estrutural presente no próprio texto, o qual está dividido em cinco partes. As quatro primeiras partes são constituídas por duas faces ou segmentos. Cada face ou segmento é composto por um tema que é abordado primeiramente por Gilles Deleuze (“G.D.”) e, em seguida, por Claire Parnet (“C.P.”). A quinta parte dos *Diálogos* é formada



pelo apêndice intitulado de “O virtual e o atual”, assinado unicamente por Gilles Deleuze.

A dinâmica do texto é semelhante à de uma “conversa”, “troca de cartas” ou “diálogo” entre duas pessoas. A fórmula esquemática e estrutural que está presente no fundo do livro é a seguinte: “Gilles Deleuze = I = G.D. Claire Parnet = II = C.P.”. Inclusive, o título da primeira parte é “Uma conversa, o que é, para que serve?”. A segunda parte é intitulada de “Da superioridade da literatura anglo-americana”, já a terceira parte é denominada de “Psicanalise, morta análise”. Por fim, a quarta parte, recebeu o título de “Políticas”.

É como se o itinerário de Deleuze e Parnet, no trabalho de 1977, fosse da problematização do tema da função de uma conversa entre pessoas de elos afetivos até a caracterização do exercício de uma micropolítica. Da conversa à política, estranha inspiração helênica.

Sendo assim, um dos principais propósitos de *Diálogos* está voltado para expor a teoria dos devires ou a teoria das transformações. Um devir ou uma transformação é sempre minoritária em relação a um modelo hegemônico instituído. No decorrer do livro de 1977, essa transformação reconhece a importância das coordenadas da literatura anglo-americana para tanto. Em seguida, estabelece a distinção entre dois planos de realidade para sustentar a crítica à psicanálise. Por fim, problematiza as condições para o exercício de uma micropolítica.

### 3. A questão em torno de “Políticas I e II”

Um dos principais problemas abordados no capítulo “Políticas I e II” é o seguinte: em que medida e de que maneira a política é tomada como objeto de estudo no texto “Políticas I e II” de Deleuze e Parnet?

Supomos que a política seja tomada como objeto de estudo a partir da investigação de três temas: definir a própria política, caracterizar uma noção para a sociedade e demarcar a natureza das relações entre esta última e o Estado.

Para tanto, a linha argumentativa desenvolve esses três temas na perspectiva da micropolítica (esquizonálise, diagramática, cartografia e pragmática). Essa perspectiva preconiza, enquanto pressuposto, que os indivíduos e as coletividades são compostos por linhas imanentes entrelaçadas umas nas outras, as quais podem ser de três tipos: linhas de segmentos ou sedentária, linhas de fissuras ou migrante e linhas de ruptura ou nômade. É oportuno elucidar que uma linha é a justaposição contígua entre elementos ou pontos de uma natureza qualquer, que indique certo tipo de mudança ou de movimento entre os mesmos<sup>4</sup>.

As linhas de segmentos ou sedentária dependem de máquinas binárias que operam dicotomicamente e em sentido diacrônico, ou seja, cada segmento ou corte sucede ao outro e demarca uma escolha (não é a, nem b, então é c – não é homem, nem mulher, então é travesti. Não é branco, nem negro, então é mestiço). Assim, os segmentos são formas, gêneros, espécies ou momentos que sucedem e se opõem uns aos outros. Uma máquina<sup>5</sup> é um sistema que conecta, registra e consome fragmentos de objetos quaisquer.

---

<sup>4</sup> DELEUZE, G; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Ribeiro Araújo. São Paulo: Editora Escuta, 1998, p. 117: Por isso a questão da esquizonálise ou da pragmática, a própria micro-política, não consistem jamais em interpretar, mas apenas em perguntar: quais são suas linhas, indivíduo ou grupo, e quais os perigos sobre cada uma delas?

1) Quais são os segmentos duros, suas máquinas binárias e de sobrecodificação? Pois até mesmo estas não são dadas prontas, não somos apenas recortados por máquinas binárias de classe, sexo ou idade: há outras que estamos sempre deslocando, inventado sem saber. E quais os perigos se fizermos explodir esses segmentos rápido demais? O próprio organismo não morrerá com isso, ele que possui também máquinas binárias, até em seus nervos e seu cérebro?

2) Quais são suas linhas flexíveis, quais fluxos e quais limiares? Que conjunto de desterritorializações relativas, e de reterritorializações correlatas? E a distribuição dos buracos negros: quais são os buracos negros de cada um, lá onde uma besta se aloja, onde um micro-fascismo se alimenta?

3) Quais são suas linhas de fuga, lá onde os fluxos se conjugam, lá onde os limiares atingem um ponto de adjacência e de ruptura? São elas ainda toleráveis, ou já estão tomadas em uma máquina de destruição e de autodestruição que recomporia um fascismo molar? Pode acontecer de um agenciamento de desejo e de enunciação ser rebatido sobre suas linhas mais duras, sobre seus dispositivos de poder. Há agenciamentos que têm apenas essas linhas. Mas os outros perigos, mais flexíveis e mais viscosos, espreitam cada um, sendo cada um seu único juiz, se não for tarde demais. A questão "como o desejo pode desejar sua própria repressão?" não apresenta dificuldade teórica real, mas muitas dificuldades práticas a cada vez. Há desejo desde que haja máquina ou "corpo sem órgãos". Há, porém, corpos sem órgãos como envelopes vazios endurecidos, porque fizeram seus componentes orgânicos explodir rápido demais, "overdose". Há corpos sem órgãos, cancerosos, fascistas, em buracos negros ou máquinas de abolição. Como o desejo pode frustrar tudo isso, levando seu plano de imanência e de consistência que afronta a cada vez esses perigos.

<sup>5</sup> Cf. GUATTARI, F; ROLNIK, S. *Micropolítica – cartografias do desejo*. Editora Vozes: Petrópolis, 2005, p. 385: Máquina (maquinário): distinguimos aqui a máquina da mecânica. A mecânica é relativamente fechada sobre si mesma: ela só mantém com o exterior de relações perfeitamente codificadas. As máquinas, consideradas em suas evoluções históricas, constituem, ao contrário, um *phylum* comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-

Além disso, as linhas de segmentos também implicam dispositivos de poder, que por sua vez fixam códigos e territórios correspondentes, isto é, um complexo código-território. Com base nisso, os autores postulam que, para fins de uma análise política, cabe diferenciar os dispositivos de poder que codificam os distintos segmentos, a máquina abstrata que sobrecodifica (constrói um código sobre o código para realizar outro tipo de tarefa – tal qual conectar) as relações entre esses segmentos e o aparelho de Estado que efetua essa máquina.

Para que seja possível compreender esse movimento argumentativo de Deleuze e Parnet é necessário explicar a distinção existente entre os dois planos que compõe a realidade: plano de organização e plano de consistência/imanência.

O plano de organização diz respeito ao desenvolvimento das formas e à formação dos sujeitos. Além disso, o plano de organização sempre possui um começo e um fim. Há uma conclusão, cuja ordenação é operada ou realizada por algo sempre exterior ao próprio plano, isto é, há uma transcendência que funciona a partir de uma dimensão suplementar oculta e verticalizada capaz de efetuar a organização desse plano em nome de noções e entidades como Deus, humanidade, cultura, nação, cidadania, partido político, família e instituição. Ao final, o pensamento está submetido a algo e é interrompido no exercício da multiplicidade de seus movimentos e velocidades.

Já o plano de consistência ou de imanência trata de relações de movimento e repouso, bem como de ligações de velocidade e lentidão entre elementos relativamente não formados. O plano de consistência não concerne aos sujeitos (individuais ou coletivos, históricos ou não), mas ele diz respeito aos processos de individuação, que também são chamados de “hecticidades”.

---

se, eliminam-se fazendo aparecer novas linhas de potencialidades. As máquinas, no sentido lato (isto é, não só as máquinas técnicas, mas também as máquinas teóricas, sociais, estéticas, etc.), nunca funcionam isoladamente, mas por agregação ou por agenciamento. Uma máquina técnica, por exemplo, numa fábrica, está em interação com uma máquina social, uma máquina de formação, uma máquina de pesquisa, uma máquina comercial, etc.

As hecceidades são distintos graus de potências que se compõe mutuamente, cuja correspondência imediata é um poder para afetar e para ser afetado, isto é, são intensidades ou estados de passagem que estão em constante relação com outros processos localizados fora de seu próprio percurso.

O plano de consistência é uma construção maquinaica do desejo. Por isso seu movimento é uma produção social que consiste em construir e agenciar máquinas, ou seja, conectar, ligar, relacionar processos inacabados e heterogêneos. Uma máquina é o conjunto de relações entre processos heterogêneos no qual há o deslocamento de um centro que se transforma em um dos componentes da multiplicidade inerente à construção da máquina. Além disso, uma máquina é também um agenciamento coletivo, pois arrasta pessoas e coisas que só são divididas ou agrupadas em coletividades sem que haja uma teleologia.

Esses processos heterogêneos inacabados são constituídos e determinados por regimes de signos, os quais são compostos pelas relações alternantes entre processos de expressão e processos de conteúdo. Os processos ou fluxos de expressão correspondem ao processo de construção inacabada de meios de expressão no interior de uma sociedade que sejam capazes de afetar e vir a ser afetados por outros processos. Isso ocorre, por exemplo, na produção de meios de expressão do pensamento como o uso do poema, do aforismo e da ordem cardinal sequencial em filosofia ou o processo de produção da música numa coletividade e quais meios são utilizados para realizar sua expressão.

Dessa maneira, um código pode ser entendido como uma forma constituída por um sistema de princípios voltados para estabelecer descrições prescritivas, penalidades e tipologias organizacionais (burocráticas, domésticas, gestuais, afetivas, dentre outras).

Já as linhas de segmentos concernem a um determinado plano de organização, que é composto pelas formas dessas linhas, seu desenvolvimento, bem como pelos sujeitos e sua formação. Isso diz respeito à educação dos sujeitos e à harmonização da forma ou à sintonia entre os sentidos e às direções dessa organização no interior de uma sociedade.

Naquilo que tange às linhas de fissuras ou migrante, elas podem ser caracterizadas pela conexão ou justaposição entre fronteiras. Uma fronteira é um limite ou limiar entre dois segmentos, códigos, territórios, espaços delimitados, gêneros e espécies. É a região que não pertence a nenhum dos extremos envolvidos, porém é constituída por ambos, sendo capaz de modificar aquilo que os compõe. É algo da seara do informe ou disforme caso seja comparado aos segmentos estabelecidos.

Por outro lado, também não é uma síntese entre os segmentos, contudo é precipitado por outra linha que atravessa ou corta aquilo que está entre dois segmentos (segmento - 1; segmento - 2; linha - 3, que os corta), com a condição dessa linha ser absolutamente exterior em relação aos segmentos justapostos, visto que ela não é um novo segmento. Algo que atravessa o binarismo dos segmentos homem-mulher e permite que algum fragmento escape dos dois e constitua um movimento que não pode ser definido por determinado segmento em vigor.

Não se trata de um relativismo, entretanto de relacionar formas ou segmentos dominantes e instituídos com processos isentos de formas ou movimentos que envolvam fragmentos de outras formas minoritárias: um policial que age contra o policiamento e em favor da compreensão acerca de uma alteridade.

O desencadeamento desses movimentos recebe o nome de “devir” ou relações entre segmentos e intensidades (linhas vindas de outra parte em relação à linha dos segmentos que foi cortada ou atravessada), isto é, sensações de passagem ou estados (um estado pode ser físico, mental, emocional) de passagem que se conectam com vários outros estados. Entre leste e oeste, algo que venha do sul. Logo, uma transformação.

Em decorrência disso, os autores expõem o conceito de agenciamento como sendo uma multiplicidade composta pelas relações entre linhas de segmentos e linhas de fissuras. Mais precisamente por segmentos, fronteiras ou limiares entre os mesmos e linhas oriundas de fora da linha dos segmentos que sejam capazes de relacionar partículas destes

entre si, criando um processo ou fluxo informe dotado de heterogeneidade, ou seja, desterritorializado em relação ao código-território estabelecido.

Nesse sentido, o agenciamento supõe formas e matéria. As formas são dissolvidas pelos indicadores de velocidade da linha externa que atravessa e arranca fragmentos dos blocos segmentados. A matéria entra em fusão na expressão das características até então devidamente definidas e organizadas.

Dessa maneira, os autores retomam dois problemas: existe um dualismo entre o plano de organização e o plano de imanência? Se o agenciamento é o movimento do próprio desejo, em que medida este pode desejar a sua própria repressão?

Não há dualismo entre o plano de organização e o plano de imanência, visto que existe uma multiplicidade de dimensões, linhas e direções. Entre os dois planos ocorrem dois tipos de relações, simultâneas, dotadas de sentidos opostos. Um sentido decorre do plano de imanência para com o plano de organização, que é caracterizada por arrancar partículas das formas e dos sujeitos<sup>6</sup>.

O outro sentido é oriundo do plano de organização para com o plano de imanência, que é marcado pelo bloqueio dos movimentos, fixação de afetos e organização de formas e sujeitos. Assim, de um ponto de vista

---

<sup>6</sup> É oportuno nos remetermos ao texto de “Desejo e prazer” e a eventual elucidação desses dois planos. Cf. DELEUZE, G. Desejo e prazer. In: *Cadernos de Subjetividade*. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015, p. 25. Adição: o que me interessa nos dois estados opostos do plano ou do diagrama é seu confronto histórico sob formas muito diversas: num caso, tem-se um plano de organização e de desenvolvimento que é oculto por natureza, mas que dá a ver tudo que é visível; no outro tem-se um plano de imanência, onde há tão-somente velocidades e lentidões, não-desenvolvimento, e onde tudo é visto, ouvido... etc. O primeiro plano não se confunde com o Estado, mas está ligado a este; o segundo, ao contrário, está ligado a uma máquina de guerra, a um devaneio de máquina de guerra. No nível da natureza, por exemplo, Cuvier e também Goethe concebem o primeiro tipo de plano; Hölderlin, em *Hypérion*, e mais ainda Kleist concebem o segundo tipo. De pronto, dois tipos de intelectuais, e convém comparar o que diz Michel (Foucault) a esse respeito com o que ele próprio diz sobre a posição do intelectual. Ou então, em música, onde se confrontam as duas concepções do plano sonoro. Pergunto se o liame poder-saber, tal como Michel (Foucault) o analise, poderia ser assim explicado: os poderes implicam um plano-diagrama do primeiro tipo (por exemplo, a cidade grega e a geometria euclidiana); mas inversamente, do lado dos contra-poderes e mais ou menos em relação com as máquinas de guerra, há o outro tipo de plano, espécies de saberes “menores” (a geometria arquimediana; ou a geometria das catedrais, que será contrabataida pelo Estado). Todo um saber apropriado a linhas de resistência e que não tem a mesma forma de outro saber?

procedimental, o plano de imanência “arranca” algo do plano de organização. Já o plano de organização bloqueia e fixa algo no plano de imanência. Arrancar x bloquear.

Naquilo que diz respeito ao desejo, ele é capaz de desejar sua própria repressão, pois os poderes que o esmagam e o sujeitam fazem parte de suas conexões ou agenciamento. Não há desejo puro, isento de perigos ou de ceder para forças autoritárias e, ainda assim, proporcionar algum sentimento de bem estar e uma suposta consciência justa. Desejar é agenciar, relacionar, arrancar, mas também bloquear. Arrancar e bloquear; oprimir e ser oprimido; revolução e poder estão todos emaranhados nas coletividades e em cada um de nós.

Por fim, as linhas de ruptura ou nômade são as linhas das quais as linhas de segmentos e as linhas de fissura derivam. É uma linha de gravidade que parece surgir depois das outras e, quando consegue, se destaca das demais, mas sua natureza consiste em permitir que as outras decorram de si. As linhas de segmentos não são capazes de se aproximar dela.

Por sua vez, as linhas de fissuras conseguem se aproximar em função de serem compostas por limiões e fronteiras. Entretanto, a linha de ruptura ou nômade é constituída pelo limiar absoluto, o qual pode ser caracterizado como sendo o puro movimento que começa pelo meio das coisas e processos.

As linhas de ruptura atravessam e arrastam consigo as linhas de segmentos e as linhas de fissuras. Se as linhas de fissuras atravessam entre os segmentos e os arrastam as linhas de fissuras são também atravessadas e arrastadas pelas linhas de ruptura. É como uma substância unívoca e absoluta da qual as linhas de fissura são seus modos infinitos e as linhas de segmentos seus modos finitos. Tudo remetendo a essa linha nômade e permanecendo, em certo sentido, nela.

Com isso, as linhas de ruptura conjugam todos os limiões e fronteiras das linhas de fissura num movimento desterritorialização absoluta. As linhas de fissura operam desterritorializações relativas que são compensadas por

novas territorializações (código-território) dos segmentos das linhas sedentárias.

Essas linhas sedentárias acumulam reterritorializações que passam a constituir o plano de organização, o qual é absorvido pela máquina de sobre-codificação. É como se três as camadas estivessem se entrelaçando para constituir os indivíduos e as coletividades, tais quais feixes (ou processos) que culminam nas formas e matéria física, mental e emocional dos corpos. A direção do argumento parte do plano de imanência (consistência), passando pelos devires relativos (fissuras), pelos segmentos, pelo plano de organização até chegar à máquina abstrata e vice-versa<sup>7</sup>.

#### 4. Considerações Finais

É prudente retomarmos nosso objeto geral: explicitar de que maneira a política é tomada como objeto de estudo no texto “Políticas I e II” de Deleuze e Parnet.

Para atingir esse objetivo, apresentamos como hipótese interpretativa a ideia de que a política seja tomada como objeto de estudo na perspectiva da “micropolítica”. Semelhante perspectiva aborda a política partir da investigação de três temas: definir a própria política, caracterizar uma noção para a sociedade e demarcar a natureza das relações entre esta última e o Estado.

Com base no exposto, a política, na perspectiva da micropolítica, é definida por Deleuze e Parnet como sendo experimentação ativa voltada

---

<sup>7</sup> DELEUZE, G; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Ribeiro Araújo. São Paulo: Editora Escuta, 1998, p. 111: Pode-se compreender melhor, então, por que ora dizemos que há ao menos três linhas diferentes, ora apenas duas, ora até mesmo apenas uma, muito complicada. Ora três linhas, com efeito, porque a linha de fuga ou de ruptura conjuga todos os movimentos de desterritorialização, precipita seus quanta, arranca suas partículas aceleradas que entram em vizinhança umas das outras, leva-as para um plano de consistência ou uma máquina mutante e depois, uma segunda linha, molecular, onde as desterritorializações são apenas relativas, sempre compensadas por reterritorializações que lhes impõe voltas, desvios, equilíbrio e estabilização; enfim, a linha molar a segmentos bem determinados, onde as reterritorializações se acumulam para constituir um plano de organização e passar para uma máquina de sobre-codificação. Três linhas, sendo uma linha nômade, a outra migrante, a outra sedentária (o migrante, de modo algum a mesma coisa que o nômade). Ou então haveria apenas duas linhas, porque a linha molecular apareceria apenas como oscilando entre os dois extremos, ora levada pela conjugação dos fluxos de desterritorialização, ora relacionada com a acumulação das reterritorializações (o migrante ora se alia ao nômade, ora ao mercenário ou federado de um império: os Ostrogotos e os Wisigotos). Ou então há apenas uma linha, a linha de fuga primeira, de borda ou de fronteira, que se relativiza na segunda linha, que se deixa parar ou cortar na terceira.



para fazer a linha passar ou identificar os pontos de obstrução e atravessamento das linhas de ruptura em meio aos limiares e aos segmentos<sup>8</sup>. Já a sociedade é caracterizada por meio de suas linhas de fuga, que podem ser relativas (linhas de fissura ou migratória) ou absoluta (linhas de ruptura ou nômade)<sup>9</sup>

## Referências

DELEUZE, G. Desejo e prazer. In: *Cadernos de Subjetividade – Gilles Deleuze*. São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Ano 12, número 17.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, F. *Mil platôs*, volume 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Capitalismo e Esquizofrenia, volume 1. Tradução de Luiz B. L.Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

\_\_\_\_\_; PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Champs essais, 1996.

\_\_\_\_\_; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Ribeiro Araújo. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. *Micropolítica – cartografias do desejo*. Editora Vozes: Petrópolis, 2005

DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução de Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

---

<sup>8</sup> Ob. Cit, p. 112: “A política é uma experimentação ativa, porque não se sabe de antemão o que vai acontecer com uma linha. Fazer a linha passar, diz o contador, mas justamente pode-se fazê-la passar em qualquer lugar.”

<sup>9</sup> Ob. Cit, p. 110: De certa maneira, pode-se dizer que em uma sociedade o que é primeiro são as linhas, os movimentos de fuga. Pois estes, longe de serem uma fuga fora do social, longe de serem utópicos ou até mesmo ideológicos, são constitutivos do campo social, cujo declive e fronteiras, todo o devir, eles traçam. Reconhece-se sumariamente um marxista quando ele diz que uma sociedade se contradiz, se define por suas contradições de classe. Nós dizemos, antes, que, em uma sociedade, tudo foge, e que uma sociedade se define por suas linhas de fuga que afetam massas de toda natureza (mais uma vez, “massa” é uma noção molecular).

## Capítulo 10

### **A esquizofrenia brasileira e a política que vem: a polarização do povo em Agamben e o minoritário em Deleuze e Guattari**

*Marcio José de Araujo Costa <sup>1</sup>*

#### **A polarização da política contemporânea**

Nos últimos anos temos visto um acirramento da luta política brasileira, onde valores e discursos de extrema-direita tomaram o país (SAFATLE, 2017; SOUZA, 2017). Na fenomenologia cotidiana dessa mudança, viu-se discursos e práticas de milhões de brasileiros que defendiam a violência contra a mulher, a homofobia, a transfobia, o racismo, a criminalização dos movimentos sociais etc. Essas práticas autoritárias fizeram emergir do submundo da política conservadora um capitão reformado do exército brasileiro, defensor da ditadura militar e suas perseguições, torturas e crimes de Estado, elegendo-o como um sombrio messias da Lei e da Ordem à presidência da República. Diante das suas ideias retrógradas e da ideologia de morte e perseguição às minorias que o atual presidente sempre repetiu em seus discursos ao longo de sua carreira política, a vida dessas populações no Brasil, a partir de 2019, é incerta. Não apenas porque o Estado pode vir a persegui-las, patologizando-as ou criminalizando-as, mas acima de tudo porque acaba por promover por seu governo, suas ações e, acima de tudo, seus ditos, o ódio, o preconceito e a violência de

---

<sup>1</sup> Bacharel e Especialista em Filosofia. Psicólogo e Psicanalista. Doutor em Psicologia Social (UERJ) e Pós-doutorado em Psicologia Clínica (PUC-SP). Professor do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFMA.

milhões de “cidadãos de bem” contra as minorias. Nesse cenário, saber quem está do lado da Lei, quem é partidário do modelo de bom cidadão, e quem não é, torna-se crucial para saber qual vida será sacrificada. Não apenas as minorias, mas todas as formas de pensamento diferente, alternativas, são tornadas terroristas, criminalizadas e patologizadas – os “comunistas” e “esquerdopatas”.

Como se vê, não é apenas uma esquizofrenia na subjetivação brasileira que arrasta a prática política a uma polarização extremada e um empobrecimento simbólico e real flagrante, mas igualmente uma produção da morte de um grupo para que outro viva. Isso parece apontar para um problema muito antigo em nossa subjetivação e sociedade – brasileira e ocidental. Diante desse cenário, avançaremos nossa análise para pensar não apenas esse problema, da polarização da política, mas principalmente para entender o porquê dessa divisão ou esquizofrenização política que o Brasil vive nos últimos anos. Para tanto, nos serviremos de algumas pistas conceituais fornecidas por alguns filósofos.

### **O conceito de povo em Agamben e sua divisão intrínseca**

O filósofo italiano Giorgio Agamben no seu livro *Meios sem fim: notas sobre a política*, busca pensar algumas categorias fundamentais da política em nossa contemporaneidade, tais como os direitos do homem, os campos de concentração, a polícia, as línguas e o próprio conceito de povo. É sobre esse conceito que nos debruçaremos. Segundo Agamben (2015, p. 35):

Toda interpretação do significado político do termo povo deve partir do fato singular de que este, nas línguas europeias modernas, sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos. *Ou seja, um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política.*

Este fato da língua frequentemente nos passa despercebido, mas é justamente a ambiguidade do termo povo que deveria colocar em análise tanto

o sentido do porquê do seu duplo sentido semântico, mas igualmente o porquê não percebemos claramente essa ambiguidade. Com efeito, quando dizemos “o povo brasileiro”, estamos nos referindo a totalidade dos cidadãos do Brasil. No entanto, quando dizemos, “frente popular”, ou quando o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) nomeia um de seus acampamentos de “povo sem medo”, fica claro que se trata de outro povo brasileiro, que não se confunde com a totalidade da população, e talvez esteja até em oposição a essa maioria. Prossegue Agamben (2015, p. 36-37)

Uma ambiguidade semântica tão difundida e constante não pode ser casual: ela deve refletir uma anfibologia inerente à natureza e à função do conceito de povo na política ocidental. Ou seja, tudo ocorre como se aquilo que chamamos de povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois povos opostos: de um lado, o conjunto *Povo* como corpo político integral, de outro, o subconjunto *povo* como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos; ali uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui uma inclusão que se sabe sem esperanças; num extremo, o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a reserva – corte dos milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos que foram banidos.

Assim, a palavra povo pode ser escrita com maiúscula, significando o Povo como representação política integral, onde todos os cidadãos formam um único corpo; mas igualmente povo em minúscula, sendo aqueles que por diversos motivos, pela raça, sexualidade, condição econômica, cultural, social, religiosa ou outra não se integra plenamente à soberania popular da maioria, ou seja, o povo como resto, como diferença irreduzível à representação. Tais pistas nos auxiliam a pensar o destino da política brasileira e seus últimos acontecimentos, quando um Povo (do Sul e Sudeste, ou simplesmente os ricos e a classe média) se volta contra outro povo (do Norte e Nordeste, ou de maneira mais direta, os pobres e os deserdados dos direitos, todas as minorias).

Segundo Agamben, essa dicotomia semântico-política é sinal de uma divisão mais profunda, histórico-política, que desenha os rumos dos modos de vida no Ocidente há alguns séculos. Com efeito, em seu livro publicado

em 1995, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben retoma a problemática do biopoder em Foucault para corrigir ou completar as análises desse. Foucault (1997; 1999; 1988) havia demonstrado que o antigo poder soberano de matar, que se exercia dentro do território onde imperava a Lei do soberano, se modulou na modernidade não como um poder de matar, mas sim como um poder de produzir a vida. Tal mudança se deu em virtude do novo objeto do poder político, não mais o território com suas riquezas, mas sim a população, os corpos e sua força de trabalho. Desse modo, a política na modernidade se tornou biopolítica, capturando a vida biológica e sua virtualidade, isso é, sua força, em seu tecido de poder por meio de técnicas científicas e políticas, tendo os saberes biológicos um papel fundamental (FOUCAULT, 1988). Essa biopolítica, contudo, se articula com aquilo que Foucault (1997) denominara “anatomo-política”, ou simplesmente disciplinas, que são técnicas minuciosas de adestramento dos gestos e corpos individuais em instituições fechadas (tais como a família, a escola, o quartel, o hospital, a fábrica, os hospícios, a prisão) cuja finalidade é compor o máximo de forças produtivas segundo uma organização do tempo e do espaço, para produzir sujeitos dóceis politicamente e úteis economicamente. Essa articulação entre uma biopolítica do Estado moderno, cujo alvo é o corpo populacional, e uma anatomo-política das instituições de adestramento modernas, cujo alvo é o corpo individual, configura a dupla face do biopoder moderno, o exercício de poder que tem como modelo e alvo não mais o território e sua Lei, mas sim o corpo biológico do indivíduo e da espécie, por meio de normas de conduta, saúde e produção.

O problema vital desse tipo de poder produtivo, que procede muito mais pelo incitamento (modelo médico da norma e da normalização) do que pela repressão (modelo jurídico da Lei) é sua exceção ou de como lidar com seu negativo, o seu limite intrínseco. Em outras palavras: quando o poder está autorizado a matar? Para recuperar em suas malhas o antigo poder soberano de morte, o biopoder moderno, utilizando-se de uma discursividade biológica e jurídica, coloca em cena as variações do discurso racista. Será o racismo o critério que permite separar as vidas que podem

e merecem viver das que podem e mesmo devem morrer (FOUCAULT, 1988; 1999). Com efeito, esse tipo de lógica biológica não apenas estava madura para surgir diante dos desenvolvimentos da ciência no século XIX, mas acima de tudo pela experiência colonial europeia, que escravizou e massacrrou dezenas e até centenas de milhões de africanos e indígenas.<sup>2</sup>

Agamben busca elucidar melhor a problemática foucaultiana justamente no ponto de intercessão entre biopolítica e anatomo-política, o ponto central e invisível no qual se fundamenta o biopoder. Para dar visibilidade a esse ponto cego, no qual a vida entra nos cálculos do poder e está exposta ao domínio do poder soberano, Agamben (2002) retoma uma figura obscura do Direito romano, intitulada *Homo sacer*. Este nascia de um rito executado pelo povo, pela plebe romana, que, dirigindo-se a alguém que tivesse cometido um crime que aqueles consideravam grave, o consagravam aos deuses, tornando-o um “homem sagrado”. Nesta condição, o condenado-consagrado era libertado e não podia ser condenado à morte pelo direito e nem sacrificado aos deuses (posto que já havia sido consagrado aos mesmos). Porém, caso fosse morto por qualquer cidadão, este não responderia por crime de homicídio. Nesse sentido, o *homo sacer* era consagrado, e, logo, incluído na cidade e suas leis e regras; todavia, pela sua condição sacra, era excluído da cidadania (e, logo, da humanidade conferida pela linguagem e suas instituições soberanas) e sua vida era apenas uma vida animal (vida nua, como se refere Agamben) cujo destino não dizia respeito à cidade. O *homo sacer* não valia coisa alguma do ponto de vista político, sendo exposta à morte – uma vida meramente biológica, sem qualificação política e, por isso, matável. Sua inclusão na cidade era ao mesmo tempo exclusão, sendo, nesse sentido, um fora-incluído, incluído nas leis da cidade justamente por ser um excluído dos direitos. Sua cidadania estava prescrita.

---

<sup>2</sup> Como afirma Achille Mbembe (2018a, 2018b), diante da empreitada colonial, o exemplo biopolítico dos campos de concentração europeus na segunda guerra mundial, com todo o seu horror, empalidece diante de uma necropolítica cuja finalidade nas colônias era produzir a morte dos nativos em detrimento da vida dos colonizadores, fazendo do corpo dos negros e indígenas uma mercadoria e motor de funcionamento da máquina capitalista que emergiu entre os séculos XV e XIX, quando a Europa colonizou o mundo.

Logo se vê a importância capital desse conceito de *homo sacer* para pensar o conceito de povo e sua esquizofrenia teórico-política. Pois se o Povo são todos os cidadãos, expressão da própria soberania e do ideal universal de cidadania, o povo são justamente os excluídos, pobres, doentes, velhos, sujeitos fora das normas (mulheres, homossexuais, crianças etc.). O povo seria, como o *homo sacer*, aquele que se inclui na soberania do Povo justamente porque não consegue se integrar plenamente nesse conceito. O fio que permite separar o Povo do povo na modernidade são justamente critérios biológicos e raciais, médico-jurídicos (como outrora fora religiosos-políticos), que designam o povo como vida nua, ou seja, uma pura vida biológica, animal, não-humana, que pode ser usada, instrumentalizada ou mesmo eliminada, sem que isso constitua crime contra o princípio de soberania moderno – onde se diz que todo poder emana do Povo, sendo este o fundamento jurídico-político do Estado, onde a vida qualificada politicamente fundamenta o seu próprio princípio de justificação. Como todo fundamento repousa sobre um chão, podemos entrever que nas bases da soberania moderna e seus direitos humanos estão os direitos que o Povo se arrogou sobre o povo, o poder que a soberania tomou sobre si para decidir quem é ou não humano, cidadão, Povo, e quem é de uma raça inferior, humano de segunda classe, não cidadão, fora da norma ou povo. Estes, normalizados pelas disciplinas anátomo-políticas não deixam de estar igualmente no horizonte da matabilidade do Estado e seus critérios racistas de regulamentação social biopolíticas. Os exemplos desta lógica política de gestão da morte no Brasil poderiam ser os mais variados, desde o extermínio diário da população negra até o abandono econômico e sanitário dos pobres de maneira geral, passando pela violência contra os quilombolas, os índios, a população LGBTI e mesmo a agressão real e simbólica que as mulheres estão expostas diariamente.

### **A esquizofrenia dos modos de subjetivação em Deleuze e Guattari**

Nesse momento, voltemo-nos para outros dois autores que podem nos ajudar a entender a esquizofrenia política do conceito de povo. Deleuze

e Guattari em sua obra “Capitalismo e esquizofrenia” (publicada em 2 volumes, *O Anti-Édipo* em 1972 e *Mil Platôs* em 1980) buscam conceber a natureza do desejo como construída por agenciamentos sociais. Este conceito nos indica a ideia de uma inseparabilidade entre produção de subjetividades e produção social. O desejo circula em agenciamentos, é tanto produzido por este (produção social) como o faz fugir ou o reproduz (produção de subjetividades). O social e a subjetividade são a mesma produção em dois regimes diferentes. O funcionamento de um agenciamento social constitui um mapa das maneiras como as subjetividades são moduladas por um movimento histórico, que os estruturam ou estratificam, buscando codificar e territorializar os movimentos novos. Todavia, se Deleuze e Guattari aprenderam algo com o estruturalismo é que sempre há furos e linhas de fuga em toda estrutura<sup>3</sup>. Para Deleuze (2016) uma sociedade não se define pelas suas contradições, econômicas ou políticas, tal como a concepção binária marxista da luta de classes, mas sim pelas suas linhas de fuga, as múltiplas maneiras com as quais uma sociedade “foge”, isto é, as práticas e vetores que transformam a sociedade e que a fazem fugir ou se transformar, em virtude de seus movimentos de descodificação e desterritorialização (mudança de códigos e mudança de formas de composição dos corpos, territórios). Todavia, se uma sociedade se define pelas suas linhas de fuga, seu limite ou “fora”, igualmente determinante é como cada forma social lida com essa fora, seja codificando, sobrecodificando ou

---

<sup>3</sup> Para Lacan, professor e analista de Guattari, cuja obra igualmente influenciou Deleuze, o Inconsciente é estruturado como uma linguagem, forma social e política em que os significantes são organizados segundo padrões (sendo o Édipo uma estrutura desse tipo, o mito individual do neurótico, ainda que outras culturas possuam mitos mais ricos e complexos para estruturar ou produzir a subjetividade, segundo o próprio Lacan [2009, p. 118-119]). Nesse sentido a estrutura simbólica e imaginária da fantasia (organizações de imagens segundo um eixo linguístico, inconsciente, que organiza logicamente as imagens – codificação imaginária e sobrecodificação simbólica) determina o desejo, mas este, por ser fundamentalmente pulsional, isto é, real, indeterminado, sempre escapa ou fura toda estruturação fantasística. O real em Lacan é o impossível, o que nunca cessa de não se escrever, justamente porque está fora de toda limitação dos possíveis dada pelo condicionamento da fantasia, tela que tenta delimitar o real para um eu, estruturando uma subjetividade. Essa concepção muito influenciou a obra de Deleuze e Guattari na sua noção de que o desejo sempre foge, se descodifica (dos símbolos que o estruturam) e se desterritorializa (das imagens fixadas que seriam os objetos de nossos desejos). Todavia, Deleuze e Guattari, para ir além do estruturalismo na concepção de subjetividade, se aliam a outros autores, particularmente da filosofia, como Nietzsche e Spinoza, para pensar o problema da vontade de potência ou da potência de existir, que sempre produz ou cria (tal como a pulsão em Freud ou o real em Lacan, sempre indeterminado, que foge e escapa de todo esquema fixo, fazendo-o falhar, se desarranjar, para derivar e inventar seus objetos de satisfação). Sobre as relações entre Lacan, Guattari e Deleuze, ver Dosse (1993; 1994; 2010)



mesmo afirmando a fuga, porém dando-lhe um “axioma” ou padrão universal de transformação.

Há muitas maneiras de codificar fluxos desejantes. Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari cartografam três modos de codificar fluxos na sociedade e nas subjetividades. O primeiro seria típico das sociedades sem Estado, os “Selvagens”, cujo funcionamento implica em uma marcação nos corpos em virtude de uma lógica da crueldade, onde a agressividade é externalizada e os fluxos desejantes são codificados por meio de regras (exogamia, funções na tribo, ritos, mitos etc.) que conjuram o aparecimento de um centro de poder na sociedade, afirmando a multiplicidade segundo seus códigos sociais. O segundo tipo pertence às sociedades Estatais ou Imperiais (“Bárbaros”), onde os fluxos de desejo não são apenas codificados como antes, mas são tomados em um círculo onde cada segmento ou código social reenvia ao outro que, como uma metonímia ou deslocamento, apontam todos para um significante central, uma metáfora molar de toda a sociedade: o déspota ou o Estado. Este sempre opera por sobre-codificação, fazendo com que todos os códigos sejam partes, elementos ou derivados da Lei do Déspota. A agressividade ou violência é usurpada pelo Déspota e seu corpo, o Estado, que se afirma pela sua Lei. Cada súdito submete-se aos códigos e internaliza a sobre-codificação despótica e violência estatal, vivendo sob um regime de culpabilidade ou de agressividade interiorizada – dívida infinita com relação à Lei.

Por fim, o terceiro e último tipo de sociedade seriam as sociedades “civilizadas”, Capitalistas. Todos os agenciamentos sociais evitam sua própria morte, isto é, a descodificação e desterritorialização dos seus fluxos. O capitalismo, ao contrário, opera por descodificação e desterritorialização, ou seja, afirmando as linhas de fuga. Com efeito, desde que surgiu na Inglaterra, o capitalismo descodificou e desterritorializou os trabalhadores, expulsando-os das terras comunais e obrigando-os a vender sua força de trabalho nas cidades, descodificando-os como camponeses e devendo operários urbanos. A força de trabalho, capaz de produzir o valor pela produção, devém a nova fonte de riqueza, mas é uma força abstrata,

desterritorializada e descodificada. Assim, o trabalhador deve ser cada vez mais descodificado para que o sistema capitalista se torne mais produtivo e possa avançar em seus limites (extensivos e intensivos). A produção capitalística opera segundo um regime pulsional ou desejante (ROLNIK, 2006; 2018), onde o trabalho abstrato cria os seus objetos de satisfação. O capitalismo reinventa todas as coisas, sociedade e subjetividades, objetos e sujeitos. Todas as coisas, bens, serviços e subjetividades, tornam-se permutáveis pelo Capital-Dinheiro, mediador universal das relações e das trocas. Como o valor do Capital é flutuante, todas as coisas se descodificam e desterritorializam para devir Capital, axioma central ou substância comum no qual tudo se torna dinheiro e cuja lógica é o crescimento sem limites por auto-produção (seja pela máquina industrial produtiva e, ainda mais, pela máquina abstrata do Mercado financeiro especulativo). Busca-se o crescimento com metas ou limites sempre colocados mais longe, justamente porque se busca conjurar o seu “fora”, o seu limite ou sua fuga.

Assim, se as sociedades Selvagens operam pela codificação, e se as Imperiais funcionam pela sobrecodificação, a sociedade Capitalista exerce uma axiomática. No entanto, ela ainda se valerá dos escombros da estrutura das organizações selvagens e imperiais, para evitar que a axiomática atinja o seu limite crítico de descodificação e desterritorialização e impulsiona o capitalismo a ir além de si mesmo, se destruindo subjetivamente e socialmente. Assim, evoca arcaísmos, ou instituições antigas, para codificar e sobrecodificar os corpos, tais como o Estado, a família, a religião, as regras morais e sociais e, sobretudo, o indivíduo proprietário. Por meio desses arcaísmos, os sujeitos sentem-se barrados, fixados em instituições, normas, regras e leis, que fazem com que suas linhas de fuga, açuladas pelo próprio modo de subjetivação capitalista, não fujam e se conjuguem com outras linhas, fazendo com que a própria produção desejante faça desaparecer o próprio agenciamento capitalista em um devir-revolucionário ou uma fuga social-subjetiva generalizada, criando uma forma outra de lidar com os fluxos. O Capital axiomatizado como mediador universal, não centralizado, flutuante, porém transcendente às relações e aos seres como

padrão das práticas e horizonte social, e os arcaísmos com suas velhas formas de codificação e sobrecodificação, tornam-se doravante um programa que controla as criações sociais e subjetivas para não irem longe demais na mudança e no devir (DELEUZE, 2013b), fazendo o próprio Capitalismo fugir – o que Deleuze e Guattari (2010) denominaram de desejo esquizo-revolucionário ou simplesmente devir-revolucionário.

Nesse sentido, o Capitalismo desterritorializador e descodificador é produtor de esquizofrenia, isto é, da abertura ao fora, às linhas de fuga e à uma subjetividade não individualizada, mas sim pluralizada, disjunta, produtora e múltipla (esquizas) que se exprime como fluxos onde sujeito e sociedade são imanentes. Assim, Deleuze e Guattari (2010) concluem que o desejo oscila em dois pólos intensivos: um pólo esquizo-revolucionário e um pólo paranoico-fascista. O desejo esquizo-revolucionário segue a linha de fuga do desejo, sempre em devir, nômade, mudando de forma e pronto a morrer ou se transformar de acordo com as tarefas que as exigências de desejo impelem. O desejo paranoico-fascista, por sua vez, busca fechar-se à diferença ou à mudança através de um modelo, de uma estratificação das linhas desejantes, operando por meio de uma separação entre dentro e fora, regimes de propriedade e identificações com signos territorializantes. Uma subjetividade esquizo aponta para um modo de vida que segue a linha de fuga ou o processo esquizofrênico do desejo, evitando a fixação e a identidade, pensando-se e agindo sempre em termos pragmáticos e processuais. Uma subjetividade paranoica, ao contrário, opera por linhas de captura do desejo, buscando preservar um modelo de si e do outro, fechando-se à experimentação e à diferença, como se a mudança fosse destruí-lo, fixando-se em códigos e territorialidades tornados próprios, apropriados, e, por meio dessa identificação, defende-se de todos os fluxos que desmanchem sua forma. Estes dois pólos são graus de intensidade abstratos, sempre em mistura nos modos de vida, mas que operam concretamente nos agenciamentos sociais.

Em *Mil Platôs* – o livro que continua e conclui a investigação “Capitalismo e esquizofrenia” iniciada em *O Anti-Édipo* –, essa dualidade da subjetivação oscilando em um pólo paranoico-fascista e um pólo esquizo-

revolucionário, se transforma em outra dualidade: a da maioria e das minorias. Porém, o mais importante seria o que está no meio entre os dois pólos, que multiplica as linhas para além de todo dualismo: o minoritário. Vale a pena transcrever uma longa citação onde tal noção, fundamental para o nosso problema, é explicitada:

A noção de minoria, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou o metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que “o homem” tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais...etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário. Mesmo o marxismo “traduziu quase sempre a hegemonia do ponto de vista do operário nacional, qualificado, masculino e com mais de trinta e cinco anos”. Uma outra determinação diferente da constante seria então considerada minoritária, por natureza e qualquer que seja o seu número, isto é, como um subsistema ou como fora do sistema. (...) a maioria, na medida em 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 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, criativo.* (...) Não existe devir majoritário, maioria não é nunca um devir. Só existe devir-minoritário. (...) Há uma figura universal da consciência minoritária. Como devir de todo mundo, e é esse devir que é a criação. Não é adquirindo a maioria que se o alcança. Essa figura é precisamente a variação contínua, como uma amplitude que não cessa de transpor, por excesso e por falta, o limiar representativo do padrão majoritário. Erigindo a figura de uma consciência universal minoritária, dirigimo-nos a potências do devir que pertencem a um outro domínio, que não o do Poder e da Dominação. É a variação contínua que constitui o devir minoritário de todo o mundo, por oposição ao

Fato majoritário de Ninguém. O devir minoritário como figura universal da consciência é denominado autonomia. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 55-57, grifos nossos).

Com essa contribuição de Deleuze e Guattari, podemos entender melhor a esquizofrenia do conceito de povo, tal como enunciado por Agamben. O Povo como sujeito da representação política, totalidade dos cidadãos seria a Maioria, independente se poucos quantitativamente, que acabam por ser a variável recortada como constante ou metro-padrão. O povo, por sua vez, como população oprimida, excluída de fato dos direitos, independente se em maior número, são as minorias, todos aqueles que constituem subgrupos que escapam ao modelo hegemônico. Contra um Direito que manifesta o poder de um bando soberano, independente se erigindo um estado de exceção ou institucionalizando-se em regras positivas para defender os privilégios do Povo majoritário, existem todas as casuísticas inerentes aos modos de vidas singulares do povo, que exige uma minoração do direito na forma de jurisprudência, que multiplica os sentidos das regras. Deleuze (2013a, p. 213) afirma sobre isso: “É a jurisprudência a verdadeira criadora de direito: ela não deveria ser confiada aos juízes”.

Para Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, mais fundamental que a polarização entre maioria e minoria é o processo de minoração (assim como mais importante em *O Anti-Édipo* não seria a oposição entre o molar e o molecular, ou entre modo paranoico e o modo esquizo, mas sim a esquizofrenia como processo desejante). Nesse sentido, cumpre evidenciar que em Deleuze, tal como ele aprendeu com Bergson, o segredo desse dualismo está de um lado dos pólos, que explica os dois ou é a condição de possibilidade da polarização (DELEUZE, 2012). Curiosamente não é do lado da Maioria, transcendência que fixa padrões variáveis como constantes e erige-se como modelo, mas sim o processo de criação que promove variações ou estilos de ser, a vida como processo imanente de minoração, fuga ou invenção. E este processo é justamente disparado pelas minorias. Se a minoria é ainda uma estratificação empreendida pelo poder dominante, é, contudo, um estado fora da ordem, excluído do padrão e, por isso, por se

erigir na fuga da maioria, pode produzir a minoração, o devir real. Deleuze e Guattari (2012, p. 92-93) detalham esse problema:

No entanto, é preciso não confundir “minoritário” enquanto devir ou processo, e “minoría” como conjunto ou estado. Os judeus, os ciganos, etc., podem formar minorias nessas ou naquelas condições; ainda não é o suficiente para fazer delas devires, reterritorializamo-nos, ou nos deixamos reterritorializar numa minoria como estado; mas desterritorializamo-nos num devir. Até os negros, diziam os Black Panthers, terão que devir-negro. Até as mulheres terão que devir-mulher. Mesmo os judeus terão que devir-judeu (não basta certamente um estado). Mas, se é assim, o devir-judeu afeta necessariamente o não judeu tanto quanto o judeu..., etc. O devir-mulher afeta necessariamente os homens tanto quanto as mulheres. De uma certa maneira, é sempre o “homem” que é o sujeito de um devir; mas ele só é um tal sujeito ao entrar em um devir-minoritário que o arranca de sua identidade maior.

A condição de minoria não deve ser tomada simplesmente como um estado, mas principalmente como um movimento que a todos arrasta, ou antes, que desterritorializa a maioria como estado de Dominação e Poder. Se a guerra atual, no Brasil e no mundo, da Maioria contra as minorias obriga essas a resistir, em toda resistência há a persistência de um devir, todas as táticas ou estratégias de fuga ou de metamorfose, que fazem como que cada minoria entre em uma minoração que a torna solidária a toda e qualquer minoria (mesmo não humana) e sensível a toda e qualquer opressão de uma maioria. Se todas as minorias possuem suas questões locais muito específicas, elas também têm comum a resistência ao Poder e à Dominação de uma maioria que as oprime todas. Nesse sentido, há uma solidariedade transversal, ou um universal devir minoritário, que atravessa todas as lutas das minorias, todo um devir-povo que resiste e inventa contra um Povo-modelo opressor, o titular dos direitos. Essa insurreição dos saberes dominados, segundo Foucault (1999), parece ecoar a figura deleuze-guattariana da universal consciência minoritária, ou a autonomia dos modos de vida como sentido da política, o seu devir – uma pista crucial para aquilo que Agamben (2013; 2015; 2018) denominou de *política que vem...*

## Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. – Tradução Henrique Burigo – Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A comunidade que vem*. – Tradução e notas Cláudio Oliveira. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução Davi Pessoa Carneiro – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Uma biopolítica menor*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. – São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. – 2ª ed. – São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. Controle e devir. In: *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. – 3ª ed. – São Paulo: Editora 34, 2013a, p. 213-222.
- \_\_\_\_\_. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart – 3ª ed. – São Paulo: Editora 34, 2013b, p. 213-222.
- \_\_\_\_\_. Desejo e prazer. In: *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. – São Paulo: Ed. 34, 2016, p. 127-138.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, G. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. – São Paulo: Ed. 34, 2010.
- \_\_\_\_\_. 20 de novembro de 1923 – Postulados da linguística. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. – 2ª edição – São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 11-62.
- \_\_\_\_\_. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível... In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. – 2ª edição – São Paulo: Ed. 34, 2012, p. 11-121.
- DOSSE, F. *História do estruturalismo, vol. 1: o campo do signo, 1945-1966*. Tradução de Álvaro Cabral. – São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

\_\_\_\_\_. *História do estruturalismo, vol. 2: o canto do cisne, de 1967 aos nossos dias*. Tradução de Álvaro Cabral – São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

\_\_\_\_\_. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução: Fátima Murad. – Porto Alegre: Artmed, 2010.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. – 16ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LACAN, J. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, versão brasileira de Betty Milan. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora n-1, 2018a.

\_\_\_\_\_. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Traduzido por Renata Santini. São Paulo: Editora n-1, 2018b.

ROLNIK, S. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. – Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2006.

\_\_\_\_\_. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. – São Paulo: n-1 edições, 2018.

SAFATLE, V. *Só mais um esforço*. – São Paulo: Três Estrelas, 2017.

SOUZA, J. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. – Rio de Janeiro: Leya, 2017.



## Capítulo 11

### A visão kantiana de poesia na crítica da faculdade de julgar

*Franciscleyton dos Santos da Silva*<sup>1</sup>

*Luciano da Silva Façanha*<sup>2</sup>

*Zilmara de Jesus Viana de Carvalho*<sup>3</sup>

#### 1. Introdução

A filosofia transcendental de Immanuel Kant desponta no século XVIII, na década de oitenta, reconhecida por este como uma “revolução copernicana” operada na filosofia ocidental, ocasionando mudanças paradigmáticas na relação sujeito e objeto, portanto, nas condições de possibilidades do conhecimento. Como filósofo sistemático, nos seus textos críticos e na filosofia da história, Kant escreveu obras versando sobre temas próprios a sua época, tais como, teoria do conhecimento, lógica, ética, direito e a nascente – enquanto disciplina acadêmica –, teoria estética. No que se refere a este último, em 1790, Kant publica sua terceira crítica, a *Crítica da Faculdade de Julgar*, dedicando sua primeira parte a crítica da faculdade de julgar estética.

---

<sup>1</sup>Mestre em Cultura e Sociedade - PPGCult pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA. Professor do Instituto Federal do Amapá (IFAP). [cleyton\\_vocare@hotmail.com](mailto:cleyton_vocare@hotmail.com).

<sup>2</sup>Pós-Doutorado e Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP. Professor do Departamento de Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado Profissional e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão - UFMA. [lucianosfacanha@hotmail.com](mailto:lucianosfacanha@hotmail.com)

<sup>3</sup>Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo, mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, da Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado Profissional e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão - UFMA. [ziljesus@yahoo.com.br](mailto:ziljesus@yahoo.com.br)

Esclarece o filósofo, a fim de evitar equívocos, a natureza reflexionante desta:

Denominar estética a uma faculdade de julgar, tendo em vista que ela não relaciona a representação de um objeto a conceitos, nem, portanto, o juízo ao conhecimento (não é de modo algum determinante, mas apenas reflexionante), não deixa espaço para qualquer mal-entendido; pois, para a faculdade de julgar, as intuições, mesmo sendo sensíveis (estéticas), tem de ser previamente elevadas a conceitos para servir ao conhecimento do objeto – que não vem ao caso na faculdade de julgar estética (KANT, 2016, p.61).

Cumprir observar, portanto, que cabe a crítica do juízo estética ser compreendida não a partir de um viés lógico, determinante da natureza, como se a faculdade de julgar estética fosse buscar a finalidade da arte por meio da construção de conceitos. O que visa a referida crítica é encontrar desinteressadamente o particular por meio da sensibilidade e levá-lo ao universal, despreendido de uma teleologia, através do sentimento de prazer.

Nessa perspectiva, o trabalho kantiano será compreender, na dimensão da sensibilidade, a experiência humana com a arte, por meio daquilo que não é nem entendimento e muito menos doutrina moral, mesmo entendendo ambas como faculdades baseadas em princípios *a priori*, ou seja, Kant elabora uma estética. “A terceira crítica tem sido pensada, desde então, como uma estética, ao menos por vincular arte e crítica de arte e por não descartar o estudo da formação da cultura na análise do gosto” (SILVA, 2009, p. 336). Contudo, a preocupação com o sensível nos garante a compreensão do mundo da linguagem, de encarar temas como o belo, o sublime e sua relação com a arte, com ressalva nos alerta a filosofia kantiana: essa busca filosófica não nos faz gerar nenhuma possibilidade de conhecimento da experiência através dos juízos estéticos.

O filósofo prussiano divide a *Crítica da Faculdade de Julgar estética*, sumariamente, em duas seções, neste artigo será abordada, no entanto, a primeira seção, intitulada *Análítica da Faculdade de Julgar estética*, considerando que esta nos fornecerá o arcabouço teórico necessário para a

compreensão de Kant sobre poesia, tratada por este, juntamente com a eloquência, como uma das belas artes *elocutivas*. Contudo, apesar da referida seção encontrar-se subdividida em dois livros, analítica do belo e analítica do sublime, focalizaremos de modo especial esta última, uma vez ser possível articulá-la de modo mais incisivo à poesia.

## **2. Breve exposição sobre a analítica do belo**

Sem a pretensão de refazer aqui exaustivamente os passos da exposição kantiana na analítica do belo, cumpre, no entanto, atentar ainda que de modo sucinto pra os quatros momentos do juízo de gosto (quanto à qualidade; quanto à quantidade; quanto à relação dos fins que é nele tomada em consideração; quanto à modalidade da satisfação com um objeto), isso por que, para o filósofo alemão “a definição do gosto que está aqui no fundamento é a seguinte: ele é a faculdade do julgamento do belo” (KANT, 2016, p. 99), portanto, compreender o juízo de gosto é necessariamente abarcar a dimensão do belo.

O primeiro momento do juízo de gosto, enquanto à sua qualidade, será acentuado como “[...] a faculdade de julgamento de um objeto ou modo de representação através de uma satisfação ou insatisfação, sem qualquer interesse. O objeto de tal satisfação se denomina belo” (KANT, 2016, p. 107). O juízo de gosto não é um juízo de conhecimento, se assim o fosse, seria produtor de conceito ou estaria ligado a uma teleologia em relação a um objeto como faculdade de conhecimento. Entretanto, por se tratar de juízo estético, terá a subjetividade como seu fundamento determinante, atestando a ideia de que o sujeito é afetado sensivelmente pela representação: “Aqui, a representação se relaciona tão somente ao sujeito, mas especificamente ao sentimento de vida, sob o nome de prazer e desprazer [...]”(KANT, 2016, p. 100). É o que entende Kant ao ratificar o pertencimento do gosto ao juízo estético.

Evitando dúvidas sobre a relação sujeito-objeto a partir de uma representação não dada por conceitos, Kant trabalha a categoria satisfação

como elemento desinteressado no que tange ao juízo de gosto, pelo fato dessa relação ser contemplativa mediante o belo e não ligado aos aspectos satisfatórios da faculdade de desejar. Expelindo as variáveis que rodeiam ou se confundem em relação ao belo, Kant salienta a total diferença da satisfação atribuída ao juízo de gosto (belo) em comparação com o agradável e o bom, pois ambos exercem papéis distintos.

Enquanto o agradável “apraz aos sentidos na sensação” (KANT, 2016, p. 100), no entendimento kantiano ligado a um modelo de satisfação que, ao mesmo tempo, apraz ao sujeito e estabelece um contentamento objetivo em relação à representação, torna-se inerente um interesse pela coisa; O bom na explicação de Kant (2016, p.103) é um atributo da razão, e por meio dela se “[...] apraz pelo mero conceito”, expressamente explicado na *Crítica da Razão Prática*, por isso não se refere a *priori* ao juízo estético.

O agradável, o belo e o bom designam, portanto, três relações diferentes das representações ao sentimento de prazer e desprazer, // com base no qual distinguimos objetos ou modos de representação uns dos outros. E também as expressões que são conformes a estes, pelas quais se designa a complacência neles, não são idênticas (KANT, 2016, 106).

Avançando em direção ao segundo momento do juízo de gosto (quanto à quantidade), Kant tratará da universalidade do belo, categoricamente: “belo é aquilo que apraz universalmente sem conceito” (KANT, 2016, p. 116). A dimensão universal da experiência estética é um dos fatores indispensáveis na leitura kantiana em relação à estética, a mesma coaduna com todo o seu sistema filosófico.

Assim, no que diz respeito à experiência sensível, mesmo admitindo o fato de que esta seja algo próprio ao indivíduo, quando nos referimos a sensação sensorial, pois neste caso o prazer ou, mais propriamente, o gozo em certos objetos não pode ser pressuposto como da mesma espécie para qualquer outro; o prazer no belo, por sua vez, sendo – de acordo com o §39 –, “um prazer da simples reflexão” (KANT, 2016, p. 190), e não um prazer do gozo, uma vez que se refere às faculdades, e sendo estas pressupostas em todo entendimento saudável: “[...] tem de estar

necessariamente baseado, em cada um de nós, nas mesmas condições, já que são condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em geral [...]”(KANT, 2016, p. 190).

Afirmar o belo como uma representação sem conceito de um objeto de satisfação universal é evidenciar o desinteresse em relação ao objeto, é *conditio sine qua non* ao sentimento de prazer e desprazer como faculdade da mente, ou seja, uma pretensão de validade universal gerada subjetivamente.

Agora, se o fundamento de determinação do juízo sobre a comunicabilidade universal da representação deve ser pensado como meramente subjetivo, ou seja, sem um conceito do objeto, então ele não pode ser senão o estado mental que é encontrado na relação das faculdades de representação entre si quando estas relacionam uma representação dada ao *conhecimento em geral* (KANT, 2016, p. 113).

Kant visa responder e/ou buscar solucionar o problema decorrente da relação do sentimento de prazer para com o julgamento do objeto, visando saber se o sentimento de prazer precede ao objeto, ou se seria o contrário, o julgamento do objeto antecedendo o sentimento de prazer. Portanto, na assertiva posta, certamente o prazer ao objeto virá depois da experiência subjetiva do juízo de gosto, uma vez que agora se entende à existência de uma comunicação universal na faculdade da mente comum a todos os sujeitos. A dificuldade será entender como nessa dimensão mental as faculdades de representação irão se comportar, tendo em vista um conhecimento geral derivado dessa sensação subjetiva.

A comunicabilidade subjetiva universal do modo de representação em um juízo de gosto, na medida em que deve ter lugar sem pressupor um conceito determinado, não pode ser senão o estado mental // no livre jogo da imaginação e do entendimento [...], pois temos consciência de que essa relação subjetiva, adequada ao conhecimento em geral, tem de valer igualmente para todos, e, portanto universalmente comunicável (KANT, 2016, p. 114).

O belo nesses termos encontra sua dimensão universal a partir da satisfação subjetiva pelo juízo estético associado à representação do objeto desprendido de conceito. Justamente pelo livre jogo das faculdades (entendimento e imaginação) é possível acordarmos em relação à reciprocidade desses juízos *a priori* por meio do juízo de gosto e da representação que dele se origina desligada de conceitos, porém, sendo possíveis de conhecimento e validade universal.

Quanto à investigação kantiana no terceiro momento do juízo de gosto (quanto à relação dos fins que é nele tomada em consideração), não se trata de uma teleologia desse juízo, pois como visto, os juízos estéticos são reflexionantes e não determinantes, não é essa a análise trabalhada pelo filósofo em querer averiguar a finalidade do belo, mas se trata de um direcionamento em relação a sua forma enquanto ideal de beleza. “Beleza é a forma da finalidade de um objeto, na medida em que é percebida nele sem a representação de um fim” (KANT, 2016, p.132).

Kant está organizando não somente na analítica do belo (enquanto tábula do juízo lógico), mas, sobretudo no conjunto das suas obras críticas, o lugar autônomo do juízo de gosto, considerando a finalidade como forma de representação, ou seja, de maneira subjetiva e desprendida denexo causal no que se refere a uma fundamentação de conceitos dados na relação sujeito e objeto. Reconhecendo no juízo de gosto uma finalidade (*forma finalis*) sem fins, podemos inferir que o belo não possui um fim objetivo, pois dentro do sistema kantiano o fim objetivo como regra faz parte da razão prática, pois formulam leis *a priori* as quais alcançam empiricamente a realidade, portanto, atributo da vontade. Tendo compreendido a finalidade sem fim e evitando o paradoxo decorrente deste, Kant justifica em uma nota de rodapé as razões pelas quais poderia ainda haver distorções e obscura evidência do conceito decorrente desse terceiro momento:

Poder-se-ia objetar, contra essa definição, que há coisas nas quais se vê uma forma conforme a fins sem nelas reconhecer um fim; por exemplo, os utensílios de pedra, frequentemente retirados dos velhos túmulos, que, dotados de um orifício, parecem servir para alças, e que, embora revelem claramente em

sua figura uma finalidade, para a qual não se reconhece um fim, nem por isso podem ser declarados belos. Agora, basta que se considere algo como uma obra de arte para admitir que sua figura é relacionada a algum propósito e a um fim determinado. Donde não haver também qualquer satisfação imediata na sua intuição. Já, uma flor, por exemplo, uma tulipa, é considerada bela porque se encontra em sua percepção uma finalidade que, do modo como a julgamos, não é relacionada a qualquer fim (KANT, 2016, p. 132).

O que se apresenta nessa leitura kantiana é a reflexão como categoria indispensável diante do juízo de gosto, a contemplação será o processo eminente dessa dinâmica mental *a priori* em relação ao sentimento de prazer no juízo estético. Kant quer chegar nessa afirmativa à ratificação do belo como: desprendido de conceitos, ao mesmo tempo uma beleza livre, não pertencente ao juízo da razão e, por ultimo, à concepção de beleza como um juízo de gosto puro, justificando a definição decorrente do terceiro momento.

Por fim, no quarto momento (quanto à modalidade da satisfação com o objeto), Kant faz uma síntese do que fora desenvolvido ao longo dos outros momentos do juízo de gosto na analítica do belo. O “belo é aquilo que se conhece, sem conceitos, como efeito de uma satisfação necessária” (KANT, 2016, p.136), se abstraindo dessa definição o desfecho da necessidade do assentimento universal, ou seja, uma vez que o juízo de gosto prevê a anuência de todos no que tange ao belo como experiência subjetiva e desprendida de conceito, esse assentimento será enquanto modalidade uma necessidade também subjetiva, contudo, representada objetivamente sob um sentido comum, entendido este como uma pressuposição de um sentimento comum.

Ora, muito embora no final da analítica do belo, Kant faça uma observação geral, na qual confere ao livre jogo da imaginação aquilo que é fundamental para o gosto como faculdade de julgar, possibilitando pela primeira vez na sua crítica da faculdade de julgar estética algumas linhas tímidas sobre a poesia, que aparecerá como um “atrativo para a imaginação, já que entretém o seu livre jogo” (KANT, 2016, p 140), anunciando que a mesma é na sua estética uma arte desprendida e peculiar dentre as

outras formas de arte, apenas na analítica do sublime é que de fato a poesia será tratada com mais acuidade.

### 3. A analítica do sublime e a poesia

Kant visa percorrer as bases para os fundamentos da experiência estética, tendo a crítica como elemento essencial para uma estética, estabelecendo na analítica do sublime uma conexão entre a imaginação e faculdade da razão, pois todo seu percurso analítico primeiro (analítica do belo) concentrou seu referencial no objeto enquanto forma, portanto, limitado ao livre jogo da imaginação. Numa tentativa de esclarecer o que seria o sublime diz Höffe (2005, p. 305):

Em grego o sublime (hýpsos) significa uma elevação da alma, que se alcança pateticamente, uma auto-elevação do homem, que é ensejada por uma poesia apresentada entusiasmaticamente e se completa na cartase (purificação) do afeto de medo e compaixão. Na filosofia do esclarecimento, o sublime forma pela primeira vez um grau superior de beleza e significa grandeza, nobreza; mais tarde é expressamente contraposto ao belo.

Na analítica do sublime aparece a categoria do ilimitado, daquilo que é espantoso, extrapolando todo critério empírico para a dimensão do movimento. “Assim, o sublime tem de estar sempre relacionado ao modo de pensar, isto é, a máxima para dominar a sensibilidade com o intelecto e as ideias da razão” (KANT, 2016, p.171). Kant se debruça na compreensão da analítica do sublime elucidando de imediato a passagem da faculdade de julgamento do belo para a do sublime.

Ambas as faculdades estão assentadas no juízo de reflexão, assegurando a conexão com a faculdade da imaginação, todavia a ressalva kantiana é clara “a análise do sublime, necessita de uma divisão de que a do belo não necessitava, qual seja, a distinção entre o sublime matemático e o sublime dinâmico” (KANT, 2016, p. 143). Além do mais, nesse jogo de igualdade e diferença ocorrentes na abrangência das analíticas (belo e sublime), se faz importante salientar o papel da mente, enquanto estado



contemplativo no belo, uma vez que no sublime essa é essencialmente um movimento da mente.

Kant distingue entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico, según que la imaginación refiera el movimiento mental contenido em la experiencia de lo sublime a la facultade cognoscitiva o a la del deseo. Lo sublime matemático se define como ‘aquello que es absolutamente grande’ o ‘aquello em comparación com lo cual todo lo demás es pequeno’ (COPELSTON, 1975, p. 340).

É diante do sublime dinâmico da natureza que podemos conduzir nossas primeiras expressões sobre a poesia, pois como veremos essa foge do objeto enquanto forma do limitado e do entendimento, ao mesmo tempo em que assume uma configuração peculiar. Dessa forma, por várias vezes Kant sutilmente no desenvolvimento da analítica do sublime, menciona a poesia como categoria artística que tem atributos especiais dentro da dimensão reflexionante do juízo de gosto e principalmente na análise do sublime.

Deve-se antes considerá-la como o fazem os poetas, segundo aquilo que nos mostram os nossos olhos – se observado o oceano em repouso, por exemplo, como um claro espelho d’água, limitado apenas pelo céu ou então, quando agitado, como um abismo que ameaça engolir a tudo – e, ainda, assim, julgá-la sublime (KANT, 2016, p. 167).

A poesia será uma categoria na estética kantiana capaz de justificar o sublime como juízo de reflexão, reafirmando os juízos estéticos como não teleológicos. No dizer de Kant (2016, p 167), “não devemos considerar a visão do oceano tal como pensamos, enriquecendo-o com todos os tipos de conhecimento”, retratar sublimemente as grandezas naturais, significa desprender de conceitos próprios dessas realidades. O alcance poético insere o desprendimento no qual não haveria se retratássemos tais grandezas apenas como juízo de conhecimento, seria inferir intelectualmente, impondo regras as quais não pertencem à facultade de julgar estética, por esta ser desprendida de conceitos.

Os juízos que se preocupam com regras mediante uma realidade são os juízos práticos, contudo se esses se relacionam com juízos estéticos, podem gerar um sentimento de respeito, aqui o bom e o afeto podem se conectar por um estado de ânimo, é o que Kant chamará de entusiasmo. “O entusiasmo é esteticamente sublime, no entanto, porque constitui uma tensão das forças através das ideias que dão à mente um impulso que atua de maneira muito mais poderosa e duradoura que o impulso das representações dos sentidos” (KANT, 2016, p. 169).

Kant introduz a sublimidade dos afetos em relação aos aspectos morais, percebendo a distorção entre os absurdos do sentimentalismo, pois o fato de existir a extrapolação dos afetos, forçosamente evocados para o campo moral, não condiz com a beleza, muito menos obedece ao sentimento de sublime.

Romances, peças que fazem chorar, prescrições morais rasas que jogam (embora equivocadamente) com as chamadas disposições nobres, mas que na verdade tornam o coração seco e insensível à prescrição forte do dever e tornam inviável qualquer respeito pela dignidade da humanidade na nossa pessoa, o direito dos seres humanos (que é algo inteiramente diverso de sua felicidade) e, em geral, qualquer princípio firme (KANT, 2016, p. 170).

Ora, por mais que o entusiasmo seja sublime na relação do bem com o afeto, isso não legitimará o juízo de gosto como teleológico, capaz de induzir a sociedade a um *ethos*, pelo contrário existe um abismo entre essas duas realidades, sendo que o simples fato de romancear os afetos acelera certa regressão da ideia de sublime.

Continua Kant em relação à existência de um caráter social reproduzido fantasiosamente pelos romancistas:

Do que dão testemunho a tendência a retirar-se da sociedade, o desejo fantasioso de poder passar a vida numa casa de campo afastada ou (no caso dos jovens) a felicidade imaginária de viver com uma pequena família em uma ilha desconhecida do restante do mundo, coisas que os romancistas ou escritores de aventura sabiam explorar tão bem (KANT, 2016, p. 173).

Como atributo de um movimento mental, o sublime não é refletido por objetos que induzem a um assentimento moral, é fantasioso ao homem que confia e “acredita ser melhorado por uma tragédia quando, na verdade, ficou somente feliz por vencer o tédio”. (KANT, 2016, p. 171) Desse modo, na analítica do sublime, Kant parece ter a pretensão de querer abolir todo caráter representativo, material no que diz respeito ao sublime. “Talvez não haja passagem mais sublime no código judaico do que o comando: “Tu não deves fazer nenhuma imagem ou alegoria daquilo que está no céu, nem na terra, nem sob a terra etc”” (KANT, 2016, p. 171), destarte o sublime é a forma natural humana não sujeita a beleza natural, por isso a impossibilidade de representação enquanto objeto de arte.

### 3.1 A Poesia e o juízo estético

A estética kantiana fundamentalmente se ocupa com a discussão sobre a possibilidade do juízo estético como um juízo *a priori*, desprendido de conceitos, sem finalidade e com assentimento universal, no que diz respeito ao sentimento de prazer e desprazer, ou seja, ocupa-se da faculdade de juízo estética, como faculdade de recepção por meio dos sentidos, faculdade esta que indica um conceito que serve de regra a ela mesma, permitindo-lhe o ajuizamento concernente tanto ao belo (seja o belo natural ou a bela arte), quanto ao sublime, discussão que introduzirá certamente a poesia como um juízo subjetivo e diferenciado de todas as demais obras de artes que se distanciam da *bela natura*, afinal, para Kant, “a arte é bela quando possui aparência de natureza, embora sendo considerada enquanto arte” (CAMPOS, 1998, p. 105).

Encontramos na dedução dos juízos de gosto o núcleo central dos argumentos até aqui estabelecidos, significa dizer o que se encontra no § 30 “a dedução dos juízos estéticos sobre os objetos da natureza não deve estar voltada ao que nestes denominamos sublime, mas apenas ao belo” (KANT, 2016, p. 176), pois para Kant o sublime já é uma dedução na sua própria exposição, por ter seus fundamentos na natureza humana.

Uma dedução é estabelecida pela exigência de uma universalidade subjetiva, ao mesmo tempo em que se tem uma pretensão de necessidade (ambas *a priori*), dessa forma Kant estabelece o seguinte método da dedução dos juízos de gosto: no que tange a universalidade do juízo de gosto essa será *a priori* e singular –, se um indivíduo emite um julgamento de gosto, todos os outros indivíduos também o farão de forma singular, dessa maneira se estabelece o assentimento universal; quanto a necessidade, assentará em fundamentos *a priori*, todavia sem a coerção de uma representação (como se trata de um juízo *a priori* ligado ao sentimento de prazer/desprazer, não caberá uma averiguação externa de outrem embaçado de demonstração *a priori*).

Kant elucidará a dedução dos juízos estéticos puros evidenciando suas peculiaridades por meio de exemplos, nisso abrirá margens para averiguar o lugar da poesia e o papel do poeta nos juízos estéticos em relação ao juízo de gosto. Na primeira peculiaridade há uma determinação do objeto por meio do juízo de gosto, caracterizando o assentimento universal, entretanto esse assentimento do juízo *a priori* é singular em relação ao objeto de beleza.

Dai que um jovem poeta não se deixe dissuadir da convicção de que seu poema é belo pelo juízo do público ou de seus amigos; e, se ele lhes dá ouvidos, não o faz porque mudou de opinião, mas por encontrar em seu anseio por aprovação um motivo para acomodar-se na ilusão comum – mesmo que todo o público tivesse mau gosto (ao menos do seu ponto de vista). [...] o gosto só tem pretensão à autonomia. Fazer de juízos alheios o fundamento de determinação do próprio juízo será heteronomia (KANT, 2016, p.180).

A autonomia apresenta o caráter de gosto próprio de cada sujeito, evitando o aparecimento de uma tutela externa, por meio da qual haveria um consentimento fora do juízo singular para a formação de conceito. O poeta tendo em vista a busca do belo deverá ser conduzido pelos juízos que lhes são próprios, não inferindo conceitos, nem se baseando por eles, muito menos se inserindo na dimensão imitativa de juízos *a posteriori*.

O *a posteriori* como fundamento determinante de um juízo será toda produção estabelecida por outros sujeitos (por exemplo, um acervo poético), configurando uma coerção representativa para o juízo de gosto, “tais regras, de bom grado altamente estilizadas como ‘clássicas’, contêm uma violentação alheia ao objeto da criação estética” (HÖFFE, 2005, p.301). No caso de o poeta fazer uso de comparações para elaboração de suas poesias seria deixar-se coagir por regras estabelecidas, assim não entraria suas faculdades no livre jogo de sua imaginação, pois estaria sobre a égide dos juízos lógicos e não dos estéticos. Mas, Kant (2016, p.180) abre uma exceção, pois para o estabelecimento da cultura e o não cometimento de tentativas equivocadas por parte dos poetas, os exemplos serão importantes para “os demais encontrarem seus próprios caminhos”. É a constituição da própria liberdade do poeta frente às forças externas que certamente o conduzem a produção de conceitos, mediante o juízo de gosto e a imaginação.

No entender do filósofo de Königsberg “o juízo de gosto não pode ser determinado por argumentos, exatamente como se fosse meramente subjetivo” (KANT, 2016, p. 181), essa peculiaridade do juízo de gosto não se encontra dissociada da primeira, há uma complementação quando entendemos o livre assentimento do sujeito em relação ao belo, não estando atrelado a quaisquer coerções externas, dessa forma argumentos, sendo *a posteriori*, não podem ser critérios para o juízo de gosto.

Um poema é belo não porque as vozes assentiram e imperativamente definiram regras a tal juízo, o sujeito livremente verbalizou tal beleza por meio de uma exposição *a priori*.

Se alguém me lê um poema, ou me leva a uma peça de teatro, que ao final não consegue satisfazer meu gosto, então ele pode apresentar Batteux ou Lessing, ou críticos do gosto ainda mais antigos e conhecidos, e todas as regras por eles estabelecidas, para provar que seu poema é belo; e justamente certas passagens que me desagradavam podem concordar inteiramente com as regras da beleza (tal como elas são aí dadas e universalmente reconhecidas): eu fecho meus ouvidos, não quero escutar quaisquer argumentos ou raciocínios, e prefiro assumir que tais regras estão erradas, ou que pelo menos não é aqui o caso de aplicá-las, a aceitar que meu juízo deva ser determinado por demonstrações

a priori, // visto que deve ser um juízo de gosto, e não do entendimento ou da razão (KANT, 2016, p 182).

De forma “descontraída”, Kant ratifica a presença livre dos assentimentos *a priori* do juízo em relação ao gosto. A poesia (a arte de uma forma geral) não pode ser apreciada a partir de categorias lógicas e conceituais, se assim o fosse, estaríamos negligenciando nosso juízo de gosto e adentraríamos, portanto, a esfera da razão e do entendimento. Filosoficamente é posto o problema da métrica, da mimese, da reprodução, e de todos os ditames que regulam o gosto, é o que Kant chamará de preconceito (heteronomia).

O lugar próprio do juízo de gosto, por meio do *a priori* estético se encontra na sensação como faculdade de recepção, “[...] é mesmo na poesia, com efeito, que a faculdade das ideias estéticas pode mostrar-se em toda a sua grandeza. Mas essa faculdade, considerada em si mesma, é apenas, propriamente falando, um talento (da imaginação)” (KANT, 2016, p. 212). A poesia deve ser sentida, contemplada, produzida pela reflexão e não exaurida por juízos lógicos através dos quais se exercem demonstrações, cientificizando o gosto e distanciando o sujeito de seu juízo singular sobre o objeto. Ora, Kant está assegurando todo o atributo criativo, imaginativo da criação poética quando expõe a determinação *a posteriori* como assentimento para o gosto universal.

Como visto, a filosofia kantiana extingue qualquer representação formal diante do sublime, sendo o mesmo um movimento da mente, tem a dedução sobre si para sua própria compreensão, por isso o fato de não haver o que lhe possa representar como objeto artístico, todavia, no que concerne a questão do belo, haverá uma “primazia da beleza natural frente à artística (em que pese esta superar aquela no que diz respeito à forma)” (KANT, 2016, p. 197), com isso Kant vai a procura do belo natural sobre a arte enquanto objeto.

Também é fácil explicar por que a satisfação com a bela arte no juízo puro de gosto não se liga a um interesse imediato do mesmo modo como no caso da

bela natureza. Pois aquela é ou uma imitação desta última que chega a enganar – e então ela produz o seu efeito como se fosse (tomada por) uma beleza natural –, ou uma arte visivelmente direcionada, de maneira intencional, à nossa satisfação, neste último caso, porém, a satisfação com esse produto, ainda que tenha lugar imediatamente, por meio do gosto, produziria um interesse apenas mediato na causa em que está fundada, a saber, uma arte que só pode interessar por seus fins, jamais em si mesma (KANT, 2016, p. 199).

Tendo em vista elucidar o belo natural da arte, para que seja possível a contemplação subjetiva do sujeito sobre o objeto, poesia e poema tomam aspectos diferentes na análise do filósofo. A diferenciação entre poesia e poema sustenta justamente a linha de compreensão do gosto nos juízos estéticos, sendo a poesia criação e a arte de fazer, ao contrário do poema que se traduzirá como a materialidade métrica ou não a partir do crivo da razão e do entendimento, por isso, “um poema pode ser bem fino e elegante, mas sem espírito” (KANT, 2016, p. 211).

Na poesia, linguagem e natureza se encontram, havendo por meio dela a satisfação com a bela arte por meio da contemplação. É pertinente a indagação de Kant (2016, p. 200): “O que é mais apreciado pelos poetas se não o belo e fascinante canto do rouxinol em um bosque solitário, em uma calma noite de verão, sob a suave luz do luar?”, pois fará jus ao belo natural em que se encontra o estado de espírito do poeta, pois esse não se contenta com as evidências científicas e reprodutivas como mera mimese dos fenômenos naturais.

O poeta ousa tornar sensíveis as ideias da razão de seres invisíveis, o reino dos bem-aventurados, o reino do inferno, a eternidade, a criação etc.; ou também aquilo que, embora encontrando exemplos na experiência, como a morte, a inveja e todos os vícios, bem como o amor, a glória etc., ele torna sensível (KANT, 2016, p. 212).

O contraponto posto por Kant na ênfase do poeta como aquele que pensa conforme as analíticas apresentadas, certamente irá buscar o interesse imediato pelo belo em si e sentir a natureza pela via da contemplação.

Não havendo a possibilidade de se ensinar poesia, o poeta, portanto, acarreta a figura do gênio.

Homero ou Wieland poderia indicar como surgiram e se juntaram em seus cérebros as suas ideias, ao mesmo tempo ricas em fantasia e intelectualmente profícuas, porque nenhum deles saberia dizê-lo a si mesmo, muito menos ensiná-lo aos demais (KANT, 2016, p. 207).

A poesia não é escolar e se distancia o máximo possível da cientificidade, “segundo essas pressuposições, o gênio é a originalidade modelar do dom natural de um sujeito para o livre uso de suas faculdades de conhecimento” (KANT, 2016, p. 216). A figura do gênio apresentada vai de encontro com a tecnicidade no qual a ciência se manifesta em relação à natureza, reproduzindo e escolarizando os conhecimentos estabelecidos e cristalizados, por outro lado se a poesia for um fenômeno de produção da natureza, então sua regra fora estabelecida por ela mesma na figura do gênio.

A possibilidade de mimese para Kant, enquanto reprodução, argumentação e aprendizagem do fazer poético, só se dará por meio dos estudantes, os quais buscam a prerrogativa que é conferida impreterivelmente ao gênio, “mas não se pode aprender a escrever poesia de maneira brilhante, por mais detalhados que fossem os preceitos para a arte poética e por mais excelentes que fossem os modelos escolhidos” (KANT, 2016, p.206). Ora, os aspectos do gênio dialogam com o juízo estético simultaneamente com as faculdades do conhecimento.

A poesia e a retórica também extraem o espírito que anima suas obras pura e simplesmente dos atributos estéticos dos objetos, que se colocam ao lado dos atributos lógicos e dão um impulso à imaginação para pensar mais aí, ainda que de um modo não explicitado, do que se poderia compreender em um conceito, ou seja, em uma determinada expressão linguística (KANT, 2016, p. 213).

A arte em geral se diferencia em suas atribuições da ciência, do mesmo modo como se distingue da natureza, contudo sua liberdade confere sua pertença à crítica ao belo como bela arte no juízo de gosto, ou seja,



relacionada ao sentimento de prazer como juízo estético. O poeta é o gênio, no qual mesmo estando na estética pela criação artística da imaginação por meio da poesia, carrega a tensa tarefa de se confrontar com o filósofo.

#### 4. Considerações finais

A *Crítica da faculdade de julgar estética* vai repercutir, certamente, nas discussões futuras do romantismo alemão, isso se justifica no recorte que abordarmos sobre a poesia como experiência subjetiva de um juízo de gosto. Essa percepção de arte vai encantar o poeta/filósofo Friedrich Schiller, pois “localizar a beleza não no objeto, mas na experiência do juízo de gosto que coincide com um prazer era uma ideia totalmente nova” (ROSENFELD, 2006, p.36). Aduzindo dessa maneira a influência do kantismo e principalmente da *Terceira crítica*:

A noção de autojulgamento da obra de arte é uma peculiaridade da teoria da crítica de arte dos românticos e não podemos falar dela sem antes realizar as devidas considerações sobre como os românticos construíram esta concepção. *Estes vão buscar o caminho aberto por Kant na Crítica da faculdade do juízo* (SANTOS, 2014, p. 296, *grifos nossos*).

A poesia caminha traçando seu percurso não para tomar o papel do filósofo, mas, ganha respaldo pela força que Kant dá a imaginação dentre as faculdades superiores do entendimento posto nas primeiras críticas.

Esta nova visão da criação poética vem projectar também uma nova luz sobre a própria produção do conhecimento e sobretudo sobre a Metafísica e a Filosofia, as quais podem verdadeiramente conceber como ‘poemas do entendimento’ ou da razão. Aflora assim, já na terceira crítica, a ideia de uma única poética transcendental do espírito, de que dá cabal testemunho a figura do gênio, e que só diversamente se exprime na Arte, na Ciência e na Metafísica [...] (SANTOS, 1994, p. 32).

A poesia exercida pelo gênio através da faculdade de imaginação e todo o itinerário feito por Kant na *terceira crítica* impõe uma aventura

hermenêutica, pois se a poesia assume a condição criativa e a supremacia em relação às demais artes, implica uma relação mesmo que não seja em pé de igualdade com a filosofia, mas ao menos como uma tarefa contemplativa no encontro com o belo, evidenciando no pensamento, elucidações imagéticas capazes de transcender toda materialidade técnica. Kantianamente não é isso que está posto quando o filósofo atribui ao gênio poético a criação artística e a experiência do belo natural da arte através do juízo de gosto. “Como no jogo de entendimento e imaginação num juízo estético, filosofia e gênio mantêm uma relação reciprocamente fértil desde que Kant começa a ter clareza sobre a oposição entre crítica e doutrina” (SUZUKI, 1998, p.74), mas até que ponto as faculdades de conhecimento e a crítica estética saberão estabelecer as limitações da poesia no juízo de gosto pelo livre jogo da imaginação?

Além do mais, pode ocorrer a interpretação de que o filósofo se serviria dos atributos do gênio, no risco de a filosofia agora ser poesia a partir das evidências kantianas. Afinal, ambas as faculdades estão de comum acordo, é uma psicogenicidade que acarreta múltiplos olhares, ao mesmo tempo em que sustenta “uma nova relação entre as faculdades do espírito” (SANTOS, 1994, p.32). Todavia, Kant (2015, p. 31) é categórico em afirmar nas suas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), ao tratar da diferenciação dos objetos do sentimento do belo e do sublime: “por ora, dirijo a minha atenção a alguns aspectos neste campo que me parecem ser decisivos, faço-o com o olhar de um observador e não de filósofo”. Esse olhar nos direciona a uma visão sensível do filósofo ao tratar na sua densa crítica, sobre a dimensão estética da poesia como objeto de arte na faculdade de julgar.

Em síntese a importância de adentrar na estética kantiana por meio da poesia, esclarecendo de forma geral a crítica da faculdade de julgar estética, é a reflexão, e, afinal, “não se trata aqui do que o entendimento compreende, mas do que o sentimento crítica aos que tentam fazer da criação poética um status condicionado a juízos teleológicos ” (KANT, 2016, p. 53), nas questões que atravessam o belo e o sublime. A poesia, conforme

a entende Kant, tem o seu lugar peculiar e fundamental no debate filosófico-estético-literário.

## Referências

CAMPOS, Ronaldo. Arte, Forma, Natureza: o conceito de natureza como *analogon* da arte. In: DUARTE, Rodrigo (org.). *Belo, Sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofia: de Wolf a Kant*. Vol. VI. 2ª ed. Barcelona: Ariel, 1975.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução de Pedro Panarra. Edições 70: Lisboa, 2015.

ROSENFELD, Kathrin H. *Estética*. Rio de Janeiro: Zahah, 2006.

SANTOS, Daniel Francisco. Reflexão romântica, crítica e história: apontamentos e aproximações. In: MENEZES, Edmilson (org.). *Leituras kantianas*. Aracajú: EDISE, 2014.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A razão sensível: estudos kantianos*. Lisboa: edições Colibre, 1994.

SANTOS, Jose Henrique. O lugar da crítica da faculdade do juízo na filosofia de Kant. In: DUARTE, Rodrigo (org.). *Belo, Sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

SILVA, Arlenice Almeida da Silva. A obra de Arte: Kant e LuKács. In: MARTINS, Clélia A. & MARQUES, Ubirajara R. de A. (org.). *Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

SUZUKI, Marcio. *O gênio romântico: crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminares, 1998.

## Capítulo 12

### Walter Benjamin, o Surrealismo e a tarefa da crítica nos anos de 1920

*Luís Inácio Oliveira Costa*<sup>1</sup>

Na construção de seu programa de crítica literária materialista, duas experiências artísticas, a despeito de suas marcantes diferenças, exerceram sobre o crítico Walter Benjamin um decisivo impulso catalisador: de um lado, no contexto da República de Weimar do fim dos anos de 1920, os experimentos e as pesquisas teatrais de Bertold Brecht<sup>2</sup> e, de outro, na cena literária francesa, também no período do entre guerras, o movimento surrealista.

Quanto a Brecht, vale lembrar que Benjamin o conheceu em 1929 e o embate benjaminiano com as inquietações fundamentais de uma crítica materialista não esconde o seu débito para com ele. O estreitamento da amizade e da colaboração entre os dois se fez acompanhar de um intenso debate intelectual especialmente em torno dos possíveis caminhos que se abriam a uma politização da arte e a uma intervenção político-literária, o que, para ambos, não se afastava de um questionamento das condições de produção e de recepção das construções artísticas em face das mudanças históricas convulsas do início do século XX bem como do papel do artista e do intelectual nessa nova situação.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas; professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão; luisinacioc@uol.com.br.

<sup>2</sup> Sobre a relação de Benjamin com Brecht cf. WIZISLA, Erdmut. *Benjamin e Brecht: história de uma amizade*. Há a indicação nas referências bibliográficas.

Na segunda metade dos anos de 1920, Brecht se ocupava com as possibilidades de a arte exercer uma função político-pedagógica e, nesse contexto, a ele também se colocava o problema da relação do público com a arte, em especial com aqueles trabalhos artísticos que se propunham como experimentos e buscavam pôr em questão uma recepção convencional e puramente contemplativa. Nessas pesquisas de Brecht, nascidas diretamente dos problemas concretos postos pela prática artística, Benjamin logo reconheceu um campo aberto para possibilidades inovadoras de intervenção artística às quais corresponderiam formas diversas de recepção e funções também novas para o artista e o crítico.<sup>3</sup>

No primeiro artigo de Benjamin sobre Brecht – na verdade um texto escrito em 1930 para uma transmissão radiofônica – a noção tradicional de obra de arte assim como o modelo clássico-romântico do artista como gênio criador são postos em suspensão em favor da ideia brechtiana, mais operatória e atuante, dos experimentos (*Versuche*), já que o próprio Brecht concebe o seu trabalho antes como uma “atuação literária – plagiador, perturbador, sabotador” (BENJAMIN, 1986, p. 121) com um sentido de intervenção político-artística que como uma obra em seu formato positivo e convencional. Os experimentos de Brecht configuram, nesse sentido, menos *obras* no sentido de produtos autorais e acabados que “pontos de aplicação do talento” do artista-operador-construtor e precisamente nesses pontos o autor “se ausenta dessa obra” e, como uma espécie de engenheiro, “inicia perfurações de petróleo no deserto”, segundo os termos do próprio Brecht citados por Benjamin no artigo. Isso significa – alega Benjamin – “que ele começa sua atividade no deserto da atualidade, em pontos calculados com exatidão” (BENJAMIN, 1986, p. 121-122). É ainda do próprio Brecht que ele toma as palavras quando se trata de apontar o sentido interventor desses experimentos: “A publicação de *Versuche* (...) ocorre num momento em que certos trabalhos não mais deverão ser

---

<sup>3</sup> Cf. a respeito GATTI, Luciano. Questões sobre *A medida* de Brecht. Há a indicação nas referências bibliográficas.

experiências tão exclusivamente individuais (ter caráter de obra) mas visam antes de mais nada a utilização (transformação) de determinados institutos e instituições” (BENJAMIN, 1986, P. 122). Ora, o questionamento das concepções artísticas tradicionais e da posição convencionalmente atribuída ao artista e ao crítico demarca para Benjamin um campo de indagações com uma significação política imanente, frente ao qual o trabalho de Brecht aparece como uma tentativa das mais arrojadas de oferecer saídas exploratórias.

No entanto, antes mesmo da aproximação em relação a Brecht, Benjamin já reconhecera nos surrealistas o enfrentamento dessa problemática que tanto o mobilizara já desde a segunda metade dos anos de 1920 e que repercutiria em sua proposta de 'recriação da crítica como gênero': a crise dos parâmetros e das funções tradicionais da arte e, concomitantemente, a exigência de redefinição do papel do artista e do intelectual em meio a essa crise.<sup>4</sup> Ainda na época de sua estadia na França, quando se dedicava ao projeto de tradução da obra de Proust, Benjamin comenta numa carta a Hofmannsthal de junho de 1927 sobre as suas afinidades com o surrealismo e, de modo geral, com a cena literária francesa daquele momento: “Enquanto me sinto inteiramente isolado em minhas pesquisas e interesses entre os da minha geração na Alemanha, há na França alguns fenômenos – como o escritor Giraudoux e Aragon, especialmente, e como o movimento surrealista – em cujas obras eu vejo aquilo que também me ocupa” (BENJAMIN, 1997, p. 259).<sup>5</sup> Era também em face das “obras ambíguas” e polêmicas dos surrealistas e não apenas da *Recherche* de Proust que Benjamin pretendia se familiarizar à “técnica da crítica”, como ele anunciou a Scholem na já citada carta de julho de 1928. O que parece ter logo despertado o interesse de Benjamin no surrealismo foi a atitude de

---

<sup>4</sup> Cf. a respeito FÜRNKÁS, Josef. *Surrealismus als Erkenntnis*. Walter Benjamin: Weimare Einbahnstrasse und Pariser Passagen. Cf. também GATTI, Luciano. Walter Benjamin e o surrealismo: escrita e iluminação profana. Há a indicação nas referências bibliográficas.

<sup>5</sup> Também Gershom Scholem observa a respeito do vivo interesse de Benjamin pelos surrealistas nesse período: “Em contraposição à sua admiração por Paul Valéry, estava seu interesse ardente pelos surrealistas que incorporavam muito daquilo que, nos últimos anos, irrompia nele próprio. (...) Lia os jornais em que Aragon e Breton proclamavam coisas que coincidiam de alguma forma com as suas profundas experiências” (SCHOLEM, 1989. p. 137).

crítica corrosiva e mesmo de flagrante ruptura em relação à noção mesma de obra e à própria instituição literária, uma atitude que, guardadas as diferenças, Benjamin identificaria mais adiante também em Brecht. Nas suas manifestações iniciais, um pouco depois da Primeira Guerra, o surrealismo já deixava claro o seu propósito não apenas de expor a crise das noções tradicionais de arte e literatura, mas de destruir dialeticamente “a partir de dentro” o domínio do literário, o que o inscrevia no contexto mais amplo das vanguardas do início do século XX e mesmo de muitos dos artistas e escritores que, embora não incluídos propriamente nas vanguardas, não deixaram de participar de algum modo desses questionamentos (e, entre eles, o próprio Proust) – “Numa formulação mais concisa e mais dialética, porém, podemos dizer: o domínio da literatura foi aqui explodido a partir de dentro, na medida em que um grupo homogêneo de homens levou a ‘vida literária’ até os limites extremos do possível” (BENJAMIN, 2012, p.22). Essa atitude não se esgotava ou se comprazia, contudo, num anarquismo niilista, mas visava, mais que isso, forçar a experiência artística para além dos limites já consagrados. Na verdade, os surrealistas tinham em mira um campo de experiências que não mais podiam circunscrever-se às balizas tradicionais da literatura e, nessa medida, queriam também novas formas expressivas:

Mas quem percebeu que não se trata, nas obras desse círculo, de literatura, mas de algo distinto – manifestação, palavra, documento, blefe, ou, se se quiser, falsificação, tudo menos literatura –, sabe também, com isso, que são experiências que estão aqui em jogo, não teorias, e muito menos fantasmas. (BENJAMIN, 2012, p. 23)

Foi, portanto, contra aquela “crescente discrepância entre poesia e vida” – à qual, segundo Benjamin, a obra de Proust deu “a mais alta expressão fisionômica” (BENJAMIN, 2012, p. 37) – que se rebelaram os surrealistas e a ela buscaram contrapor uma resposta radical de quebra dos limites entre arte e vida, suficiente para expor os impasses a que havia chegado a arte na alta modernidade. Se desde o início Benjamin manteve certa distância crítica em relação à proposta surrealista de dissolução da

arte na vida (já que essa indistinção tenderia a eliminar o elemento de alteridade e negatividade da arte como sua dimensão crítica imanente), ele soube, em contrapartida, reconhecer no surrealismo um impasse produtivo que tocava de perto as questões que o inquietavam naqueles anos de 1920, questões relativas às transformações artísticas e aos abalos na própria posição do escritor-crítico.

É nesse sentido que o processo de politização do surrealismo despertou especialmente o interesse de Benjamin, já que a guinada para uma radicalização política de uma parte importante do grupo dos surrealistas trouxe à tona, de modo instigante, a correlação entre arte e política. Essa correlação constitui, aliás, a tônica do ensaio sobre o surrealismo que Benjamin publica em 1929 na *Die literarische Welt*, apenas um pouco antes do ensaio sobre Proust. Nele, Benjamin faz questão de enfatizar dois momentos fundamentais e distintos do movimento surrealista: um momento efusivo inicial, o assim chamado “estágio heroico”, que teve lugar alguns anos depois da Primeira Guerra e pôs em pauta as limitações de uma racionalidade fundada na consciência, com a conseqüente e explosiva valorização de fenômenos ligados ao inconsciente, a exploração poética do mundo onírico e do estado de embriaguez, a experimentação com a escrita automática e com o ‘acaso objetivo’; e um segundo mas não menos decisivo momento de guinada política, momento que ainda tomava forma quando Benjamin escreveu o seu ensaio no fim dos anos de 1920 e que foi marcado pela adesão, em especial de Breton e Aragon, ao anarquismo e ao comunismo revolucionários, adesão entendida quase como um desdobramento político da proposta surrealista de união entre arte e vida. Para muitos dos surrealistas, tratava-se do desafio de conciliar a revolta poética da primeira fase à revolução política voltada para a superação da sociedade burguesa e este desafio colocava em primeiro plano as tensões entre arte e política. Se os surrealistas proclamavam ousadamente naquele momento o seu lema de “mobilizar para a revolução as energias da embriaguez” (BENJAMIN, 2012, p. 34), o propósito aqui anunciado – observa Benjamin – não se deixava confundir com mais uma “revolução poética” burguesa



desejosa de recriar uma nova forma de romantismo. Ao mesmo tempo, os surrealistas souberam escapar – é ainda Benjamin quem adverte – às posições convencionais da “bem-intencionada inteligência burguesa de esquerda” em relação à arte, posições que terminava por recair na “irremediável vinculação entre moral idealista e prática política” (BENJAMIN, 2012, p. 30). Para Benjamin, a desconfiança geral dos surrealistas em relação ao ideário da sociedade burguesa e a compreensão da prática política antes como uma forma de “organizar o pessimismo” (BENJAMIN, 2012, p. 34)<sup>6</sup> (segundo a formulação de Pierre Naville, o surrealista que mais radicalmente se encaminhou para a militância comunista e cujo panfleto *A revolução e os intelectuais* Benjamin leu no período de redação do ensaio sobre o surrealismo) funcionaram para o surrealismo como uma espécie de antídoto contra o moralismo artístico de esquerda.

Embora já neste seu *O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia* Benjamin não deixe de manter certa distância crítica em relação às posições dos surrealistas, ele reconhece nos embates do movimento em torno das relações entre arte e política a abertura de um campo de questões e mesmo de impasses a partir do qual seria possível reconsiderar o modo de atuação do artista e do intelectual. Assim, a forma de intervenção do artista, tal como os surrealistas a sustentaram, tinha a ver antes de tudo com aquilo que Benjamin denominou de “espaço da imagem” (*Bildraum*) – “Na verdade, trata-se muito menos de fazer do artista de origem burguesa um mestre em ‘arte proletária’ do que fazê-lo funcionar, mesmo à custa de sua eficácia artística, em lugares importantes desse espaço de imagens” (BENJAMIN, 2012, p. 35).

Essa problemática do modo de atuação do artista e do intelectual de origem burguesa será, na verdade, uma preocupação constante de Benjamin nos escritos desse período, como atestam, entre tantos outros, os artigos sobre *O agrupamento político dos escritores da União soviética* e *A nova literatura na Rússia*, ambos de 1927, os ensaios sobre Brecht, a crítica

---

<sup>6</sup> Cf. a respeito LÖWY, Michel. *A estrela da manhã*. Surrealismo e marxismo. Há a indicação nas referências bibliográficas.

virulenta ao livro de poemas de Erich Kästner intitulada *Melancolia de esquerda* (1930), o artigo *Sobre a atual posição social do escritor francês* e o ensaio *O autor como produtor*, ambos de 1934. Na resenha ao livro *Os empregados. Sobre a Alemanha atual*, de Siegfried Kracauer, – na verdade, o artigo “Politização da inteligência” de 1930, cujo título deixa claro que se trata aqui da mesma preocupação – Benjamin retorna ao tema e admite sem ilusões que apenas o “efeito indireto” de “politização da própria classe” era o que poderia se propor “um revolucionário da classe burguesa (...) ao escrever” (BENJAMIN, 1986, p. 120). Por outro lado, no final do seu artigo *Sobre a atual posição social do escritor francês*, ele cita enfaticamente a observação de Aragon segundo a qual “os escritores revolucionários de origem burguesa aparecem essencial e decididamente como traidores de sua própria classe” (BENJAMIN, 2000, p. 409). Duas maneiras distintas e, não obstante, complementares de recolocar o problema, que, em sua tensão mesma, permitem vislumbrar a própria posição benjaminiana, com sua atenção tanto aos limites e horizontes da formação do intelectual de origem burguesa quanto às vias oblíquas de subversão que a ele se oferecem, inclusive no modo de se relacionar com a tradição cultural que o formou.

De todo modo, é na formulação algo intrigante do ensaio sobre o surrealismo que Benjamin, associando a atuação do artista ao espaço imagético, introduz toda uma complexa tematização que envolve arte e política e também, com os seus desdobramentos, imagem, linguagem, corporeidade e história, uma tematização que, decisiva para Benjamin ao longo de toda a década de 1930, diz respeito, no fim das contas, ao estético, ou seja, ao domínio histórico-material da percepção e, ao mesmo tempo, ao mimético, entendido não em termos de imitação-representação mas como espaço de jogo e de ação livre (*Spielraum*). Ora, no ensaio sobre o surrealismo, o que Benjamin aponta como o “espaço da imagem (*Bildraum*)” alude a um campo de intervenção e experimentação que, justamente por essa qualidade, não mais se assenta na ideia de representação nem tampouco encontra correspondência numa atitude

contemplativa.<sup>7</sup> São os próprios modos de produção e recepção artísticas que nesse novo contexto não mais se deixam assimilar ao esquema tradicional da representação e da contemplação, mas funcionam, ao contrário, como um processo ativo e transformador. Nesses termos, o domínio imagético não é abstraído de sua base material e histórica; ao contrário, é a partir da dimensão perceptiva (ou seja, da dimensão estética) em toda a sua constituição histórica que ele pode configurar-se e ao mesmo tempo abrir-se a uma atuação lúdica e construtiva (ou seja, à criação mimética, ou ainda, nos termos do ensaio sobre o surrealismo, à ‘iluminação profana’). Por isso mesmo, o espaço da imagem, tal como ele resulta da experiência surrealista, não pode ser tratado a partir de um “materialismo metafísico”, mas, bem diversamente, no âmbito de um materialismo que Benjamin define como “antropológico”, um materialismo “representado pela experiência dos surrealistas e também antes por um Hebel, um Georg Büchner, um Nietzsche, um Rimbaud”. No fim das contas, Benjamin extrai desse espaço da imagem uma potencial significação política, tanto porque ele se oferece como um campo aberto para a intervenção livre como também porque ele sempre pode articular-se aos modos de percepção dos corpos coletivos –

Também o coletivo é corpóreo. (...) Somente quando o corpo e o espaço de imagens se interpenetram nessa *physis*, tão profundamente que todas as tensões revolucionárias se tornem enervações do corpo coletivo, e todas as enervações do corpo coletivo se tornem tensões revolucionárias; somente então terá a realidade conseguido superar-se no grau exigido pelo *Manifesto comunista*. (BENJAMIN, 2012, p. 35-36)

Se essa abordagem antecipa de algum modo as formulações experimentais do ensaio sobre *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, também não se pode esquecer que a correlação fundamental que aí se estabelece entre espaço imagético e criação mimética será retomada,

---

<sup>7</sup> Cf. \_\_\_\_\_. O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia (BENJAMIN, 2012, p. 35). Cf. a respeito WEIGEL, Sigrid. “El espacio del cuerpo y de la imagen”, ensaio constante da coletânea *Cuerpo, imagen y espacio em Walter Benjamin*. Uma relectura. Há a indicação nas referências bibliográficas.

ainda que não exatamente nos mesmos termos, já no ensaio de 1929 sobre Proust.

Ora, o trabalho da crítica materialista, na medida em que se propõe a uma intervenção no presente histórico a partir de reconfigurações disruptivas e redentoras, opera, também ele, com esse campo de ação que Benjamin designou, ao tratar dos surrealistas, de espaço da imagem. Não é despropositado afirmar que muitos dos seus ensaios de crítica literária publicados no fim dos anos de 1920 e ao longo dos anos de 1930 se apresentam justamente como esforços experimentais de exploração dos potenciais críticos desse espaço da imagem. Com efeito, toda a mobilização benjaminiana de formas literárias que trabalham a partir de procedimentos expositivos imagéticos – desde as notas e os aforismos em forma de lampejos mas, sobretudo, as imagens de pensamento (*Denkbilder*) e as imagens de cidade (*Stadtbilder*) até as imagens dialéticas da crítica historiográfica do fim da década de 1930 – atesta bem o projeto de uma crítica materialista fundada na intervenção “em lugares importantes desse espaço de imagens” (BENJAMIN, 2012, p. 35). Na verdade, antes mesmo dessa formulação do ensaio sobre o surrealismo, era já a esse espaço da imagem como possibilidade de intervenção crítica que Benjamin visava nas imagens de pensamento do seu *Rua de mão única*, publicado em 1928.

Escrito num momento em que o trabalho dos surrealistas havia suscitado no crítico um vivo interesse, *Rua de mão única* não esconde, antes assume, afinidades importantes com o surrealismo, não apenas nos temas da cidade, do sonho e da iluminação da experiência cotidiana, mas também, em termos de forma, no recurso ao procedimento da montagem literária. No entanto, essa proximidade com o surrealismo também se estendia a uma questão central na *Rua de mão única* e nas reflexões de Benjamin daquele período: as transformações no lugar da literatura e da crítica, nas formas de expressão literária e não menos na posição do escritor e do crítico.

As imagens de pensamento, tal como utilizadas por Benjamin na *Rua de mão única*, não deixam de acenar com uma possível resposta a essa

crise da literatura e da crítica na modernidade do início do século XX.<sup>8</sup> Em sua forma ao mesmo tempo fragmentária e condensada, as imagens de pensamento de *Rua de mão única* resultam, assim, da justaposição de prosa literária breve, crítica cultural e histórica e reflexão filosófica; ao mesmo tempo, jogam com a linguagem urbana do reclame publicitário, de modo que esta aparece ironicamente nos títulos, produzindo uma espécie de curto-circuito crítico entre título e texto. Assim, no seu propósito de realizar uma crítica histórica fisiognômica com sentido interventor e a partir de uma mobilização do espaço da imagem, a *Rua de mão única* integra, como uma peça decisiva, a virada política materialista de Benjamin e o seu projeto de recriação da crítica como gênero. É central, pois, neste livro de virada a correspondência estabelecida entre as transformações da modernidade, tal como elas se manifestam concretamente na experiência da metrópole do início do século XX, e as transformações nas formas de linguagem e de escrita como consequência da generalização da forma mercadoria e, portanto, da linguagem do informe publicitário. Importa a Benjamin, nesse sentido, interrogar-se, sem qualquer ranço tradicionalista, sobre os destinos da figura do escritor e da instituição literária nessa nova situação histórica, mas também sobre novas possíveis formas de atuação literária e, na mesma medida, sobre uma nova função crítica capaz de fazer frente à linguagem reificada da moderna sociedade industrial de massa. Se as questões das transformações modernas das formas linguísticas e literárias e da exigência correlata de uma nova modalidade de crítica percorrem, como uma mesma e decisiva questão, toda a *Rua de mão única*, elas encontram, no entanto, as suas formulações mais incisivas em duas imagens de pensamento do livro, “Posto de gasolina” e “Essas vagas são para alugar”.

É a imagem de pensamento “Posto de gasolina” que sugestivamente abre o livro:

---

<sup>8</sup> Cf. FÜRNKÄS, Josef. *Image de pensé et miniature selon Walter Benjamin*. Há a indicação nas referências bibliográficas.

A construção da vida (*Die Konstruktion des Lebens*), no momento, está muito mais no poder de fatos que de convicções. E aliás, de fatos tais, como quase nunca e em parte nenhuma se tornaram fundamento de convicções. Nessas circunstâncias, a verdadeira atividade literária (*wahre literarische Aktivität*) não pode ter a pretensão de desenrolar-se dentro de molduras literárias (*in literarischem Rahmen*) – isso, pelo contrário, é a expressão usual de sua infertilidade. A eficácia literária significativa (*Die bedeutende literarische Wirksamkeit*) só pode instituir-se em rigorosa alternância de agir e escrever; tem de cultivar as formas modestas, que correspondem melhor a sua influência em comunidades ativas que o pretensioso gesto universal do livro, em panfletos, brochuras, artigos de jornal e cartazes. Só essa linguagem de prontidão mostra-se efetiva à altura do momento (*Nur diese prompte Sprache zeigt sich dem Augenblick wirkend gewachsen*). As opiniões, para o aparelho gigante da vida social, são o que o óleo é para as máquinas; ninguém se posta diante de uma turbina e a irriga com óleo de máquina. Borrifava-se um pouco em rebites e juntas ocultos, que é preciso conhecer. (BENJAMIN, 1995, p. 9)

Já o título faz alusão a uma possível renovação e catalisação de energias criativas na sociedade moderna, ainda mais quando se têm em vista as suas transformações mais convulsas e o acirramento de suas contradições, como se deu na situação histórica paradigmática da República de Weimar. No seu comentário breve e contundente, Benjamin diagnostica rapidamente as mudanças linguísticas e midiáticas que, ligadas às transformações no sistema produtivo, terminaram por provocar um abalo na atitude literária tradicional e trouxeram consigo a exigência de uma nova forma de atuação literária. Na verdade, a imagem de pensamento sintetiza uma espécie de programa literário que se propõe, no entanto, paradoxalmente, a ultrapassagem dos limites tradicionais do literário (FÜRKÄS, 1988, p. 233). Se na moderna sociedade de massa, a “construção da vida” se encontra antes na dependência do “poder dos fatos” (ou seja, de condições histórico-materiais que se impõem aos sujeitos com a exterioridade brutal de fatos coercitivos e recordam mesmo a violência mítica a que se refere o jovem Benjamin), a atividade literária, não mais adstrita ao papel tradicional de formação de convicções (“Convencer é infrutífero [*Überzeugen ist unfruchtbar*]”) (BENJAMIN, 1995, p. 12), diz o aforisma “Para

homens”), também não pode mais pautar-se pelos parâmetros tradicionais da literatura, sejam os da beletrística e do conservadorismo literário do *homme de lettres*, sejam os da literatura política moralizante defendida por uma esquerda literária que Benjamin criticará no ensaio sobre o surrealismo, até mesmo porque esses parâmetros foram justamente corroídos e postos em xeque por aquelas mudanças materiais-culturais da modernidade. É assim que Benjamin fala aqui numa atuação literária que rompe com o domínio do literário e, desse modo, a proposta de uma “rigorosa alternância entre agir e escrever” não significa a exclusão da literatura do âmbito da práxis, mas, pelo contrário, a construção de uma relação nova, tensa, experimental entre, de um lado, o trabalho da escrita e, de outro, os espaços da cultura cotidiana e de formas renovadas de experiência (é possível pensar naquelas que Benjamin reconheceu nos próprios surrealistas mas não apenas neles: o espaço urbano, o sonho, a *flanêrie*, a rememoração, a iluminação profana, a quebra da aura, o jogo mimético, o espaço da imagem, o mundo da infância).

Eis aqui a imagem de pensamento “Essas áreas são para alugar”:

Loucos os que lamentam o declínio da crítica. Pois sua hora há muito tempo já passou. Crítica é uma questão de correto distanciamento (*rechten Abstands*). Ela está em casa num mundo no qual perspectivas e prospectos vêm ao caso e ainda é possível adotar um ponto de vista. As coisas nesse meio termo caíram de maneira demasiado abrasante sobre o corpo da sociedade humana. A ‘imparcialidade’, o ‘olhar livre’ são mentiras quando não são a expressão totalmente ingênua de chã incompetência. O olhar mais essencial hoje, o olhar mercantil que penetra no coração das coisas, chama-se reclame. Ele desmantela o livre espaço de jogo da contemplação e desloca as coisas para tão perigosamente perto da nossa cara quanto, da tela de cinema, um automóvel, crescendo gigantesca vibra na nossa direção. E assim como o cinema não apresenta móveis e fachadas em figuras acabadas de uma consideração crítica, mas unicamente sua proximidade teimosa, brusca, é sensacional, assim o reclame genuíno aproxima as coisas a manivela e tem um ritmo que corresponde ao bom filme. Com isso, então, a ‘objetividade’ é finalmente despedida e, diante de imagens gigantes nas paredes das casas onde ‘Chlorodonte’ e ‘Sleipnir’ estão ao alcance da mão para gigantes, a sentimentalidade sanada se torna americanamente livre, assim como as pessoas a que nada toca e comove

reaprendem no cinema o choro. Para o homem da rua, porém, é o dinheiro que aproxima dele as coisas dessa forma, que estabelece o contato conclusivo com elas. E o resenhista pago, que no salão de arte do *marchand* manipula as imagens, sabe, se não algo melhor, algo mais importante sobre elas que o apreciador das artes que as vê na vitrine. O calor do tema desata-se para ele e o põe em disposição sentimental. – O que, afinal, torna os reclames tão superiores à crítica? Não aquilo que diz a vermelha escrita cursiva elétrica – mas a poça de luz que a espelha sobre o asfalto. (BENJAMIN, 1995, p. 56)

Nessa segunda imagem de pensamento<sup>9</sup>, Benjamin tematiza propriamente a situação da crítica – ou a situação de declínio da crítica – nas condições postas pela alta modernidade, o que significa que também a atividade da crítica tem lugar em determinadas condições históricas, precisamente aquelas que permitam certo exercício de distanciamento, “em um mundo em que perspectivas e prospectos vêm ao caso e ainda é possível adotar um ponto de vista”, segundo as metáforas ligadas ao olhar e à visibilidade que, presentes em todo o texto, buscam assinalar os movimentos modulados de aproximação e distanciamento. Benjamin retorna, assim, ao tema do “correto distanciamento” como um pressuposto do trabalho da crítica. Ora, esse distanciamento que possibilita a crítica é constituído pelo próprio processo de transmissão da obra ao presente do crítico, isto porque, para Benjamin, como para os românticos alemães, a leitura crítica não se reduz aos limites da obra e às intenções do seu autor no momento da criação, mas ela se constrói também a partir de todas as outras leituras e intervenções – traduções, interpretações, retomadas, recriações – que se incorporaram à própria obra e a constituíram em seus múltiplos desdobramentos, que definiram a sua história e o horizonte de suas leituras no presente. “Nesse sentido, a história das obras prepara a sua crítica e, por conseguinte, a distância histórica aumenta o seu poder (*Gewalt*)”, afirma Benjamin na sua teoria da crítica que abre o ensaio sobre *As afinidades eletivas* de Goethe. Mas esse o distanciamento como condição e exigência da tarefa da crítica foi posto à prova pelo impacto

---

<sup>9</sup> Recorremos aqui à leitura de Luciano Gatti para essa imagem de pensamento da *Rua de mão única*. Cf. GATTI, Luciano. Walter Benjamin e o surrealismo: escrita e iluminação profana. Há a indicação nas referências bibliográficas.



provocado tanto pelas vanguardas artísticas do início do século XX como pelas novas mídias nas formas de recepção do público e nas próprias concepções tradicionais de arte, um impacto desorientador que Benjamin descreverá em muitos dos escritos dos anos de 1930 como um fenômeno de destruição da aura. Essa quebra da distância remonta, na verdade, às condições históricas da moderna sociedade capitalista do fim do século XIX e início do século XX – a submissão de todas as esferas da vida aos imperativos das relações econômicas de mercado tem por consequência a perda da distância necessária a uma elaboração crítica e à sua temporalidade distendida. A mercantilização generalizada e a perda da distância se traduzem na difusão de uma nova forma de linguagem: o reclame publicitário. É o “olhar mercantil”, tornado onipresente pelo reclame, que “penetra no coração das coisas” e “desmantela o livre espaço de jogo da contemplação”. E não é aleatório que Benjamin recorra ao exemplo de uma imagem cinematográfica para descrever as mudanças estéticas (ou seja, as mudanças perceptivas) que se ligam à quebra da distância e à perda da aura, já que o cinema é, em termos de nova linguagem, a expressão mais contundente dessas mudanças.

Também as formas literárias não se mantiveram decerto imunes a essas transformações midiáticas e linguísticas. Benjamin aponta que Mallarmé em seu *Lance de dados* já buscou assimilar essas mudanças aos experimentos com a forma do poema – embora a “cristalina construção de sua escritura” ainda tivesse algo de “tradicionalista”, foi ele que “empregou pela primeira vez no *Coup de dés* as tensões gráficas do reclame na configuração da escrita”. Esses experimentos de escrita com a linguagem do reclame se prolongaram com os dadaístas, ainda que sem as mesmas preocupações formais e construtivas de Mallarmé e sim como experimentos nascidos “dos nervos dos literatos reagindo com exatidão” (BENJAMIN, 1995, p. 26). Também a crítica não poderia pretender manter-se alheia a essas transformações midiáticas e às suas implicações linguísticas e literárias. Tal pretensão, que Benjamin identificava em boa parte da crítica literária alemã de seu tempo, sobretudo a de origem acadêmica, revelava

tão-somente o sintoma de uma atitude literária conservadora que ainda se aferrava a uma enganosa ideia de independência social. Para o crítico Benjamin, que pretendia nada menos que recriar a crítica como gênero, tratava-se, ao contrário, de apoderar-se criticamente dessas transformações midiáticas e linguísticas; tratava-se mesmo, como era o caso da própria experimentação de *Rua de mão única*, de subverter a língua urbana do reclame em favor de um combate literário (*Literaturkampf*) numa situação em que a literatura como prática não mais podia circunscrever-se às tradicionais “molduras literárias”, mas a ela cabia também lançar mão de novas formas de intervenção, “as formas modestas, que correspondem melhor a sua influência em comunidades ativas” (BENJAMIN, 1995, p. 9).

Contudo, à tarefa crítica impunha-se também o desafio de enfrentar a perda da condição e do critério do distanciamento em face do caráter desorientador e compressivo de todas essas mudanças midiáticas, linguísticas e estéticas. Para Benjamin esse desafio e essa exigência que se apresentavam então à crítica eram os de uma reconstrução subversiva da distância frente à linguagem acachapante da mercadoria. O trecho final de “Essas áreas são para alugar” sugere por uma imagem algo ambígua e, por assim dizer, carregada de tensão a possibilidade de reconstrução da distância crítica a partir precisamente de um deslocamento imagético que remete à fisionomia urbana moderna: “O que, afinal, torna os reclames tão superiores à crítica? Não aquilo que diz a vermelha escrita cursiva elétrica – mas a poça de luz que a espelha sobre o asfalto”. Essa reconfiguração da distância crítica se realiza, pois, por um deslocamento estratégico, um deslocamento suficiente para abrir outros ângulos e perspectivas, os mais desconcertantes (mantendo-se aqui as metáforas visuais dessa imagem de pensamento), já que instauram uma tensão dialética e expõem por uma espécie de contra-imagem o avesso do “olhar mercantil”, a contraposição da “vermelha escrita cursiva elétrica” à “poça de luz que a espelha sobre o asfalto”.

Tem-se aqui, na verdade, uma reintrodução da distância crítica a partir da interferência subversiva naquele espaço da imagem ao qual Benjamin deu uma formulação explícita no ensaio sobre os surrealistas. O recurso à forma filosófico-literária da imagem de pensamento tem mesmo a intenção de tirar proveito do potencial crítico desse espaço da imagem. O irônico jogo dialético entre o título da imagem de pensamento e o seu texto produz uma espécie de disrupção e ao mesmo tempo abre um intervalo para a distância crítica – o título “Essas áreas são para alugar” faz alusão irônica à própria inserção do escritor (“o resenhista pago”) nos lugares deixados vagos pelo mercado, o que lhe confere uma dificultosa liberdade, a mesma liberdade, por certo aspecto, daquele que se sente “americanamente livre”; o texto, em contraste, ao apresentar o diagnóstico da perda da distância e do declínio da crítica, articula comentário filosófico e jogo imagético, desconstrói o clichê do reclame mimetizado no título e, por essa estratégia, condensa a operação de intervenção subversiva da crítica. Assim, é a própria imagem de pensamento que se oferece como uma via de rearticulação da tarefa da crítica.

Na imagem final de “Essas áreas são para alugar”, com a contraposição da visada de baixo – o reflexo no asfalto da rua – ao ponto de vista do alto – a verticalidade ditatorial do reclame –, o trabalho da crítica já deixa ver sua proximidade com o procedimento a contrapelo da historiografia materialista ao defrontar-se com a tradição cultural – “Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2005, p. 70). É também desse modo que, na resenha de 1930 ao livro de Kracauer, o crítico materialista, afim ao historiador das teses *Sobre o conceito de história*, aparece sob a figura baudelairiana-benjaminiana do catador de lixo, figura emblemática da modernidade urbana retratada em “O vinho dos trapeiros” de *As flores do mal* e retomada por Benjamin no contexto dos seus trabalhos dos anos de 1930 sobre Baudelaire e a Paris oitocentista. Esse crítico-historiador catador de lixo encara a transmissão da cultura a partir de uma visada a contrapelo e, por isso mesmo, a partir

dos materiais fragmentários e residuais da cultura deixados ao esquecimento –

Em última análise, esse autor se apresenta assim: um solitário. Um descontente, não um líder. Não é um fundador, mas um desmancha-prazeres. E se quisermos imaginá-lo na solidão de suas atividades e intenções, é assim que o vemos: um catador de lixo, de madrugada, que com sua vara espeta os trapos e farrapos da linguagem para jogá-los, resmungando, meio emburrado, meio bêbado, na sua carreta, não sem deixar tremular ironicamente, no vento matinal, uma ou outra dessas chitas desbotadas, como ‘humanidade’, ‘interioridade’, ‘aprofundamento’. Um catador de lixo, de manhã cedo – no raiar do dia da revolução. (BENJAMIN, 1986, p. 120)

## Referências

- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. (vols. II. 1, 2; III; IV. 1).
- .. *Gesammelte Briefe III (1925-1930)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- . *Obras escolhidas I*. Magia e técnica, arte e política. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- .. *Documentos da cultura, documentos da barbárie*. Escritos escolhidos. Trad. de Wille Bolle et alii. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1995.
- .. *Obras escolhidas II*. Rua de mão única. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho et alii. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- . Sobre o conceito de história. Trad. de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller. In: LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- . *Oeuvres*. Tome II. Trad. de Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz e Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000.
- FÜRNKÄS, Josef. *Surrealismus als Erkenntnis*. Walter Benjamin: Weimare Einbahnstrasse und Pariser Passagen. Stuttgart: J. B. Metzler, 1988.
- . Image de pensé et miniature selon Walter Benjamin. In:

FÜRNKÄS, Josef; RAULET, Gérard. (Org.). *Weimar. Le tournant esthétique*. Paris: Anthropos, 1988.

GATTI, Luciano. Walter Benjamin e o surrealismo: escrita e iluminação profana. In: *Revista Artefilosofia* n° 6. Ouro Preto: Tessitura/UFOP, 2009.

\_\_\_\_\_. Questões sobre *A medida* de Brecht. In: *Viso – Cadernos de estética aplicada*. Revista eletrônica de estética. N° 11 (jan-jun/2012).

LÖWY, Michael. *A estrela da manhã*. Surrealismo e marxismo. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

WEIGEL, Sigrid. *Cuerpo, imagen y espacio em Walter Benjamin*. Uma relectura. Barcelona: Paidós, 1999.

## Capítulo 13

### Marx e o(s) Marxismo(s)

Márcio Egídio Schäfer <sup>1</sup>

#### Introdução

É inequívoco que, no decorrer da história da filosofia, poucos autores ensejaram uma interpretação tão diversa e não raro contraditória de sua obra do que Marx. A raiz dessa multiplicidade de interpretações pode ser explicada, por um lado, pelo caráter não acabado da obra de Marx, o que abre o flanco para inúmeras formas de interpretação, e, de outro, o fato de Marx não ter sido somente um teórico de gabinete, mas alguém preocupado com a relação de sua teoria com a realidade da sociedade moderna. Aliás, o fato do objetivo de sua obra ser o desvelamento da realidade sócio-política da modernidade fez com que ela assumisse uma dimensão inevitavelmente política. Comentando seu feito teórico, Marx, numa *Carta a Johann Philipp Becker*, datada de 17 de abril de 1867, menciona que *O Capital* foi o mais temível míssil já lançado contra os burgueses (MEW 31, p. 541). Essa pretensão prática da obra de Marx, enunciada já na undécima das *Teses ad Feuerbach*, a saber, de que os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, o qual cabe, agora, transformar, por si só parece um pouco problemática. O que é transformar o mundo? Essa pergunta, feita de maneira trivial, provavelmente recebe tantas respostas quantos forem

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin. Professor de Filosofia na Universidade Federal do Maranhão. E-mail: [schafer.marcio@ufma.br](mailto:schafer.marcio@ufma.br).

\*As traduções para o vernáculo, salvo quando indicado o contrário, são de autoria do autor.

seus destinatários. Essa máxima também tem igual validade para aqueles que pretendem transformar o mundo apropriando-se do legado teórico de Marx. Para Marx, a resposta a essa questão depende fundamentalmente da compreensão do que é, em sua essência, a sociedade moderna.

Não é tarefa fácil enquadrar as apropriações e interpretações do pensamento de Marx no quadro de sua própria obra escrita. Inúmeros foram os intentos de, recorrendo a Marx, forjar os meios teóricos para superar as deformações sociais decorrentes do desenvolvimento da sociedade moderna. Menciono, para fins de análise, duas destas tentativas, que, no século passado, tornaram-se majoritárias: o “socialismo real” da União Soviética e a Social-democracia Europeia. Grosso modo, podemos chamar ambas respectivamente de socialismo revolucionário e socialismo reformista. Por mais que ambas busquem sua legitimação na obra de Marx, pretendo mostrar, recorrendo a literatura mais recente sobre sua obra, que tanto uma quanto outra vertente se afastam, no essencial, daquelas propriedades mínimas que, segundo Marx, devem se fazer presentes numa sociedade que autenticamente ambiciona superar o modelo de desenvolvimento econômico fundado na acumulação do capital. As tentativas de solução sugeridas por esses modelos de transformação fracassaram, pois, seguindo a teoria de Marx, erraram o diagnóstico, mais precisamente: não logram desvelar o núcleo estruturante da sociedade burguesa, a estrutura profunda desta sociedade.

O presente trabalho visa desenvolver essa questão a partir da análise de três complexos de temas da obra de Marx tal como desenvolvida na literatura especializada.

Em primeiro lugar, quero discutir a interpretação de Marx acerca da sociedade civil-burguesa. Interessa-me, aqui, retomar as discussões de Backhaus e Heinrich sobre o caráter monetário da teoria do valor e do capital de Marx respectivamente. A grande questão aqui é a discussão dos conceitos de valor, dinheiro e capital. Dependendo de como esses conceitos

são definidos, resulta uma figura determinada do que seja a sociedade civil-burguesa e, por conseguinte, de que estrutura assume ou deve de assumir uma sociedade emancipada.

Em segundo lugar, o texto discute a posição de Marx frente ao conceito de trabalho. Qual a função do trabalho numa sociedade emancipada? Para essa discussão, retomarei algumas teses defendidas por Postone, que lança dúvidas se Marx de fato tinha uma concepção prometeica do trabalho, isto é, se ele glorificava o trabalho como pilar incontornável da evolução social ou se sua teoria se centrava antes numa crítica ao trabalho tal como executado na sociedade civil-burguesa.

Em terceiro lugar, quero discutir a posição de Marx e do Marxismo tradicional acerca do Estado. Talvez este seja o campo temático mais tenso da relação entre Marx e o Marxismo. Particularmente aqui também emerge o problema da relação de Marx a Hegel, e se, em alguma medida, o marxismo tradicional não recaiu a uma posição tributária antes de Hegel do que de Marx, posição essa que estava justamente no cerne do empreendimento crítico do jovem Marx a partir de 1843. Para orientar minha reflexão acerca deste tema, retomo aqui alguns dos argutos argumentos desenvolvidos por Joseph Mayinger em seu livro *Hegels Rechtsphilosophie und ihre Bedeutung in der Geschichte der marxistischen Staats- und Gesellschaftslehre* [A Filosofia do Direito de Hegel e seu significado na história da doutrina marxista so Estado e da sociedade].

Este trabalho não pretende esgotar nenhum dos tópicos mencionados, pois isso exigiria investigações mais detalhadas sobre cada um deles. O objetivo aqui é muito mais modesto. Interessa, sobretudo, ao inventariar algumas interpretações de Marx, mostrar o quão simplificadas – quando não falsas – são as afirmações que buscam acentuar uma continuidade sem mais de Marx e certos movimentos políticos típicos do século XX que – por mais nobres que tenham sido suas intenções – reivindicaram-se herdeiros de Marx. Ao leitor certamente não passará despercebida a inversão da ordem do desenvolvimento dos argumentos de Marx. Parte-se da Economia para chegar à Política, enquanto em Marx a *Crítica à Filosofia do*



*Direito* leva à *Crítica da Economia Política*. Mas essa inversão não deve ser interpretada, como não raro falsamente o foi, de que uma tem o primado frente a outra. Ao contrário: ela quer relevar a inextricável relação em que ambas se encontram no projeto crítico de Marx.

## I. A teoria do valor

Um dos primeiros complexos temáticos que foi discutido pela assim chamada *Neue Marx-Lektüre*, que buscou submeter à prova as interpretações tradicionais de Marx, seja do socialismo real como da social-democracia, foi precisamente a compreensão do que seja a teoria do valor. O trabalho pioneiro neste campo foi o de Hans-Georg Backhaus, no seu livro *Dialektik der Wertform*. Este livro, que na realidade é uma compilação de trabalhos/artigos publicados pelo autor ao longo de sua extensa e fecunda trajetória acadêmica, reproduz as teses fundamentais que lançaram os fundamentos daquilo que posteriormente se convencionou chamar de Nova Leitura de Marx.

O objeto de investigação de Backhaus, que data de suas interlocuções ainda com Adorno e Horkheimer, é a teoria do valor de Marx. A motivação das pesquisas de Backhaus acerca da teoria do valor de Marx ancora-se numa necessidade de, segundo o autor, corrigir um erro de compreensão da teoria do valor de Marx, o qual teria sido ensejado pela interpretação engelsiana dos três primeiros capítulos *D'o Capital*. Essa controvérsia ficou, na literatura especial, conhecida como o problema da relação entre o lógico e o histórico da *Crítica da Economia Política* de Marx.

Engels teria interpretado e batizado os três primeiros capítulos *D'o Capital* como uma “produção simples de mercadorias” (1997, p. 69), a qual teria antecedido a própria produção capitalista. Essa argumentação de Engels reaparece do prefácio que Engels escreveu à sua edição do tomo III *D'o Capital* (MEW 25, p. 20). Na esteira desta interpretação, Engels teria interpretado os primeiros capítulos do livro de Marx numa perspectiva

histórica, obscurecendo, com isso, o objetivo e o fundamento do argumento de Marx desenvolvido nestes primeiros capítulos *D'o Capital*. O problema que Marx se propõe a enfrentar nos capítulos iniciais pode ser tomado do próprio texto: “A Economia Política, com efeito, analisou, ainda que de maneira incompleta, valor e grandezas de valor e descobriu o conteúdo oculto nessas formas”. Mas, assim Marx prossegue: “Ela jamais formulou a pergunta, por que esse conteúdo assume aquela forma, por que, portanto, o trabalho se apresenta no valor e a medida do trabalho através de sua duração na grandeza de valor do produto do trabalho” (MEW 23, p. 94 – 95).<sup>2</sup>

Dito em outras palavras, a Economia Política Clássica não teria logrado êxito em fornecer uma resposta adequada à relação entre *valor* e *dinheiro*. Desdobrar a conexão interna e objetiva entre valor e dinheiro é, pois, o cerne teórico dos primeiros capítulos *D'o Capital*. Isso implica que Marx não está voltado para a análise de uma produção simples de mercadorias pré-capitalista, mas como dinheiro e valor se coadunam numa sociedade produtora de mercadorias, ou seja, uma sociedade que não só nos “seus poros”, mas essencialmente é produtora de mercadorias, o que é o sinônimo de produção capitalista. Não por acaso Marx usa, para delimitar o escopo de suas investigações, a frase precisa de que “A riqueza das sociedades, nas quais rege a produção capitalista, aparece sob a forma de uma extraordinária acumulação de mercadorias” (MEGA<sup>2</sup> II/5, p. 17) como abertura do capítulo I.

Ora, precisamente a ênfase na aspecto histórico leva a uma interdição da possibilidade de desenvolver a *forma-dinheiro* a partir da análise da *forma-mercadoria* através do desenvolvimento da *forma-valor*. Segundo Backhaus, o problemático dessa sobreposição do histórico ao lógico na análise dos primeiros capítulos *D'o Capital* não é só o fato de que a compreensão do argumento de Marx ficar prejudicada, mas que, baseado em

---

<sup>2</sup> “Die politische Ökonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen Wert und Wertgröße analysiert und den in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Wertgröße des Arbeitsprodukts darstellt?” (MEW 23, p. 94 – 95).

Engels, o marxismo tradicional teria assumido essa premissa como constitutiva da interpretação do texto de Marx.

Fundadas nesta premissa, a teoria do valor do marxismo tradicional não teria conseguido nem compreender o desenvolvimento objetivo da *forma-dinheiro* a partir da análise da *forma-mercadoria* através do desenvolvimento da *forma-valor* nem apresentar uma teoria que desenvolva a conexão interna e objetiva entre *valor e dinheiro*. Essa constatação levou Backhaus a estabelecer uma semelhança entre a estrutura teórica, ou seja, entre o tipo de teoria econômica desenvolvida pelo marxismo tradicional com as teorias subjetivas do valor (a escola neo-clássica).<sup>3</sup> Ora, como a crítica de Marx constitui o contraponto dessas teorias subjetivas do valor, Backhaus chega a uma de suas teses centrais: “que entre a teoria do valor de Marx e a teoria do valor marxista subsistem diferenças essenciais, que frente a isso a teoria do valor marxista e subjetiva não de ser caracterizadas como variantes do mesmo tipo de teoria” (1997, p. 93).

Essa tese fica um pouco mais compreensível quando se traz à baila um outro conjunto de conceitos que Backhaus introduz para marcar a diferença de Marx com a Economia Política Clássica. Para Backhaus, as teorias econômicas do valor que precedem a Marx são teorias pré-monetárias do valor. Na definição de Backhaus, retomando o cerne teórico de Marx, teorias *pré-monetárias* do valor são aquelas teorias que não conseguem captar a natureza objetiva da relação entre valor e dinheiro. A teoria de Marx seria, em oposição às teorias pré-monetárias do valor, uma teoria *monetária* do valor. Numa formulação lapidar, e que põe por terra a interpretação engelsiana, Backhaus afirma: “A *teoria do valor* monetária de Marx é concebida como *crítica* das teorias pré-monetárias do valor – ela é, no plano de exposição da circulação simples, essencialmente *teoria do dinheiro*” (1997, p. 94).<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Essa semelhança da estrutura teórica não pode, contudo, ignorar as diferenças entre as Teorias Subjetivas do valor e o Marxismo. Também o Marxismo assume a tese inaugurada pela Escola Clássica segundo a qual o valor funda no trabalho e não nas intenções subjetivas dos agentes econômicos.

<sup>4</sup> Para Smith, por exemplo, o dinheiro é introduzido por uma decisão subjetiva: “The butcher has more meat in his shop than he himself can consume, and the brewer and the baker would each of them be willing to purchase a part of it. But they have nothing to offer in exchange, except the different productions of their respective trades, and the

A partir disso é possível explicitar um pouco mais a especificidade da teoria do valor de Marx e os fundamentos metódicos sobre os quais ela repousa. “Se se determina a dialética da teoria do valor de Marx a partir da tarefa, a saber, da tarefa de desdobrar sistematicamente a conexão interna entre valor e dinheiro e de definir as funções do dinheiro no sentido de um progredir que se desenvolve a si mesmo e que se determina ulteriormente, assim se pode caracterizar a afinidade metódica da teoria do valor marxista e subjetiva também negativamente como forma não dialética do desenvolvimento de conceitos” (1997, p. 93). Contra isso, no desenvolvimento dialético da relação entre valor e dinheiro, para falar com Marx, vale a máxima: “A pesquisa deve se apropriar da matéria em seu detalhe, analisar suas distintas formas de desenvolvimento e desvelar o vínculo interno das mesmas” (MEW 23, p. 27).<sup>5</sup>

Como Heinrich (2014, p. 220) menciona, a linha interpretativa da teoria do valor de Marx inaugurada por Backhaus tem o mérito de introduzir uma clara linha demarcatória entre a teoria do valor de “Marx” e do “Marxismo”. Com isso, ele estabeleceu uma “comunidade estrutural entre a teoria do valor do Marxismo e as doutrinas do valor subjetivo, na medida em que ambas fazem uma separação entre a concepção do valor e a teoria do dinheiro” (Heinrich 2014, p. 220). A consequência fundamental dessa separação entre a concepção do valor e a teoria do dinheiro reside no fato de que “Ambas as teorias se orientam num modelo de uma economia destituída de dinheiro, o dinheiro lhes aparece como um mero elemento adicional frente à troca natural, que resta sem influência em relação à própria concepção do valor”(idem). A tese da “neutralidade do dinheiro”, do dinheiro como mero elemento externo, que tem por única função facilitar a troca de

---

butcher is already provided with all the bread and beer which he has immediate occasion for. No exchange can, in this case, be made between them. He cannot be their merchant, nor they his customers; and they are all of them thus mutually less serviceable to one another. In order to avoid the inconveniency of such situations, every prudent man in every period of society, after the first establishment of the division of labour, must naturally have endeavoured to manage his affairs in such a manner, as to have at all times by him, besides the peculiar produce of his industry, a certain quantity of some one commodity or other, such as he imagined few people would be likely to refuse in exchange for the produce of their industry” (2012, p. 27-28).

<sup>5</sup> “Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren” (MEW 23, p. 27).

mercadorias, foi imortalizada por Hume: “O dinheiro não é, propriamente falando, um dos objetos do comércio, mas apenas um instrumento sobre o qual concordam os homens para facilitar a troca de uma mercadoria por outra. Não é uma das rodas do comércio: é o óleo que torna mais suave e fácil o movimento das rodas” (Hume 1986, p. 201). Esta concepção do dinheiro é, pois, comum a todas as teorias do valor, da Economia Clássica às Teorias Subjetivas do valor, abrigoando-se também nas teorias Marxistas do valor. Elas são, assim, teorias pré-monetárias do valor, pois, não atentam para a relação essencial entre valor e dinheiro e, em decorrência desta separação indevida, não conseguem compreender a natureza da forma que o dinheiro precisa assumir para existir como forma do valor independentizada frente às mercadorias: a *forma-capital*.

Há, portanto, um vínculo intrínseco e indissolúvel entre valor e dinheiro, e não algo acidental/contingente, como para a Economia Política Clássica<sup>6</sup>, em cuja tradição também Hegel se inscreve. Disso se segue uma outra tese, cuja importância para a interpretação da sociedade moderna segundo Marx é de centralidade incontestada. Pois, como Heinrich<sup>7</sup> bem observou, de uma *teoria monetária do valor* segue-se uma *teoria monetária do capital*, pois se o valor somente pode ganhar uma expressão adequada no dinheiro, e o dinheiro somente pode se manter como tal com a transição ao capital, isto é, só no capital o dinheiro pode, de fato, se autonomizar diante da circulação de mercadorias, então é a *forma-capital*, sua reprodução, que determina o núcleo conceitual da sociedade civil-burguesa. Com isso, diferentemente da Economia Política Clássica e de Hegel, Marx não identifica mais o capital com bens de capital, cujo fim é, em última instância, a satisfação maximizada das carências, mas em termos estritamente monetários.

---

<sup>6</sup> Smith, como visto, vai deduzir o dinheiro de uma convenção, como meio inteligente para facilitar a circulação de mercadorias.

<sup>7</sup> “Das heißt, die Marxsche Werttheorie ist nicht nur *monetäre* Werttheorie, sie ist Werttheorie nur als *Kapitaltheorie*, denn erst in seiner Bewegung als Kapital erhält der Wert Dauerhaftigkeit“ (Heinrich, 2014, p. 256). Com isso a diferença de Marx em relação à Economia Clássica e, por conseguinte com Hegel, é desvelada. “Im Gegensatz zur Klassik, die Kapital meist mit den Kapitalgütern identifizierte und wie schon in ihrer Werttheorie dem Geld allenfalls eine vermittelnde Funktion zubilligte, hebt Marx hervor, daß der Verwertungsprozeß die Verfügung über *Geld* voraussetzt und wieder in Geld resultiert. Insofern kann bei Marx von einer *monetären Kapitaltheorie* gesprochen werden” (Heinrich, 2014, p. 253).

O capital se mede pela reprodução exitosa da forma  $D - M - D'$ . A sociedade civil-burguesa deixa, com isso, de ser um *sistema de carecimentos*, na terminologia de Hegel, para se tornar um *sistema do dinheiro*. O dinheiro é o Alfa e o Ômega desta sociedade. A reprodução dessa sociedade não depende das carências que a reprodução econômica satisfaz, mas da *valorização do valor* na sua forma autonomizada frente aos indivíduos. Aqui também é necessário retificar a tese do jovem Marx segundo a qual o ser-aí da propriedade moderna é o valor.<sup>8</sup> No âmbito da teoria do capital, o ser-aí da propriedade moderna é o *valor que se valoriza*.<sup>9</sup> Essa tese coloca a definição da propriedade privada incipientemente formulada por Locke num novo patamar. A propriedade privada assim definida e sua reprodução torna-se o princípio estruturador da própria sociedade civil-burguesa, é o princípio vital desta sociedade.

## II. A teoria do trabalho

O socialismo real, ou seja, o marxismo tradicional tinha por lema a criação de um Estado dos trabalhadores. Ao invés de ser o garante jurídico da propriedade privada, o Estado era concebido como a instituição responsável por organizar a atividade econômica com o propósito de dela tirar o máximo de vantagens para os trabalhadores. A contrapartida exigida era uma irrestrita lealdade do trabalhadores ao seu Estado.

Essa concepção do Estado e da economia assume uma pressuposição central: a centralidade/incontornabilidade do trabalho. O Socialismo não era superior ao Capitalismo porque criou as condições para o florescimento de uma *economia do tempo livre*, mas porque a produção era apropriada pelo Estado e sob sua batuta distribuída à população trabalhadora, garantindo que o resultado desta distribuição fosse o melhor possível para os trabalhadores. Não o trabalho em si era criticado por esse modelo

---

<sup>8</sup> Ver MEW 1, p. 114.

<sup>9</sup> Quanto a isso, ver *Das Kapital*, MEW 23, p. 169.

social, mas a apropriação dos produtos do trabalho pelo capitalista privado, como sói suceder no capitalismo, onde a distribuição é deixada ao encargo do livre mercado.

Essa interpretação da crítica ao capitalismo foi abalada em seus fundamentos com o livro de Moishe Postone intitulado *Tempo, trabalho e dominação social. Uma nova interpretação da teoria crítica de Marx*. Esse livro constitui um dos divisores de água na interpretação crítica de Marx na segunda metade do século XX.

Já na parte inicial de seu estudo, que foi originalmente escrito como tese de doutoramento junto à Universidade Goethe de Frankfurt, Postone formula a tese que perpassa toda sua obra: ao contrário do marxismo tradicional, a crítica de Marx ao capitalismo é desenvolvida não a partir do prisma do trabalho, mas da crítica do trabalho no capitalismo. O ponto nodal contido nesta tese é que o trabalho ou a emancipação do trabalho não pode ser o equivalente de uma sociedade pós-capitalista emancipada.

Para usar a língua alemã, que permite formular a problemática aqui envolvida, a diferença de Marx em relação ao marxismo tradicional está na formulação do que seja objeto e objetivo da sociedade emancipada. Enquanto no socialismo real – e de modo diferente também a social-democracia inspirada em Lassalle com o mote de uma restituição justa pelo resultado do trabalho – almeja uma libertação *der Arbeit* (do trabalho), enquanto a crítica de Marx visa uma sociedade que se “libertou” *von Arbeit* (de trabalho), ou seja, uma sociedade que tenha reduzido ao máximo o tempo necessário para produzir os itens necessários à sobrevivência humana.<sup>10</sup> Como é bem conhecido, embora o “socialismo real” tenha superado a apropriação privada alheia do trabalho, isso nunca significou um arrefecimento no que concerne ao tempo de trabalho socialmente necessário para a satisfação das necessidades dos indivíduos socialmente livres. Para se manter em

---

<sup>10</sup> Compare-se, quanto a isso, Arndt 2012, p. 260. Contudo, essa tese não pode ser interpretada no sentido de uma abolição do trabalho. Quanto a isso, cabe lembrar que Marx, no terceiro tomo do *Capital* (MEW 25, p. 838), menciona que o *reino da liberdade* começa para além do *reino da necessidade*, mas que este sempre permanecerá, portanto também a necessidade de mediar o metabolismo entre o ser humano e a natureza pelo trabalho.

pé de igualdade com o capitalismo, a produtividade do trabalho no “socialismo real” teve que ser potencializada, não para criar as condições de criar uma economia do tempo, mas para manter as bases de um estado industrial, capaz de concorrer, em igualdade de condições, tecnológica e militarmente com o bloco ocidental-capitalista.

Neste sentido, como Postone observa, Marx não glorifica a produção capitalista no sentido dela ser o modo de produção que melhor atende as demandas de satisfação das necessidades humanas (2003, p. 61), criticando meramente o modo de apropriação da riqueza produzida. Como foi visto na primeira parte, o valor, ou seja, o dinheiro não é uma categoria da esfera da distribuição, portanto marginal à esfera da produção, mas é a categoria determinante da produção capitalista. O problema não está, pois, na forma como a riqueza é distribuída, mas como ela é produzida.<sup>11</sup>

Diante do pano de fundo desta diferenciação, Postone (ver 2003, p. 61) reformula as variantes possíveis de crítica ao capitalismo. Postone (idem) vai falar de uma interpretação das relações sociais fundamentais do capitalismo centrada nas categorias e de uma interpretação centrada nas classes. “A primeira é uma crítica do trabalho no capitalismo, a última uma crítica ao capitalismo do ponto de vista do trabalho” (2003, p. 61). E Postone afirma: “Isso implica também concepções muito distintas dos modos de dominação que determinam o capitalismo e, de acordo com estas, como esta dominação pode ser superada” (2003, p. 61). A tese fundamental de Postone é que, para Marx, “no seu núcleo a dominação social não consiste do domínio de pessoas sobre pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas, que são constituídas pelas próprias pessoas” (2003, p. 61 – 62). Na esteira desta tese, Postone pontua que “a dominação social não é uma função da propriedade privada ou do poder de disposição do capitalista sobre o mais-produto e os meios de produção.

---

<sup>11</sup> A relação entre distribuição e produção é, *N’o Capital*, um pouco obscura, pois Marx não demonstrou em detalhes a transição necessária do dinheiro ao capital. Para uma melhor compreensão da necessidade desta passagem, cabe analisar os textos do *Urtext* e dos *Grundrisse*, nos quais essa relação é examinada mais pormenorizadamente. Para essa discussão, compare-se Heinrich 2014, p. 253ss.



Muito mais ela está fundada na forma-de-valor da própria riqueza [...]” (2003, p. 62).<sup>12</sup>

Após essas considerações, quero mencionar rapidamente um dos aspectos da tese de Postone, a saber, que a superação da dominação social no capitalismo está associada à compreensão mesma do que seja a dominação social na sociedade moderna. Duas possibilidades de compreensão se apresentam aqui. Se se entender que a dominação funda na dominação de classes, que, portanto, pode ser personalizada, isto é, dizer que parte x da sociedade domina parte y, então a superação da dominação reside na criação de estruturas sociais – usualmente identificada com o Estado –, das quais se exige que amenizem ou superem essa dominação de uma fração da sociedade perpetrada por outra. Mas se, ao contrário, como Postone postula – e aqui ele está alinhado à interpretação da teoria do valor de Marx proposta por Backhaus –, a dominação reside nas categorias sociais abstratas como valor, dinheiro e capital, a superação da dominação social, também da dominação do trabalho, só pode ser efetivada com a superação de uma produção determinada por estas categorias.

Exemplarmente podemos verificar um tipo de interpretação que personaliza a dominação social na interpretação de Hegel. A oposição entre valor de uso e valor de troca, que pode ser interpretada nos termos da oposição entre Economia e Crematística, é formulada, em termos hegelianos, da seguinte forma: “o primeiro estamento [o substancial], o estamento da economia, vive no movimento de circulação  $M - D - M$ , enquanto o segundo estamento, o estamento da crematística, vive na forma de circulação  $D - M - D$ , ou seja,  $D - M - D'$  (Erdös 1990, p. 310). Por essa razão, a compreensão da forma  $D - M - D'$  em termos hegelianos fica bem

---

<sup>12</sup> Postone tem razão quando afirma que a dominação social na sociedade burguesa reside na forma-de-valor da riqueza. Não parece, contudo, que a disposição privada sobre a mais-valia pelo (s) capitalista (s), portanto a dominação de uma classe social sobre outra esteja numa relação de oposição em relação à dominação social expressa nas estruturas sociais abstratas. Postone tem razão quando critica as teorias que querem explicar a dominação capitalista sem considerar o seu fundamento na própria forma da riqueza. Mas do fato de a dominação social no capitalismo não estar fundada na dominação de classes não se segue que a dominação de classes não seja também constitutiva da dominação social capitalista. A dominação social capitalista não é um processo anônimo.

distante do modo como Marx apreende essa forma e o status a ela conferido. A busca da valorização do valor é interpretada como uma propriedade de uma fração da sociedade, aqui do segundo estamento. Como a forma  $D - M - D'$  não é compreendida como o núcleo definidor da sociedade civil-burguesa, mas decorrente de uma inclinação de uma certa fração/estamento da sociedade civil-burguesa, a crítica e emancipação não tem por objeto a própria sociedade civil-burguesa, mas a inclinação deste estamento que vive na crematística. Esta inclinação, assim se exige, deve ser corrigida por uma instância ética superior, no caso hegeliano, o Estado. Tem-se aqui, pois, uma forma bem determinada de (i) explicar e (ii) lidar com as tensões sociais que irrompem na sociedade civil-burguesa.<sup>13</sup>

Com razão Postpone afirma, pois, que “uma democracia pós-capitalista abrange muito mais do que formas políticas democráticas numa superação do poder de disposição privado sobre os meios de produção. Ela igualmente exigiria a superação da coação social abstrata, que está assentada nas formas sociais apreendidas pelas categorias de Marx” (2003, p. 78). Em última instância, a superação da dominação social, quando ela é compreendida no quadro estrutural de um esquema de categorias abstratas, que mesmo sendo constituído pelos seres humanos, se independentiza diante deles, somente pode ser alcançada quando essas categorias sociais como valor, dinheiro, capital, são superadas em seu fundamento.<sup>14</sup> Para Marx, isso significa, fundamentalmente, a superação da propriedade privada dos meios de produção. Disso se segue, como Marx já havia criticado em Proudhon e outros socialistas utópicos, que não é uma hipótese consistente querer regular essas categorias na medida em que nelas se projeta um lado *bom* e um lado *ruim*, e se busca, por intermédio do Estado, fazer prevalecer o lado bom frente ao ruim.

### III. A teoria do estado

---

<sup>13</sup> Com Postone pode-se afirmar que, “a organização estatal da sociedade moderna” é antes “momento do desenvolvimento da formação social capitalista do que negação do capitalismo” (2003, p. 78).

<sup>14</sup> Quanto a isso, compare-se Heinrich 2004, p. 219s.

O Estado se constituiu em objeto privilegiado das reflexões de Marx desde a sua juventude, notadamente na atuação jornalística logo após defender sua tese de doutorado. Na condição de redator da Gazeta Renana, Marx fez extenso uso do aporte conceitual hegeliano para conceitualizar as crescentes tensões sociais na Alemanha, decorrentes de uma inserção cada vez maior da Alemanha na Europa do século XIX. Particularmente a região do rio Mosela, região fronteiriça, onde Marx nascera, era palco de crescentes problemas econômicos e sociais associados ao desenvolvimento da economia alemã.

A essas tensões, notadas também por Hegel, Marx pretende fazer frente. Os primeiros artigos jornalísticos de Marx buscavam desvelar a natureza dos atos estatais e como, na percepção de Marx, eles eram equivocados. Marx argumentava, aqui, da seguinte forma: tendo como pano de fundo o conceito hegeliano de Estado como o em si e para si da razão, Marx apontava no Estado existente, ou seja, nos atos estatais que corroboravam a deterioração das relações sociais que levavam a miséria crescente das populações do Mosela, as incongruências com o conceito de Estado tal como desenvolvido por Hegel. Tomava-se, pois, uma norma, um ideal e voltava-se o mesmo contra a realidade, que era medida nesta norma.

A crítica sócio-política aqui exercida pode ser tipificada nos seguintes termos: Não o Estado enquanto tal é objeto de crítica, mas a forma como o Estado é administrado é que conduz à mazela social relatada por Marx em seus escritos. A crítica não se volta, pois, contra o Estado, mas à forma como o Estado é administrado. Esse modelo de crítica social chega ao fim no artigo *Justificação do correspondente do Mosela*, publicado no dia 15 de janeiro de 1843.<sup>15</sup> Neste artigo, Marx formula uma tese que o acompanhará até o fim de sua produção teórica: “Na investigação das condições de Estado é-se facilmente tentado ignorar a natureza objetiva das relações, e esclarecer tudo a partir da vontade das pessoas atuantes”(MEGA<sup>2</sup> I/1, p.

---

<sup>15</sup> De maneira mais incisiva Marx refuta esse modelo de crítica da política num artigo publicado em 1844 intitulado *Glosas marginais ao artigo de um prussiano*.

301; MEW 1, p. 177).<sup>16</sup> E Marx prossegue: “há, contudo, *relações*, que determinam tanto as ações das pessoas privadas como dos departamentos particulares, e assim são delas independentes como o método do respirar” (idem)<sup>17</sup>.<sup>18</sup> Ou seja, Marx percebe que há estruturas sociais que se reproduzem à revelia das intenções refletidas do atores nelas envolvidos.

Para usar as palavras de Postone, Marx parece notar aqui a emergência da *dominação social*, mesmo que em termos ainda bastante vagos. Essa forma de dominação social aparece, aqui, no Estado, não enquanto manifestação da razão, mas como forma social. Essa constatação leva Marx a uma profunda revisão da *Filosofia do Direito* de Hegel – como Marx afirma no seu relato autobiográfico publicado no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, de 1859 –, revisão essa empreendida imediatamente após seu período de atuação como redator da Gazeta Renana, no texto postumamente editado como *Crítica à Filosofia do Direito Estatal de Hegel*. Esse é o momento em que Marx nasce como teórico com um programa de reflexão próprio. Núcleo desse programa é um embate com o *método* hegeliano e com o *conteúdo* da *Filosofia do Direito* de Hegel. Objeto da crítica de Marx é a concepção hegeliana do Estado como o em-si e para-si da razão. Esse projeto de crítica ao Estado vai, posteriormente, como Marx mesmo menciona no prefácio supra-mencionado, levar a uma análise da anatomia da sociedade civil-burguesa, a partir da qual, segundo Marx, as formas jurídicas e políticas precisam ser elucidadas.

A crítica à teoria hegeliana do Estado visa uma crítica à efetividade do Estado. Aqui é que se deixa perceber um nítido afastamento do marxismo tradicional – da Social Democracia ou do “Socialismo Real” – da letra do texto de Marx. A crítica às teorias do Estado moderno, portanto a crítica à realidade do Estado moderno, é parte constitutiva da crítica de

---

<sup>16</sup> “Bei der Untersuchung staatlicher Zustände ist man all zu leicht versucht, die sachliche Natur der Verhältnisse zu übersehen und alles aus dem Willen der handelnden Personen zu erklären” (MEGA<sup>2</sup> I/1, p. 301; MEW 1, p. 177).

<sup>17</sup> “Es gibt aber Verhältnisse, welche sowohl die Handlungen der Privatleute als der einzelnen Behörden bestimmen und so unabhängig von ihnen sind als die Methode des Athemholens” (MEGA<sup>2</sup> I/1, p. 301; MEW 1, p. 177).

<sup>18</sup> Essa descoberta culminará, na Crítica da Economia Política, na divisão da análise da sociedade moderna em dois níveis de abstração: a teoria da análise dialética das formas sociais e a teoria da ação. Compare-se, quanto a isso, Heinrich 2014, p. 220 ss.

Marx à sociedade burguesa, desde seu ajuste de contas com Hegel na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* até as suas reflexões políticas tardias, particularmente no texto postumamente editado *Crítica ao Programa de Gotha*. Para iluminar esse ponto, sirvo-me, aqui, das detalhadas análises de Joseph Mayinger.

Mayinger constata que no mundo do “socialismo real” “ocorreu um renascimento de Hegel” (1983, p. 5). No “socialismo real” teria se dado a produção de uma extensa literatura sobre o Estado, a qual estava orientada para “demonstrar a identidade entre o Estado e os interesses do povo” (idem). Isso leva Mayinger a afirmar que: “Em geral, na teoria filosófica do Estado no socialismo real, pode-se observar a tendência de que a ideia hegeliana do Estado racional não é mais criticada como idealismo, mas que [ela] é apropriada para a própria legitimação do Estado socialista” (1983, p. 6). Embora Mayinger destaque esse renascimento de Hegel no “socialismo real”, ele vai mostrar que essa tendência vale para as três grandes correntes teóricas ou políticas que, no século XX, reivindicaram ser as herdeiras da obra de Marx, quais sejam: (i) o movimento dos trabalhadores, (ii) o marxismo ocidental, notadamente a Escola de Frankfurt, e (iii) o “socialismo real”. Ou seja, à diferença de Marx, esses três movimentos vão majoritariamente assumir uma posição positiva, afirmativa diante do Estado.

Segundo Mayinger, essa posição diante do Estado alberga uma significativa inversão da posição fundamental de Marx diante do Estado, formulada magistralmente na sua crítica à teoria hegeliana do Estado. “Enquanto Marx via a política burguesa como a melhor condição para a política comunista, por exemplo por conta da liberdade de associação e liberdade de imprensa, para uma parte dos social-democratas já com esta forma do Estado se deu um passo em direção ao socialismo. O Estado burguês é considerado como possibilidade de transição ao socialismo” (1983, p. 115). Ou seja, o Estado burguês não é mais objeto de crítica, uma forma social a ser superada, mas ele já é, ou pode ser transformado ou instrumentalizado numa estrutura que o torne um primeiro passo rumo ao

socialismo. No escrito *Gerra civil na França* Marx adverte que a classe trabalhadora não pode simplesmente “apropriar-se da maquinaria estatal pronta e colocá-la em movimento para os seus próprios fins” (MEW 17, p. 336).

Bem entendido: como enunciado acima, o objeto da crítica de Marx não são os ideais da democracia política como se eles fossem desprezíveis ou lováveis em si mesmos. A crítica de Marx tem outro foco. Marx concede, conforme Mayinger, que a democracia política liberal é mais propícia para a formulação de uma política comunista, pois ela permite a livre reunião dos trabalhadores.<sup>19</sup> Isto está meridianamente longe da concepção de boa parte do marxismo tradicional do século XX, que, como Mayinger observa, quis ver no Estado a efetivação de um passo para o comunismo, quando não a própria realização deste.

Esta tese que Mayinger constata na Social-democracia parece muito problemática, particularmente se levarmos a sério as considerações tecidas por Marx na sua *Crítica ao Programa de Gotha*. De maneira irônica Marx vai criticar os social-democratas em torno de Lassalle:

Suas exigências políticas não contêm nada mais do que, exceto a mundialmente conhecida ladainha democrática: direito ao sufrágio universal, legislação direta, direito do povo, exército do povo etc. Elas são um mero eco do partido popular burguês, da liga da paz e da liberdade. São todas exigências que, na medida em que não são exageradas em representações fantasiosas, já estão *realizadas*. Só que o Estado, ao qual elas pertencem, não está dentro das fronteiras do império alemão, mas na Suíça, nos Estados Unidos etc. Esse tipo de “Estado do futuro” é Estado atual, não obstante existente fora do “âmbito” do império alemão (MEW 19, p. 29).<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Essa tese sugerida por Mayinger não é livre de dificuldades. É correto que a democracia liberal concede o direito à livre circulação de ideias, à livre associação. Mas da mesma forma como o Estado concede e assegura esses direitos, eles suprimem os mesmos quando eles entram em rota de colisão com os seus interesses. Assim, nada impede que numa democracia liberal se coíba a propagação de ideias e a livre associação, quando estas se tornam uma ameaça para o Estado.

<sup>20</sup> “Seine politischen Forderungen enthalten nichts, außer der aller Welt bekannten demokratischen Litanei: allgemeines Wahlrecht, direkte Gesetzgebung, Volksrecht, Volkswehr etc. Sie sind bloßes Echo der bürgerlichen Volkspartei, des Friedens- und Freiheitsbundes. Es sind lauter Forderungen, die, soweit nicht in phantastischer Vorstellung übertrieben, bereits *realisiert* sind. Nur liegt der Staat, dem sie angehören, nicht innerhalb der deutschen Reichsgrenze, sondern in der Schweiz, den Vereinigten Staaten etc. Diese Sorte „Zukunftsstaat“ ist *heutiger* Staat, obgleich außerhalb “des Rahmens” des Deutschen Reichs existierend” (MEW 19, S. 29).

A tese aqui assumida – criticada por Marx – é que se o Estado “atual”, como ele existe na Suíça, Estados Unidos etc. for implantado dentro das fronteiras do império alemão, então já haverá comunismo. A realização da democracia política liberal, a conquista dos direitos políticos, ou seja, a inserção das massas trabalhadores na democracia formal seria o comunismo. Aqui, como em Hegel – e isso não é acidental, pois como demonstrei em outro lugar, Lassalle foi fortemente influenciado por Hegel<sup>21</sup> – o Estado deixa de ser criticado como uma forma de alienação, a alienação política, cujos fundamentos estão enraizados na alienação econômica, e se torna ele mesmo o meio para o melhoramento do capitalismo. Essa concepção de comunismo como a inclusão da massa trabalhadora na arena política pela universalização dos direitos políticos, que caracterizou a Social-democracia no século XX, quando afirma que essa era também a tese de Marx, incorre numa construção conceitual digna de nota. Essa construção Mayinger formulou de modo genial: nestes movimentos, seja o movimento trabalhista, a Social-democracia ou o “Socialismo Real”, que compartilham o abandono da crítica ao Estado, central na crítica de Marx à modernidade, Hegel é tomado como o comunista secreto enquanto Marx é concebido como o burguês completo, ou seja, aquele que veria na efetivação dos ideais burgueses, por exemplo, dos direitos políticos, a implantação do comunismo. Ou Hegel é concebido como o Marx incompleto e Marx é concebido não mais como crítico da “Filosofia do Direito de Hegel”, mas seu continuador.<sup>22</sup> Faz-se uma simbiose entre Hegel e Marx. A tese de fundo dessa concepção pode ser formulada da seguinte maneira: trata-se de desenvolver um capitalismo com uma face humana. O comunismo não é mais entendido como a superação do capitalismo, mas como o aperfeiçoamento deste, e precisamente através da atuação do Estado.

A tese problemática que se segue aqui ou que está no fundamento desta reinterpretação do pensamento de Marx acerca do Estado é que a

---

<sup>21</sup> Ver Schäfer 2018.

<sup>22</sup> Quanto a isso, ver Mayinger 1983, p. 174.

*Crítica da Economia Política* não mais é compreendida como uma continuação e radicalização da crítica à sociedade civil-burguesa iniciada em 1843 na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Aparentemente, depois de se passar pela *Crítica da Economia Política*, pode-se voltar a Hegel e de sua teoria extrair os meios para lidar com as contradições da sociedade civil-burguesa, como se elas tivessem o mesmo fundamento em Hegel e Marx. Essa posição ignora o óbvio: Marx mesmo havia trilhado esse caminho em 1842, que o levou a um fracasso retumbante. Precisamente esse fracasso o empurrou a um debate e a uma crítica à *Filosofia do Direito de Hegel*. Nesse contexto também não é promissor atribuir a Marx uma má compreensão de Hegel, como se Marx tivesse reduzido o Estado hegeliano ao Estado moderno. Ao criticar a estrutura da Filosofia do Direito hegeliana, Marx criticou a tentativa de construir um Estado híbrido, uma síntese entre o Estado antigo e moderno, para dar conta das aporias da modernidade, ou seja, da sociedade civil-burguesa.

É exatamente essa síntese que na perspectiva de Marx é um embuste, uma contradição em termos, pois a política moderna só pode nascer sobre a “cova” da política antiga, precisamente porque a economia moderna, burguesa, cujo princípio vital é o dinheiro, solapa as bases da eticidade grega.<sup>23</sup> Enquanto os antigos gregos assumiam o primado de uma concepção ética da política e excluía toda e qualquer forma de atividade econômica que fosse contrária a essa forma de política, que almejava o *bem-viver*, na modernidade, segundo Marx, vige o primado da economia (não mais no sentido grego de economia, mas no sentido moderno, onde a economia se tornou política), da forma  $D - M - D'$ , que exclui toda e qualquer forma de política que seja incompatível com ela. Ao contrário dos antigos, na modernidade o “bem-viver” é dependente da reprodução exitosa da forma  $D - M - D'$ , que se mede pelos índices de crescimento

---

<sup>23</sup> Quanto a isso, cabe indicar a seguinte passagem *D'o Capital*: “O dinheiro mesmo, porém, é uma mercadoria, uma coisa externa, que pode converter-se em propriedade privada de qualquer um. O poder social torna-se, assim, poder privado da pessoa privada. A sociedade antiga o denuncia, portanto, como elemento dissolvente de sua ordem econômica e ética. A moderna sociedade, que já em seus anos de infância arranca Plutão pelos cabelos das entranhas da Terra, saúda no Graal de ouro a resplandecente encarnação de seu mais autêntico princípio de vida” (MEW 23, p. 146; tradução brasileira *D'o Capital*, 1996, p. 252 – tradução levemente modificada).



econômico, sendo, portanto, adequada a política que contribui para esse crescimento. O fundamento disso reside no seguinte fato. Já nos *Manuscritos de Paris* Marx observa que: “O trabalhador se tornou uma mercadoria, e é uma sorte para ele, quando ele pode se vender. E a demanda, da qual depende a vida do trabalhador, depende do humor dos capitalistas ricos” (MEW EB I, p. 471). Adiante (MEW EB I, p. 473) Marx vai afirmar que o melhor estado de coisas para o trabalhador é aquele no qual a riqueza cresce, pois justamente nele a demanda pelo trabalhador também cresce. Portanto manter o estado de crescimento econômico é o meio que o Estado tem de garantir o melhor estado para a vida dos cidadãos. Isso em nada se aproxima do ideal do bem-viver da política antiga, pois, como salta aos olhos, a política não é mais autônoma para assegurar o *bem-viver* dos cidadãos. Ele somente pode fazê-lo indiretamente, na medida em que cria as condições para a *valorização do valor*.

A inversão da ordem de exposição do pensamento de Marx mostra aqui que ela não é falsa. A *Crítica da Economia Política* é uma radicalização da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Ela é uma radicalização, pois desvela os fundamentos pelos quais a síntese proposta por Hegel entre a política antiga e moderna em sua *Filosofia do Direito* é um oxímoro. Ela é um oxímoro, pois a política antiga é incompatível com a economia burguesa. A apresentação dos fundamentos da economia burguesa, feita na parte I, que buscou mostrar a especificidade da concepção marxiana – não marxista – do valor e do capital, mostra aqui sua importância. Se de fato concebemos o valor e o capital em sua forma não-monetária, como as teorias marxistas do valor – e também Hegel – propugnam<sup>24</sup>, então uma síntese entre política antiga e moderna como Hegel e, na esteira deste, o marxismo tradicional propuseram, faz sentido. Esta síntese é plausível, pois, em última instância, estas teorias não abandonaram o terreno da economia antiga, em que o princípio do valor de uso tinha primazia – permaneceram, pois, teorias pré-monetárias do valor, nas quais o dinheiro

---

<sup>24</sup> Ocupei-me exaustivamente deste tema em Schäfer 2018.

aparece meramente como um elemento neutro, cuja finalidade é facilitar a troca de mercadorias. A compreensão da economia burguesa como sendo estruturada em torno do valor de troca, resultado da teoria de capital de Marx é, em todo caso, incompatível com tal tentativa de síntese.

### Considerações finais

Mesmo que indiretamente, István Mészáros faz uma síntese das três teorias ou complexos de temas abordados ao longo deste texto, ao mesmo tempo em que aponta para o entrelaçamento dos mesmos. Em seu *Beyond the Capital* Mészáros afirma que a sociabilidade capitalista repousa sobre o que ele chama de tripé: Capital, Trabalho e Estado. A possibilidade de uma sociabilidade pós-capitalista coloca a necessidade de superar concomitantemente esses três elementos constitutivos da sociedade capitalista. Precisamente disto as teorias do socialismo real e da social-democracia se afastam, na medida em que, como Mayinger sustenta, negam a crítica de Marx à teoria hegeliana do Estado, e apresentam Marx como um seguidor desta teoria. No bojo desta inversão, também os pólos capital e trabalho são reinterpretados, não sendo eles mais pólos inconciliáveis. Eles são conciliáveis justamente pela atividade mediadora do Estado. Em sua essência, esse foi o projeto social-democrata do século XX, hoje duramente abalado pela crise do capitalismo, portanto da crise também do Estado moderno como gestor da contradição entre capital e trabalho.

Segundo Mészáros, “os constituintes inextricavelmente inter-relacionados do sistema orgânico do capital – em suas variantes capitalista e pós-capitalista – são:

- 1) CAPITAL, representando não somente as condições alienadas da produção, mas também – como a *personificação* dos imperativos materiais do capital, incluindo o imperativo do tempo discutido anteriormente – a subjetividade confrontando e comandando o trabalho;
- 2) TRABALHO, estruturalmente privado do controle sobre as condições necessárias da produção, reproduzindo capital numa escala ampliada, e, ao mesmo tempo,

como o sujeito real da produção e da *personificação* do trabalho – *confrontando defensivamente* o capital; e

- 3) O ESTADO, como o comando político supremo do sistema *antagonista* do capital, assegurando a garantia última da retenção dos antagonismos irreconciliáveis a para a submissão do trabalho, na medida em que o trabalho retém o poder da recalcitrância potencialmente explosiva a despeito da compulsão econômica única do sistema” (1995, p. 790).

A tese fundamental aqui é que esses três elementos, Capital, Trabalho e Estado, caso se queira avançar para um modelo social pós-burguês, somente podem ser superadas concomitantemente. Essa superação, contudo, não entrou no rol das atividades a serem executadas pelos trabalhadores no processo de sua emancipação, pois os grandes movimentos teóricos e políticos de emancipação do século XX nem compreenderam a natureza última da produção capitalista, cuja riqueza se expressa na forma-valor, nem tomaram o trabalho como objeto da emancipação, isto é, que o tempo de vida gasto para a produção material deveria ser reduzido para criar espaço ao reino da liberdade, como Marx afirma no tomo III *D’o Kapital*.<sup>25</sup> Seu objetivo era garantir aos trabalhadores o direito integral aos frutos do seu trabalho.<sup>26</sup> E para tal fim, o Estado se tornava peça chave. Com isso, abdica-se de uma transformação do sistema econômico, buscando-se tão somente garantir os direitos dos trabalhadores aos frutos de seu trabalho. Contra essa consequência cabe recordar a sentença escrita na *Ideologia Alemã*: “A implementação do comunismo é [...] essencialmente econômica” (MEW 3, p. 70), isto é, diz respeito à organização da estrutura profunda de como os seres humanos organizam a reprodução material de sua vida. Como Marx anota nos *Grundrisse*, o fato de “A relação social dos indivíduos entre si como uma força autonomizada sobre os indivíduos, seja ela representada como força natural, ocaso ou qualquer outra forma que se prefira é um resultado necessário [do fato] que o ponto de partida dessa não seja o indivíduo social livre” (MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 126;

---

<sup>25</sup> Ver MEW 25, p. 828.

<sup>26</sup> “Arbeitsertag”, assim Marx diz, “ist eine lose Vorstellung, die Lassalle an die Stelle bestimmter ökonomischer Begriffe gesetzt hat” (MEW 19, S. 18).

MEW 42, p. 127). Quer dizer: a dominação social e política surge sempre, quando não é o *indivíduo social livre* que decide sobre a estruturação da vida econômica.

Segundo Mészáros, o problema desta guinada no movimento dos trabalhadores do século XX foi o fato de eles assumirem uma postura essencialmente defensiva, que não implicaram mudanças estruturais no que concerne à organização econômica da sociedade, o que, segundo Marx, é decisivo para uma sociedade pós-burguesa. Enquanto as melhorias da vida dos trabalhadores eram resultado da luta política defensiva dos trabalhadores contra o capital, essas mesmas melhorias foram dissolvidas quando a acumulação do capital não pode mais financiá-las.<sup>27</sup>

## Referências

HEGEL, G. “Werke in 20. Bänden”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. In: *Werke 7*.

HEGEL, G. “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III”. In: *Werke 10*.

MARX, K.; ENGELS, F. “Gesamtausgabe” [MEGA]. Berlin. (Citado como MEGA<sup>2</sup>, tomo, página)

MARX, K.; ENGELS, F.; “Werke in 43. Bänden”. Berlin. (Citado como MEW, tomo, página)

MARX, K. *O Capital*. Crítica da Economia Política. Volume I. In: Os Economistas. Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

---

<sup>27</sup> Mészáros oferece uma síntese interessante deste cenário: “The old-style political party is integrated into the parliamentary system which itself has outlived its historical relevance. It was in existence well before the working class appeared on the historical horizon as a social agency. The working class had to accommodate itself and constrain itself in accordance with whatever possibilities that framework provided and consequently it could produce only defensive organizations. All organizations of the working class which have been historically constituted – its political parties and trade unions have been the most important of them – all of them were defensive organizations. They worked up to a point, and that was why the reformist perspective of evolutionary socialism was successful for so many years, because partial improvements could be gained. The working-class standards of the living in the G7 countries have risen enormously in this period. When Marx was saying in the *Communist Manifesto* that the working class only has chain to lose, that is certainly not true of the working class of the G7 countries today or even yesterday. They have been very successful in improving their standards of living throughout this historical period until the last decade or so. What happened in the last decade and a half was the coming to an end of this process because capital can no longer afford to grant benefits and significant gains to the working classes” (1995, S. 984 – 985).

- ARNDT, A. *Geschichte und Freiheitsbewußtsein*. Berlin: Eule der Minerva, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. Berlin: Akademie, 2012.
- BACKHAUS, H-G. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ça ira, 2011.
- ERDÖS, E. *Abstrakte Arbeit, Wert und Natur bei Hegel*. In: Hegel-Jahrbuch, Bochum, p. 309 - 323, 1990.
- HEINRICH, M. *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2014.
- HUME, D. *Escritos sobre Economia*. In: Os Economistas. Tradução de Sara Albieri. São Paulo: Abril Cultural, 1986.
- IBER, C. *Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie*. Berlin: Parerga, 2005.
- MAYINGER, J. *Hegels "Rechtsphilosophie" und ihre Bedeutung in der Geschichte der marxistischen Staats- und Gesellschaftslehre*. Bonn: Bouvier, 1983.
- MÉSZÁROS, I. *Beyond the Capital. Toward a Theory of Transition*. London: Merlin Press. 1995.
- POSTONE, M. *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg im Breisgau: Ça Ira, 2003.
- SCHÄFER, M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2018.
- SMITH, A. *Wealth of Nations*. London: Wordsworth, 2012
- VIEWEG, K. *Das Denken der Freiheit*. München: Wilhelm Fink, 2012.

## Capítulo 14

### Considerações sobre Educação Estética: um olhar sobre a relação entre arte e filosofia

*Geovani Pantoja Parente*<sup>1</sup>

#### 1. Introdução

Nossa exposição pretende abordar alguns aspectos decisivos que envolvem o problema de uma proposta de Educação Estética ou uma Educação pela Arte no cenário da história da filosofia. Neste sentido, primeiramente, cabe uma breve elucidação histórico-temática. Isto é, em termos específicos, tal proposta apenas surge no final do século XVIII (1794) com as *Cartas* de Schiller *Sobre a Educação Estética do Homem* reeditada pelo poeta-filósofo e originalmente endereçadas ao príncipe de Augustenburg. Entretanto, podemos evidenciar que as linhas gerais desta problemática têm o seu registro anteriormente – especialmente a partir da relação entre arte e filosofia e seus papéis referentes à formação do homem – já em Platão. Sendo assim, a obra platônica que será ligeiramente destacada – para analisarmos a tensão entre educação, arte e filosofia, neste primeiro momento – é *A República* justamente segundo a sua diretriz referente ao problema da refundação da cidade-estado com base na Ideia de justiça. Aqui será enfatizado o caráter normativo operado pela filosofia platônica para com a arte. No caso moderno, referente ao poeta românico, buscaremos mostrar como a alteração na compreensão filosófica da arte – isto é, prestigiada neste momento segundo seu caráter

---

<sup>1</sup> Mestre em filosofia pela Universidade Federal do Pará, foi professor substituto no Curso de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão, Campus Pinheiro.

autônomo – não só dá origem ao tema específico, como também assinala historicamente a relevância da estética e sua consolidação como disciplina autêntica da filosofia.

## **2. Platão e a normatização da arte em vista da formação ideal do cidadão.**

Os principais temas que estão em jogo no debate promovido na obra *A República*, de Platão, podem ser caracterizados, em geral, a partir da intenção reformadora e pedagógica vinculada à realização de um Estado ideal. De início Platão assinala que “forma-se uma cidade quando nenhum de nós se basta a si mesmo e necessita de muitas coisas”<sup>2</sup> e o prover destas inúmeras coisas – que vão das necessidades mais simples de subsistência, até os mais elevados acordos simbólicos – obviamente se alinha à finalidade constantemente perseguida pelo Estado através de um ordenamento estrutural. A consequência, todavia, da comodidade projetada pelas cidades naturalmente é que: “De simples associação de indivíduos, a princípios ligados entre si pelo nexos de mútua dependência, que derivam do trabalho e da satisfação das necessidades comuns, a Cidade se transforma em agrupamento numeroso, territorialmente *expansivo*”,<sup>3</sup> o que envolve problemas significativos relacionados à escolha de estratégias mais adequadas para seu fortalecimento e sucesso.

A partir destas explicações elementares sobre a constituição e estrutura social, surge, no diálogo platônico, o problema que nos leva diretamente ao nosso tema atinente à *Formação*, à Educação, à *Paidéia* proposta para os indivíduos na idealização da Cidade perfeita do famoso pensador ateniense. Isto é, o problema da conservação e defesa da harmonia da Polis está imediatamente ligada à qualidade da Formação dada as partes que compõe a sociedade em sua totalidade, pois, assim como ressalta Nunes: “A justiça ou a injustiça nascerão, nesse momento, conforme

---

<sup>2</sup> PLATÃO, *A República*, 369 b

<sup>3</sup> NUNES, *Introdução*, p.12

a educação que se vier a dar aos defensores da cidade”<sup>4</sup>. Neste sentido, o contexto que envolve o tema em Platão é caracterizado por uma intensa racionalização da vida social, aonde o filósofo chega a propor uma educação específica destinada à finalidade de realizar um tipo determinado de homem, buscando os caminhos mais adequados para a elevação dos indivíduos às ideias, para assim, concretizar, sua concepção ideal de humanidade. A Educação visada pauta-se na “antiga aristocracia guerreira”, visando uma formação complementar, do “homem valoroso e vigoroso, interior e exteriormente equilibrado”<sup>5</sup>.

É a partir desta finalidade da formação do homem equilibrado que Platão dirige uma severa crítica à arte e seu conteúdo representativo caracterizando-o como responsável pela dispersão do espírito, pelo desequilíbrio e desarmonia entre a Alma (o aspecto interior do homem) e o corpo (aspecto exterior do mesmo). A crítica segue duas diretrizes, a meu ver, embora interligadas: a primeira delas é referente ao efeito (da arte) no indivíduo, na subjetividade, influente na formação da personalidade e, portanto, de certo modo de cunho “psicológico”; o segundo, por outro lado, já se refere, podemos dizer, à questão da verdade, à perspectiva ontológica, aos pressupostos “epistemológicos” concernentes à teoria das Formas de Platão. A estrutura e seleção dos recursos para uma educação adequada é radical. Como precisamente se pode notar na seguinte passagem:

Em função desse duplo equilíbrio do corpo e da alma, a Ginástica, moderadamente praticada, diferindo da preparação atlética, inclui um regime alimentar sóbrio e associa-se à medicina. A Música, na acepção lata originária, rege-se pela mesma contenção e sobriedade, critério que se aplica, como *norma seletiva de controle*, contra os efeitos exorbitantes da poesia e da arte em geral sobre os sentimentos. A seleção é drástica. Estende-se da Música propriamente dita à poesia, restringindo o uso dos instrumentos à lira e à cítara (excluídos os de corda múltiplas) e excluindo o emprego de modos musicais de caráter patético, as descrições de cenas desencorajantes – sobretudo das que inspiram o temor da morte e o desapareço aos deuses – a expressão de lamentações e

---

<sup>4</sup> NUNES, *Introdução*, p.13

<sup>5</sup> *Ibd*, p 13.



queixumes, atribuída a heróis ilustres, as narrativas não edificantes, as representações trágicas, que induzem ao domínio das paixões violentas, e as cômicas, *favoráveis ao desequilíbrio da conduta*.<sup>6</sup>

O conceito chave da crítica platônica, seja quanto um ou outro aspecto mencionado, é a Mimeses (imitação ou representação). É nesta faculdade característica e fundamental da arte em que se encontra todo o perigo que inflige o projeto da formação do indivíduo equilibrado, em completa harmonia com os aspectos constituintes de sua natureza. O exemplo da poesia trágica – que posteriormente, Aristóteles, em sua Poética caracterizaria sua finalidade no efeito do pavor, do medo, e da comoção que ela deveria provocar – torna evidente a potencialidade da representação artística referente às cisões e contradições que, para Platão, ameaçariam à existência do “indivíduo”, pois favoreceria a quebra da unidade finalística, cosmológica, que conectaria o herói (ou mesmo o sujeito comum, expectador) em sua comunidade (ética). A respeito deste problema envolvendo o conteúdo ideal de formação que visa à proposta platônica, referente ao que deve ser cultivado em cada sujeito particular que compõe a Polis, buscando o equilíbrio e sua conservação, o exemplo clássico e predileto de Hegel sobre a tragédia de Sófocles, “Antígona”, cabe muito bem para evidenciar os limites e contradições que a arte pode refletir, por exemplo, neste caso, relacionadas a esfera da família, personagem de Antígona, e a do Estado, na personagem de Creonte – radicalização esta que é tão brutal que as duas frentes são aniquiladas. Outro exemplo pode ser “Édipo”, que assume a culpa de uma história totalmente sombria e a ele inconsciente. A arte talvez, neste sentido, seja o lugar no âmbito da cultura, que espontaneamente se evidencie os limites axiológicos de seu tempo, e, isto reconhecido por Platão – para quem a finalidade deveria ser a construção da harmonia – foi logo diagnosticado como agente relevante para a “doença” em que, para ele, se encontrava a Cidade.

---

<sup>6</sup> NUNES, *Introdução*, p.13.

Como efeito, “a mimesis ou servirá à Paideia ou será proscrita.”<sup>7</sup> A análise que seguimos deixa clara a relação da filosofia para com a arte proposta por Platão: o projeto se processa pela racionalização da arte, ou seja, pela colonização da arte pela razão. A expulsão do Poeta<sup>8</sup> não deve ser entendida superficialmente como a exclusão da arte da cidade ideal, mas sim como orientação de sua finalidade, governada por uma disciplina racional, moralizadora que, se seguida ou não, motiva a expulsão do artista, isto é, segundo a contravenção da normatividade (ligadas aos conteúdos e efeitos) a ele impostos a realizar (imitar, representar). Platão concebe, assim – embora segundo diagnóstico de um conteúdo negativo que precisa ser corrigido –, a dimensão extremamente relevante da representação mitopoética efetivamente como veículo ou instrumento pedagógico. Este seria o primeiro aspecto da crítica platônica de alcance histórico significativo, onde se instauraria uma corrente de compreensão da arte segundo sua qualificação como mero aspecto inferior, secundário, e servil.

O outro aspecto da crítica platônica que complementa a responsabilidade da arte pela desarmonia da cidade é sua relação (negativa) com a verdade. Seu parâmetro é a *teoria das ideias* demonstrada no livro VI de *A República* e, metaforicamente expressa no conhecido mito da caverna, presente no livro VII da mesma obra. A concepção em geral, pode-se dizer, é que as coisas presentes no âmbito sensível e material teriam uma fundamentação transcendente, caracterizando todos os objetos como meras cópias de modelos originários e superiores.

Neste sentido é com base em sua “teoria do conhecimento”, que Platão qualifica a arte como localizada a três graus da verdade, caracterizada como discurso essencialmente falso. Seu exemplo – que se associa a todas as artes representativas – pode ser acompanhado no último livro da república: “Logo a arte de imitar está muito afastada da verdade, sendo que por

---

<sup>7</sup> *Ibd.*, p. 14.

<sup>8</sup> PLATAO, *A República*, 398a.

isso mesmo dá a impressão de poder fazer tudo, por só atingir parte mínima de cada coisa, simples simulacro”<sup>9</sup>.

Como dito no início do texto é fundamental para a compreensão da intenção de uma educação estética, o caráter que a filosofia assume na relação com as artes, com as atividades poéticas. Neste sentido é muito importante para a compreensão mais precisa dessa relação – que variou historicamente – a compreensão disposta sobre isto no ensaio de Benedito Nunes chamado *Filosofia e Poesia: uma transa*, para passarmos à análise da proposta de uma educação estética em Schiller de modo mais abrangente e contextualizada.

De acordo com o nosso recorte histórico-temático referente a uma proposta de educação estética – pontuados em Platão e Schiller – são relevantes e significativas às duas primeiras caracterizações das relações entre Filosofia e Arte feitas no mencionado texto.

A primeira delas diz respeito à compreensão da Arte pela filosofia que é tradicionalmente remetida à moda de Platão – que em seus aspectos fundamentais retratamos brevemente acima – e que também se associa à perspectiva hegemônica da época moderna. Nas palavras de Benedito Nunes, neste registro, “a filosofia se empenha em conceituar a poesia, em determinar-lhe a essência, para ela um objeto de investigação, que recai, como qualquer outro, em seu âmbito reflexivo e rico.”<sup>10</sup>. Nesta perspectiva, na ambiência histórica da modernidade, se insere até o marco conceitual<sup>11</sup> da palavra “estética”. “Estética”, significando a ciência do sensível atribui

---

<sup>9</sup> PLATÃO, *A República*, 598c.

<sup>10</sup> NUNES, *Poesia e Filosofia: uma transa*, p.3.

<sup>11</sup> Historicamente a estética surge relativamente recente como uma disciplina filosófica, isto é, apenas em meados do século XVIII, quando Baumgarten, em uma de suas obras – que leva tal vocábulo como título – trata o “Belo como a perfeição do conhecimento sensível” (NUNES, *introdução à filosofia da arte*, p.7). O surgimento, portanto, de uma ciência especial batizada de “Aesthetica”, liga-se à tradição racionalista cartesiana de sujeitar a sensibilidade em função da evidência precisa da razão matemática. Neste sentido, por exemplo, nos fala Benedetto Croce: “Descartes e seus seguidores mais próximos, visando a reduzir o conhecimento humano à evidência matemática, ignoravam ou recusavam aquilo que a eles pareciam modos obscuros de pensar e de julgar, e, para maior glória da *raison*, espezinharam a fantasia e, à matemática e à metafísica, sacrificara, a poesia [...] mas do cartesianismo proveio Leibniz, o qual reuniu em seu pensamento ( e foi esse, pelo que lhe diz respeito, seu novo problema) as verdades dos retóricos do seiscentos e a de Descartes, e atribuiu um lugar na teoria do conhecimento aos conhecimentos confusos e claros, que precede a filosofia; e seus discípulos fizeram dela nada menos que um corpo de doutrinas, a *scientia cognitionis sensitivae*, a *ars analogi rationis*, a *gnosologia inferior*” (CROCE, *Breviário de Estética e Aesthetica in nuce*, p.114-115)

para a arte e seu registro, a qualificação de inferioridade, sobretudo por se tratar de um conhecimento confuso, ordenado e meramente a serviço razão e do entendimento. Em poucas palavras, a perspectiva tradicional de relação entre a filosofia e a arte é caracterizada pela disciplina, pela normatização acerca da produção e realização das obras, dando-lhes a estas sempre uma finalidade que a transcende, uma referência a outras esferas, interesses ou doutrinas filosóficas, portanto, segundo uma finalidade e utilidade que lhe é sobreposta. Neste sentido, a arte e a filosofia:

Formariam, portanto, diferentes universos de discurso, a Filosofia movida por um interesse cognoscitivo, que tende a elevá-la, mediante a elaboração de conceitos, acima da poesia, dessa forma sob o risco de ser depreciada como ficção e, assim, excluída do rol das modalidades de pensamento. A poesia é considerada inferior ao saber conceptual da filosofia, como pensamento que a supera explicando-a ou compreendendo-a. Tal superação ocorreria duplamente no plano cognoscitivo, pela explicação ou compreensão que a poesia recebe da filosofia e pela superioridade do conhecimento conceptual in genere que a essa última compete levar a cabo.<sup>12</sup>

Esta concepção negativa que subordina a arte e a poesia à racionalidade e a rebaixa como mero instrumento seria posteriormente suplantada na modernidade concomitantemente à origem da crise da metafísica com o criticismo kantiano. E em estreita conexão, inclusive, com esta revolução intelectual, temos a consolidação da estética como disciplina filosófica quando por Kant, em sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, é demonstrado que a estética, no sentido da produção da arte em geral, segue princípios próprios, desvinculados seja do âmbito teórico, seja do prático, se constituindo assim, como um âmbito autônomo.

## 2.1 Schiller e a autonomia da arte como requisito pedagógico.

O segundo momento da relação entre a Arte e a Filosofia, observado por Benedito Nunes, corresponde precisamente a este contexto e se encontra

---

<sup>12</sup> NUNES, Poesia e Filosofia: uma transa, p.3.

principalmente em certas perspectivas presentes nos movimentos do romantismo e do idealismo alemão. A caracterização feita por Benedito Nunes se refere a uma relação extra-disciplinar, na qual a arte agora, grosso modo, tomaria os rumos para o acesso ao absoluto metafísico, da coisa em si – tão cobiçada pela teologia e pela filosofia tradicional. Vale chamar a atenção para que esta perspectiva constituída assim de maneira radical é reservada aos primeiros românticos. Entretanto, é geral esta inovação no valor atribuído à arte. Por exemplo, se focalizarmos ou tomássemos partido pelo idealismo alemão na análise, facilmente perceberíamos que, de Kant à Hegel, passando por Schelling – os principais expoentes da filosofia, neste momento –, a arte e a estética assumem um papel importantíssimo em relação aos seus sistemas filosóficos. E é em meio a isto tudo, ou seja, neste giro referencial da relação entre arte e filosofia que se apresenta a proposta de Schiller de uma “Educação estética do homem”, da qual passaremos agora a abordar.

Schiller é um confesso devedor, em suas especulações sobre os problemas estéticos, das implicações do sistema filosófico de Kant. E isto é devido a grande importância que a terceira crítica conferiu ao juízo estético, caracterizando-o segundo a autonomia apresentada pelo jogo livre das faculdades do entendimento e da imaginação. Sua herança pode ser reconhecida em inúmeras passagens de suas obras referidas ao tema, indo do arcabouço conceitual empregado até a relação essencial entre a estética e a ética, alvo da proposta de suas cartas sobre *A Educação Estética do Homem*.

A obra de Schiller em questão teve, sem dúvida, grande importância e repercussão não só em seu tempo, como também no período atual. E isto, sobretudo, em relação a dois aspectos fundamentais de sua proposta. O primeiro deles se refere a sua crítica ao excesso de formalismo no tratamento dado por Kant à arte – mediante o aprisionamento da análise do juízo estético à relação entre as faculdades do sujeito transcendental – algo que foi precisamente reconhecido por seus contemporâneos. No contexto imediato podemos destacar o grande valor e alcance do pensamento de Schiller através de Hegel, por exemplo, em seus *Cursos de Estética*, onde se diz que:

Devemos, pois, admitir que o sentido artístico de um espírito profundo e ao mesmo tempo filosófico antes mesmo que a filosofia enquanto tal o reconhecesse já exigiu e expressou a totalidade e a reconciliação, opondo-se àquele entendimento desfigurado (...). Devemos a Schiller o grande mérito de ter rompido com a subjetividade e abstrações kantianas do pensamento e ter usado ultrapassá-las, concebendo a unidade e a reconciliação como o verdadeiro, e de efetivá-las artisticamente. Pois Schiller em suas observações [Betrachtungen] estéticas não ficou preso apenas à arte e ao interesse dela, indiferente à relação com a filosofia autêntica, mas comparou seu interesse pelo belo artístico com princípios filosóficos e somente assim, partindo destes princípios e com eles, penetrou na profunda natureza do conceito do belo.<sup>13</sup>

O segundo aspecto fundamental relacionado com a repercussão da perspectiva de Schiller se refere à nobre intenção de reformar<sup>14</sup> a doente sociedade moderna – que se encontraria cindida, polarizada em radicalismos atrelados à dubiedade da própria natureza humana – mediante a formação mais adequada dos indivíduos através da arte, conferindo assim grande valor à estética segundo sua especial capacidade de promover o equilíbrio preciso à liberdade humana.

Assim, primeiramente, para a compreensão da aposta de Schiller na arte como veículo especialmente adequado à formação completa do homem, cabe partir das enfermidades diagnosticadas nos indivíduos da sociedade moderna pelo poeta-filósofo. Isto é, a primeira delas é caracterizada pela ênfase radical dos indivíduos na sua imediata realidade natural e instintiva, pautando-se, aqui, suas ações. Este modo de ser do homem evidentemente se mostra unilateral e é correspondente ao privilégio tão-somente dado ao aspecto material e contingente de sua natureza. O homem, assim, em plena modernidade, encontra-se ainda em estado de selvageria.

---

<sup>13</sup> HEGEL, *Cursos de Estética I*, p. 78.

<sup>14</sup> “Como exemplo do privilégio de Sobre a educação estética do homem nos comentários de filósofos posteriores, é possível destacar as observações de Marcuse, que em *Eros e a civilização* valoriza enfaticamente esse ensaio epistolar, cuja proposta seria a ‘reconstrução da civilização em virtude da força libertadora da função estética’. E também Habermas, em seu estudo sobre o discurso filosófico da Modernidade, ressalta a importância do livro no qual, segundo ele ‘Schiller, valendo-se de conceitos da filosofia kantiana, desenvolve a análise da Modernidade cindida e projeta uma utopia estética que atribui à arte um papel decididamente social e revolucionário. No lugar da religião, a arte deve ser capaz de se tornar eficaz enquanto poder unificador (...)’ Justamente em função desta análise do projeto moderno e da proposta de uma solução que passa pela arte, o filósofo de Frankfurt considera que as cartas ‘constituem o primeiro escrito programático para uma crítica da Modernidade’ (SUSSEKIND, *Schiller e o desafio de pensar a Modernidade*, p.15)

O segundo desequilíbrio diagnosticado por Schiller no homem moderno corresponde a outro excesso unilateral tomado como ponto de partida para as ações. A ênfase agora é no aspecto intelectual e racional da natureza humana, ocasionando uma atitude embasada em simples abstrações e conceitos científicos que mais descontroem a realidade em busca de seu sentido lógico, afastando o homem do aspecto imediato de sua natureza, provocando, inclusive, estranhamento, uma radical oposição.

O projeto cultural de Schiller visa justamente o saneamento desta dicotomia na qual o homem corrompe-se e insiste em um modo de ser incompleto:

O homem, entretanto, pode ser oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo frequentemente mais desprezível que o do selvagem. O homem cultivado faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que apenas põe rédeas a seu arbítrio<sup>15</sup>.

A análise de Schiller da situação moderna está intimamente ligada à compreensão kantiana sobre o homem encerrada na ambiguidade entre a esfera da natureza e da razão, especificamente no sentido do famoso alerta do caráter intransponível do abismo que separa a razão teórica da razão prática. Com efeito, os termos específicos empregados para revelar o caráter dúbio do homem em geral referem-se a estas disposições elementares e análogas, isto é, para o aspecto da natureza corresponde o que o autor denomina de impulso ou instinto sensível, material, por outro lado, para a liberdade, o instinto formal ou racional. Desta maneira, diz Schiller, “nada nos parece mais oposto que as tendências destes dois impulsos, à medida que um exige modificação, enquanto o outro imutabilidade. Apesar disso são esses dois

---

<sup>15</sup> SCHILLER, *A educação estética do homem*, p.31.

impulsos que esgotam o conceito de humanidade”<sup>16</sup>. É a partir destes pressupostos, até mesmo similares ao que identificamos em Platão mais acima no texto, que Schiller busca construir seu projeto de uma educação estética. Ora, se “vigiar e assegura os limites de cada um dos dois impulsos é tarefa da cultura”<sup>17</sup>, como então promover tal ideal?

A resposta de Schiller a esta questão assim como sua colocação não poderia estar desvinculada das diretrizes da filosofia transcendental kantiana. Sendo assim, de maneira extremamente sucinta gostaríamos de apenas indicar os indícios presentes na terceira crítica de Kant que conduzem o projeto da educação estética de Schiller. Neste sentido, o parágrafo 59 *De la Belleza como Simbolo de la Eticidad*, no final da *Dialéctica de la facultad de juzgar*, possui uma influência significativa. Isto pode ser evidenciado nas próprias palavras do filósofo:

El *gusto* hace posible, por decir así, el paso del atractivo sensorial *al interés moral* habitual sin un salto demasiado violento, al representar a la *imaginación*, aun en su libertad, como determinable en conformidad a fin para el entendimiento, y al enseñar, incluso en objetos de los sentidos carentes de atractivo sensorial, a encontrar una complacencia libre.<sup>18</sup>

Com efeito, se as belas-artes se mostram para nosso poeta-filósofo como uma ferramenta única para a finalidade que a cultura deve realizar, é porque justamente a propedêutica kantiana assinala a possibilidade da beleza, enquanto livre jogo das faculdades no juízo estético, esquematizar e sensificar o incondicionado da ideia moral. Entretanto, a unidade entre natureza e liberdade, que em sentido análogo é proposto por Schiller, supera a solução operada na análise abstrata do juízo e, se estabelece, no âmbito próprio do agir e suas disposições. É neste sentido referenciado à ação que se deve, portanto, compreender os impulsos, aparentemente antagonônicos, já destacados e relacionados à esfera material e formal, além do

---

<sup>16</sup> SCHILLER, *A educação estética do homem*, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibid*, p.64.

<sup>18</sup> KANT, *Crítica de la facultad de juzgar*, p.260.



instinto conciliador e mediador relacionado à estética e denominado pelo autor de “jogo” ou “lúdico”.

Ao aproximar a estética da ética Schiller visa demonstrar o grande potencial que a arte possui de representar não só a natureza humana contraditória, como também construir e apresentar a sua unidade completa e ideal. Desta maneira, as intenções, digamos assim, de dar vida ao sistema da filosofia tendem a mostrar “que, se de um lado a estética apoia-se no modelo moral, de outro (...) essa mesma estética corrigirá a parcialidade da visão moral contida no imperativo, dando-lhe um conteúdo e possibilitando sua aplicação no mundo.”<sup>19</sup>

Deste modo, o impulso lúdico, de jogo, caracterizado analogamente com a liberdade do juízo estético, apresenta-se como o único modo de ser capaz de equilibrar as exigências antagônicas e sua tendência corruptiva. E isto porque sempre quando o homem se encontra comprometido ou no mundo sensível ou com a ação moral, se vê constrangido e obrigado a avançar uma sobre a outras. Por outro lado, no estado estético o homem não se encontra determinado nem materialmente nem intelectualmente, pois é inteiramente livre<sup>20</sup>. A noção de “jogo” identifica-se como uma liberdade autêntica na medida em que é capaz de alocar os elementos contraditórios de maneira que um não chegue a violar o outro, e sim promover a coexistência perfeitamente harmoniosa de ambos. É, pois, este sentido que envolve a famosa afirmação de Schiller: “o homem joga somente quando é homem no sentido pleno da palavra, e somente é homem pleno quando joga.”<sup>21</sup>.

### 3. Considerações finais

Por fim, buscamos ressaltar nestas breves considerações as principais tensões conceituais que envolvem a proposta de uma educação estética. Assim, no caso de Platão destacamos que sua abordagem do tema parte da

---

<sup>19</sup> SUZUKI, *O Belo Como Imperativo*, p.13.

<sup>20</sup> BAYER, *Historia de la Estética*, p. 310.

<sup>21</sup> SCHILLER, *A educação estética do homem*, p.76.

proposta de uma crítica ao papel da arte para a organização ideal da polis, enfatizando a necessidade de controle, de racionalização e normatização do conteúdo a ser exposto nas produções artísticas. Neste sentido, apesar da caracterização negativa da análise platônica ficam evidentes os potenciais pedagógicos e de formação que a manifestação artística carrega, sobretudo por refletir e levar à consciência uma determinada visão sobre o mundo. No caso de Schiller nossa análise concentrou-se no contexto filosófico que marca a renovação do valor conferido à arte. Enquanto no primeiro momento em Platão a arte aparece muito mais como uma ameaça à estabilidade social, com Schiller ela aparece efetivamente como a salvação. O ponto de partida do poeta é a estreita relação da estética com a filosofia prática precisamente no sentido da capacidade que a arte possui para aproximar da realidade os abstratos e transcendentos princípios da moralidade. Assim a arte seria responsável, mesmo que num sentido metafórico e simbólico, por dá realidade objetiva a moral, consolidando desta maneira as diretrizes formadoras da arte.

#### 4. Referências

- BAYER, R. *História de la Estética*. Trad. Jasmin Reuter. Editora Fondo de Cultura Económica, México, Cidade do México, 1965.
- CROTE, B. *Breviário de Estética e Aesthetica in nuce*. Trad. Rodolfo Ilari Jr. Editora Ática, São Paulo, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética* Vol. I. Trad. Marco Aurélio Werle. Editora Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.
- KANT, *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción Pablo Oyarzún. 1ª edición, Caracas, Venezuela, 1991.)
- NUNES, B. *Introdução à Filosofia da Arte*. Editora Ática, São Paulo, 1966.
- NUNES, B. *Poesia e Filosofia: uma transa*. In *Ensaio Filosóficos*. Organização Vitor Sales Pinheiro. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Introdução*. In *A República*. Editora EDUFPA, Belém, 2000.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Editora EDUFPA, Belém, 2000.

SCHILLER, *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Editora Iluminuras, São Paulo, 2014.

SUSSEKIND, P. *Schiller e o desafio de pensar a modernidade*. In. *Educação Estética: de Schiller a Marcuse*. Editora Nau; EDUR, Rio de Janeiro, 2011.

SUZUKI, M. *O belo como imperativo*. In. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Editora Iluminuras São Paulo, 2014.

## Capítulo 15

### Hipóteses para uma estética em Nietzsche como colonização do sujeito

*Thiago Moura Léo*<sup>1</sup>

#### **1. O sujeito estético em Nietzsche como crítica a tradição moral-científica.**

A orientação desta investigação busca pontuar alguns passos constitutivos da questão do sujeito estético em Friedrich Nietzsche e do sujeito ético-político em Enrique Dussel, a fim de apontar uma perspectiva filosófica libertadora, para *além da autonomia* da dimensão estética, tida como via crítica privilegiada, por conseguinte, criticar as “bases positivas” ou corporais da noção de homem concebida e privilegiada por Nietzsche. De modo geral, o eixo temático se centra em torno do problema da estética como “via da colonização” do sujeito humano vivo, neste sentido aqui se busca mostrar, por um lado em Nietzsche, a) a colonização por detrás da fundamentação estética do homem, e além disso, também mostrar b) hipóteses de uma descolonização vista na dimensão *ético-política*, a qual propomos que ela fundamente certa disposição “estética libertadora” do sujeito em Dussel. Tendo o filósofo argentino como orientação, visou-se aqui pensar e perceber a dimensão estética enquanto dimensão concreta, ou seja, sócio-histórica da vida humana, exprimida no seu cotidiano, nas suas ações e produções, e muito distinta do ponto de vista de um artista

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Estadual do Pará (UEPA), graduado e mestre em filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: thiago.ledo@hotmail.com

imoral e livre, que é seletivo, instrumentalizador e bélico no âmbito social e político. Ao se mostrar este lado do sujeito estético nietzschiano, a articulação do pensamento de Dussel vem apontar para a *libertação da disposição e consciência colonizada*. Portanto, o sujeito que Dussel concebe é aqui, de certo modo, antagônico à compreensão do sujeito estético em Nietzsche.

A negação do ‘sujeito moderno’ é o horizonte a partir de onde se pôde afirmar um novo tipo de subjetividade – em nosso caso, radicalmente distinto. A crítica heideggeriana ao sujeito moderno (certamente por influência de Nietzsche e Lukács) opõe-se à subjetividade cognoscente do sujeito prévia e unilateralmente reduzida. Para Descartes, o sujeito, o *ego cogito*, é um momento de uma alma descorporalizada, cuja função é essencialmente cognitiva<sup>2</sup>.

A razão filosófica continuamente articulou de modo cognitivo e abstrato o âmbito estético, e tal articulação se funda numa negação do sujeito moderno por meio da afirmação prévia e unilateralmente reduzida da subjetividade cognoscente<sup>3</sup>. Como grande marco e exemplo da filosofia, dispôs-se paradigmaticamente o sujeito cartesiano como arquétipo na modernidade, o *ego cogito*; o ser humano é aqui notavelmente entendido dentro de um sentido epistemológico<sup>4</sup>. Há uma peculiar compreensão o ser humano: o tratamento descorporalizado de uma função cognitiva, o corpo como máquina e as medidas humanas padrões cientificamente fundadas conferem ao *ego* cartesiano as características de uma alma, muito parecida ao “Eu penso em geral” kantiano, cujas articulações “racionais” são vistos como base autônoma, como a liberdade do sujeito frente a coação natural e necessária.

De maneira bem peculiar, a filosofia de Friedrich Nietzsche articulou bases estéticas para o conhecimento humano que parte de si para si mesmo, no entanto, pretende-se desdobrar a seguir, seu pensamento não

<sup>2</sup> DUSSEL, Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão, p. 520.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 521-527.

<sup>4</sup> Cf. DUSSEL, Meditações anti-cartesianas. In: Revista Filosofazer, n.46, jan/jun 2015, p.22-27

determinou absolutamente a subjetividade na unilateralidade moral-científica. O indivíduo do ponto de vista nietzschiano é constituído de vários pontos de vista, é inconstante, diversificado, e sempre se recria diante das adversidades dos contextos. As vezes se dispõe enquanto cientista (psicólogo, filólogo, biólogo...), enquanto em outros momentos tem aparência de ser religioso (Dionísio, Zaratustra, Anticristo...). O ser humano tem natureza artística, uma disposição estética que o permite interpretar as coisas a partir da sua visão antropomorfizadora do mundo. Justamente através deste “instinto plástico”, desta capacidade criadora, o ser humano se reconstrói e muda continuamente de ponto de vista sobre si e do que o envolve, sem se deixar fechar numa crença ou moral. A consciência em sua tradicional constância, fundada no princípio de identidade e não-contradição, vem agora com Nietzsche a se fragmentar e se indeterminar no *perspectivismo de um indivíduo em devir*.

## **2. Arte e estética “ontologizam” o sujeito no conceito de *Leib***

Diremos de modo grosseiro que a arte é a ferramenta que na filosofia nietzschiana põe todas as coisas em movimento de desdobramento de si. O filósofo alemão concede certa abertura de interpretação dos seres humanos ao designá-los mediante um perspectivismo das concepções humanas, e é justamente isto que confere liberdade ao espírito artístico-filosófico. Apesar do perspectivismo vincular multiplicidade, diversidade, sustentaremos que o indivíduo transforma a si e todo *outro* em não-outro, numa espécie de “uma parte de si”. A “subjetividade sem sujeito unívoco” de Nietzsche articula em si várias máscaras do sujeito que encobrem o Outro, como a *sombra* do filósofo Andarilho. Muitas são as referências à natureza humana, todavia, aqui o Andarilho dialoga com *sua sombra*, um “outro de si” que é sem detalhe, sem cor, imperfeito, feio - no fundo, uma mudança do indivíduo que a sua própria natureza artística elaborou. A beleza é justamente essa diversidade de perspectivas que envolvem inclusivas as feias e sombrias.

Humano e belo demais – “A natureza é bela demais para você, pobre mortal” – não é raro termos esse sentimento; mas algumas vezes, observando intimamente tudo que é humano, sua abundância, força, delicadeza, complexidade, senti que tinha que dizer, com toda a humildade: “também o homem é belo demais para os homens que o contemplam!” – e não apenas o ser humano moral, mas qualquer um<sup>5</sup> (OS, 342).

Mediante a tese do perspectivismo, Nietzsche busca se imiscuir de todo fundamentalismo que sustentava, tudo que no fundo de si mostrasse uma postura epistemológica abstrata e rígida enquanto subjetividade. A subjetividade científica privilegiada ou qualquer outra disposição unívoca de valores (moral) são alvos das críticas ridicularizadoras de Nietzsche, pois para o filósofo é necessário se dispor de modo não totalizador com as situações, e se permitir mudar estrategicamente quando a ocasião favorece, no sentido de um transmutar-se de si mesmo através da arte para viver. Os valores correspondentes aos pontos de vista de um indivíduo em mudança ressaltam a condição pré-cognitiva deste sujeito, todavia, *não se extrapola o indivíduo como sujeito* – eis o que concebemos como certo individualismo ontológico nietzschiano. A beleza humana acima referida consiste nesta indeterminação cognitiva do sujeito, ou seja, numa multiplicidade de disposições não contempladas nunca de uma vez pelo indivíduo que se reflete. O sujeito humano para além do conhecimento, aberto a outros horizontes, *ainda* assim é sustentado por uma subjetividade de um indivíduo corporal, o qual vem condicionar toda perspectiva, todo olhar sobre si e sobre o mundo. O *Leib* em Nietzsche não é simples diversidade disposta ao sabor dos acasos, passividade sobrevivente de todas as possibilidades. Não, antes disso, o corpo vivo, ativo, incorpora os outros e se eleva sobre eles<sup>6</sup>. A ontologização nietzschiana do sujeito humano vivo o dispõe canibalisticamente ao situar o outro como matéria-sujeito de um corpo devorador de perspectivas diversas. Incorporar, queremos aqui mostrar, é uma disposição

---

<sup>5</sup> NIETZSCHE. Humano, demasiado humano, Volume II: Opiniões e sentenças diversas/O andarilho e sua sombra, p. 142.

<sup>6</sup> NIEMEYER (org.). Léxico de Nietzsche, p.113-4.

estética que obscurece o outro ao situá-lo como sombra, um “outro-de-si” a ser superado. O sujeito-artista vivencia a si e o mundo ao interpretar tudo como perspectivas, isto é, como deslocamento de referenciais de um referencial em devir, por isso, enfatizou-se o sujeito nietzschiano fundamentado ontologicamente, haja vista que artista e vida se confundem em “criação contínua de si”. O solipsismo cartesiano sustentado pela via epistemológica é agora constituído de uma via artística, sugerida por Nietzsche através da experiência corporal de si mesmo: “Nós próprios queremos ser nossos experimentos e tentativas”<sup>7</sup>.

### 3. Autonomia do sujeito, soberania do corpo

O corpo passa a ser uma espécie de complexo que metaforicamente se exprime, isto é, encontra um modo particular e material de transferência de sentido, de comunicação, de vivência. Todo movimento e discurso partem do corpo, ele é uma rede metafórica, na qual se situam simultaneamente múltiplos âmbitos e registros co-implicados. A organização dos instintos é semelhante a um retrato, isto é, refere-se a um outro de si, desde impulsos nervosos e aspectos do rosto até a vestimenta e a cultura que o contextualizava. A criação artística de si se funda na *autonomia estética corporal* diante da razão embasada concepções passadas, herdadas de culturas atrasadas e entendida como razão inferior. Com o pensamento sobre o corpo, Nietzsche engendra toda uma importante concepção filosófica vindoura, todavia, ainda sustentada por uma disposição ontológica do indivíduo estético-criador de si que o permite pairar *sobre as morais vigentes* – como um andarilho que *não tem destino final* e moram nas florestas, na montanha e na solidão, como nos diz o filósofo viajante no final de *Humano, demasiado humano*, livro escrito nas suas viagens pela Itália. O andarilho tem perspectivas das morais dos diversos contextos sem fundamentar somente *uma* como fio condutor – Neste sentido a estética

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE. A gaia ciência, p. 214.



ocupa uma posição ontológica ao conceber-se abertura real das diversas perspectivas do corpo de um indivíduo soberano de si.

No entanto, o ponto de vista dos homens marginalizados e excluídos do progresso civilizatório, o pobre explorado, a mulher pisada pelo machismo, os negros agredidos etc, justamente os quais incorporam o sujeito em Dussel, não é o ângulo de “perspectiva livre” que Nietzsche concebe em seu além-do-homem, justamente porque, historicamente, a filosofia canônica (a qual inclui notavelmente Nietzsche entre seus grandes representantes) não se aventurou a investigar sistematicamente as complexidades e nuances que constituem a “Alteridade no sujeito”, que estão por detrás da *autonomia* e da *dominação* conferidas ao ser humano moderno. A dominação colonial foi “ontologizada” na percepção, isto é, tal dominação disciplinou o corpo a um pré-conceito que o sujeito constrói de si e dos outros, neste sentido, a “percepção ontologizada” é a formação do pré-conceito através da percepção que o artista criador nietzschiano faz de si e dos outros, é o que justamente pode nos servir para entender de certo modo alguns aspectos do racismo contemporâneo.

#### 4. Colonialismo e Estética

Qual a disposição do artista nietzschiano consigo e com os outros? Decisivamente, Nietzsche escreve para si<sup>8</sup> e faz filosofia para aqueles que se assemelham de espírito, isto é, para espíritos seletos, para os que tem ânsia de liberdade<sup>9</sup>, de auto-superação no além-do-homem. Este momento da investigação propõe um trabalho hipotético de reinterpretação da concepção de *Autonomia* que a sua estética confere ao sujeito artístico, este Além-do-homem que trágico e violentamente supera a si mesmo de maneira bem particular, e que no fundo é *subjugado* de um ponto de vista ético-político que chamarei de *colonialismo*.

---

<sup>8</sup> NIETZSCHE. Humano, demasiado humano volume II, p. 76: “*Sibi scribere*”.

<sup>9</sup> Cf. NIETZSCHE, A gaia ciência, p. 234: “[...] nós, filósofos e ‘espíritos livres’...”.

Ouçõ a tempestade. Falam-me de progresso, de “realizações”, de enfermidades curadas, de níveis de vida acima deles mesmos. Eu, eu falo de sociedades esvaziadas delas mesmas, de culturas pisoteadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas. Refutam-me com fatos, estatísticas, quilômetros de rodovias, de canais, de ferrovias. Eu, eu falo de milhares de homens sacrificados na construção da linha férrea da Congo Ocean [...] Falo de milhões de homens aos quais sabiamente se lhes inculcou o medo, o complexo de inferioridade, o temor, o pôr-se de joelhos, o desespero, o servilismo. Obscurecem-me com toneladas exportadas de algodão ou cacau, com hectares plantados de oliveira ou de uvas<sup>10</sup>.

O colonialismo é a categoria aqui utilizada que rebaixa e inferioriza seres humanos. Junto a tal reflexão, buscar-se-á embasar e fazer ver o caráter *seletivo* por detrás do perspectivismo de Nietzsche ao *excluir* e *rebaixar hierarquicamente* o outro das suas considerações filosóficas. Propõe-se a seguinte fórmula: *Autonomia=Colonialismo*. O domínio colonial sobre os corpos advém de certa sobreposição ética por meio do conceito de raça e por conjunturas políticas em torno do colonialismo. Há sempre uma vítima do processo colonizador, uma subjetividade humana concreta, viva, que já quase-não-vive e grita de dor quando devorado pela fome e miséria. Neste sentido, a colonização é um conceito proposto como crítica desta estética *dominadora* dos sujeitos situados sempre na base, considerados em meio ao rebanho, presos à condição decadente do seu contexto e articulados como autônomos diante da diversidade deles. É de tal modo que esta estética é *extemporânea*, justamente por situar o ideal humano além do homem contemporâneo, num arquétipo ou exemplo para além da mera epigonalidade.

## 5. Estética como autoformação superior

No intuito de situar e embasar o conceito de colonização é necessário neste capítulo fazer uma leitura comparada do pensamento de Nietzsche

---

<sup>10</sup> CÉSAIRE. Discurso sobre o colonialismo, p. 32-33.

e a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, esboçando hipóteses de uma estética libertada a partir da crítica da estética nietzschiana como via colonizadora do sujeito humano vivo; pois entende-se que é justamente a vítima *ética e política* que vivenciou a *dominação do corpo* através da estética. Vejamos o que diz Nietzsche com suas próprias palavras sobre o seu privilegiado trato artístico de si:

Um segmento de nosso Eu como objeto artístico – É um indício de cultura superior reter conscientemente certas fases do desenvolvimento, que os homens menores vivenciam quase sem pensar e depois apagam da lousa de sua alma, e fazer delas um desenho fiel: este é o gênero mais elevado da arte pictórica, que poucos entendem. Para isto é necessário isolar essas fases artificialmente. Os estudos históricos cultivam a qualificação para essa pintura, pois sempre nos desafiam, ante um trecho da história, a vida de um povo – ou de um homem – a imaginar um horizonte bem definido de pensamentos, uma força definida de sentimentos, o domínio de uns, a retirada de outros. O senso histórico consiste em poder reconstruir rapidamente, nas ocasiões que se oferecem, tais sistemas de pensamento e sentimento, assim como obtemos a visão de um templo a partir das colunas e restos de paredes que ficaram de pé. Seu primeiro resultado é compreendermos nossos semelhantes como tais sistemas e representantes bem definidos de culturas diversas, isto é, como necessários, mas alteráveis. E, inversamente, que podemos destacar trechos de nosso próprio desenvolvimento e estabelece-los como autônomos<sup>11</sup>.

A estética nietzschiana é atravessada por uma *personalidade* na percepção que traduz tudo envolta em si próprio. O antropomorfismo sob desígnio de “disposição estética” faz da atividade transfiguradora do ser humano uma arte de se projetar, a fim de se criar: uma subjetividade criadora de si. A assimilação fisiológica dos outros que fundamenta a lógica artística se exprime metaforicamente, também, como arte pictórica. Traçamos caricaturas nossas nas coisas, antropofagicamente determinamos as personalidades com as quais animamos o mundo e nisto, a percepção estética da dor, do sofrimento e da morte do outro se torna alegria quando vincula conhecimento de si e criação estética de histórias de como se veio a ser o que

---

<sup>11</sup> NIETZSCHE. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, p. 171-2.

se é. O conceito de *autonomia* indicado ao final do aforismo nos é relevante. A autonomia estética do sujeito artístico dispõe tudo o que vem a ser alteridade como matéria para se experimentar, para instrumentalizar em vista da superação de si. Todos os segmentos do nosso Eu articulados artisticamente é a marca de um indivíduo de cultura superior, o qual se distingue dos homens menores e submetidos. Se a autonomia do homem livre é sua disposição estética, diremos que esta precisamente caracteriza a atividade artística do homem superior, a qual é voltada para a formação de si.

Defeito principal dos homens ativos – Aos homens ativos falta habitualmente a atividade superior, quero dizer, a individual. Eles são ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais e únicos; [...] Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito<sup>12</sup>.

## 6. Ética aristocrática antiga e moderna

A atividade superior do indivíduo é voltada para si próprio, fazendo com que se torne distinto e singular diante dos outros homens. Nietzsche concebe uma distinção notavelmente hierárquica entre seres humanos, um princípio que os dividiu e marcou durante toda a sua filosofia e, de acordo com o filósofo, marca também toda a história humana<sup>13</sup>. O indivíduo livre é o que dispõe de si para além das morais, por isso sua atividade superior o situa com autonomia diante de homens dependentes e escravos, providos apenas de atividades *impessoais*, que não lhes permite criar a si próprios. Fazer parte da espécie, do povo ou rebanho é o que caracteriza o homem ativo, ele é escravo de outro que “pensa” e para o qual produz.

Há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos* [...]. O homem nobre afasta de si seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>13</sup> Cf. NIETZSCHE. A gaia ciência, p. 142-3, §117: “Remorso de rebanho”.

e orgulho: ele os despreza. [...] Despreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade; assim como o desconfiado, com seu olhar obstruído, o que rebaixa a si mesmo, a espécie canina de homem, que se deixa maltratar, o adulator que mendiga, e sobretudo o mentiroso – é crença básica de todos os aristocratas que o povo comum é mentiroso. “Nós, verdadeiros” – assim se denominavam os nobres na Grécia antiga<sup>14</sup>.

Nietzsche se mostra explicitamente influenciado pela Antiguidade grega. Além de acusarmos um helenocentrismo, queremos denotar a enfática dimensão ética que envolve a concepção nietzschiana aqui apontada. Quando Nietzsche aborda o individualismo como capacidade hierarquizadora, criadora de super e sub-humanos, ele mobiliza, deste modo, um sentido superior e um inferior concernente ao ser humano. O indivíduo superior da hierarquia contempla e se volta para si e sobre os outros, livremente os dominando para que mantenha o domínio de si. A superioridade do humanismo estético de Nietzsche se fundamenta na autonomia moral constitutiva de um indivíduo eticamente aristocrático. A autonomia do ser superior exige a contraposição configuradora do contexto e do outro que são dependentes e inferiores na hierarquia. Por mais que haja muitos indivíduos, é uma via de mão única o perspectivismo de Nietzsche, pois sempre se estabelece de cima para baixo, apesar de ser criada de baixo para cima (da crueldade à cultura), com elementos crus, brutos. Um homem superior se faz sobre muitos homens inferiores, pois o artista trabalha ou produz de maneira pessoal, antropomorfizando a matéria bruta e elevando sua condição ao termo espiritual, isto é, aquilo que é singularizado como um segmento autônomo do autor/criador. Um homem superior do ponto de vista ético em Nietzsche é aquele *colonizador dos corpos* ditos inferiores, escravizados e designados como sub-humanos, o propriamente feio no âmbito estético, o qual é necessário para haver a distinção daquele que é superior do ponto de vista ético, devido sua bela disposição estética e atividade artística.

---

<sup>14</sup> NIETZSCHE. Além do bem e do mal, p. 155-6

## 7. A crítica de Dussel ao humanismo colonizador

Enrique Dussel inverte todo este privilégio concedido ao homem europeu. Do seu ponto de vista, o sujeito deve ser concebido em sua corporalidade sofredora da colonização e do racismo que teoricamente embasou uma hierarquia entre os homens. O filósofo argentino busca as vias, através da Ética da Libertação, de alcançar ao algo mais amplo para sua concepção de ser humano, por conseguinte, menos seletivo:

Nietzsche, novamente, descobriu claramente que era necessário “crescer”, e o [“desenvolvimento”] definiu a partir das pulsões narcisistas do prazer dionisíaco. Zaratustra lança o desafio da mudança radical. Entretanto, não é suficiente. De fato, para haja justiça, solidariedade, vontade diante das vítimas, é necessário “criticar” a ordem estabelecida para que a *impossibilidade* de viver destas vítimas se converta em *possibilidade de viver* e viver melhor. Mas para isso é necessário “transformar” a ordem vigente; fazê-la crescer, criar o novo. E aqui Zaratustra não é suficiente para uma Ética da Libertação, já que não se trata de aniquilar os fracos como parecia ser a opinião de Nietzsche<sup>15</sup>.

Nietzsche ressalta a importância de se determinar a disposição estética do artista criador de si com somente *um tipo elevado*. Apesar das diversidades e do princípio do devir, Dussel nos permite ver que a noção do artista criador ou de indivíduo superior em Nietzsche se embasa num descabido eurocentrismo, numa soberbia na consideração de si próprio que justifica a eliminação da “degeneração” e da decadência. Vale a pena apresentar o aforismo 290 de *A gaia ciência* para percebermos o orgulho europeu na justificação de uma *liberdade dominadora*, portanto, dependente do feio, inferior, fraco e coagido.

Uma coisa é necessária – “Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentado uma grande

---

<sup>15</sup> DUSSEL. Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão, p. 382.

massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: - ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime. Muito do que era vago, resistente à conformação, foi poupado e aproveitado para a visão remota: - acenará para o que está longe e não tem medida. Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa - basta que tenha sido um só gosto! - Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão do seu veemente querer se alivia ao contemplar toda a natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal; mesmo quando têm palácios a construir e jardins a desenhar, resistem a dar livre curso à natureza. - Inversamente, são os caracteres fracos, nada senhores de si, que odeiam o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta esta maldita coação, debaixo dela viriam a ser vulgares - eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir<sup>16</sup>.

A autoformação estética como educação de si é o que importa em última instância ao sujeito do ponto de vista de Nietzsche. A criação de si regida somente por um gosto consome o caráter e é a marca do indivíduo forte, superior e capacitado a exercer sua liberdade, que coage ou estiliza a natureza toda. Os fracos, isto é, os incapazes de serem senhores de si próprio, de se darem estilo, são os caracterizados escravos e servis de si, pois odeiam sua condição. A natureza do indivíduo estético confere um estilo ao caráter, uma coação bem aceita por si. Distintamente, Enrique Dussel mobiliza seu pensamento filosófico em torno do sujeito compreendido dentro do âmbito *ético*, pois justamente esta dimensão é que permite a crítica de um humanismo que rebaixa a condição de seres humanos a escravos, através de um processo estético que o determina *pré-conceituosamente*, e por isso é naturalizada certa superioridade. Em Nietzsche, todo processo de naturalização de concepções humanas se dá orientado pelo princípio que “busca mais”, potencializa-se em vista de uma soberana e singular vivência. Por detrás deste pretense “criar-a-si do indivíduo”, junto

---

<sup>16</sup> NIETZSCHE, A gaia ciência, p. 195-6.

com Dussel, indicaremos que há o outro lado da situação, no qual este indivíduo que se concebe autônomo e mostra seu embrutecimento, cobiças, seu violento ódio racial e “relativismo moral”. Afirmaremos o irracionalismo de pretensões justificadas e sustentadas orgulhosamente por um aristocrata-artista que tem um domínio de si, mas que exige um barbarismo consigo próprio, o qual é encoberto pelo fato de o âmbito estético “considerar válido” o feio, inferior e subdesenvolvido que “naturalmente” faz parte de todos, mas que deve ser superado.

## 8. A retratística nietzschiana dos europeus superiores e a vítima dusseliana.

El poderoso al universalizar su polo dominante oculta al que sufre su poderio, la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. Desde su irrealidad se autointerpreta (ya que el dominador há introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada) como “naturalmente” dominado. Es decir, el europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópole imperial y ha logrado, por una pedagogia inconciente pero praticamente infalible, que las elites ilustradas sean, en las colónias, los sub-opresores que mantengan a los oprimidos en una “cultura de silencio”, y que, sin saber decir “su” palabra, sólo escuchen – por sus elites ilustradas, por sus filósofos europeizados – una palabra que los aliena: los hace otros, les da la imagen de ser dominadores estando efectivamente dominados<sup>17</sup>.

Podemos *distinguir* os dois autores aqui, Nietzsche e Dussel, quanto ao fundamento ou ponto de partida concernente ao *ser humano*. Dussel propõe como eixo de sua investigação o homem determinado, isto é, dominado e sujeito de um ponto de vista ético, aquele subjulgado por um outro que se diz autônomo, o pobre e a vítima inferiorizada preconceituosamente pela estética hierarquizadora dos corpos. Para o argentino, o sujeito é aquele que na realidade é sujeito à miséria e à escravidão. Como latino-americano, *perseguido* e *exilado* após um atentado de bomba em

---

<sup>17</sup> DUSSEL. Historia de la filosofía y filosofía de la liberación, p. 317.



sua casa, Enrique Dussel não viaja sob a mesma motivação que levou Nietzsche à Itália, este como que buscando ares melhores e mais saudáveis à condição de seu estado. O exilado não deixa sua casa porque ela lhe parece alienar com uma erudição empoeirada ou simplesmente ser decadente. O “Nietzsche viajante” é aquele arguto e treinado observador que “interioriza” tudo o que vê, talvez influenciado pelas experiências de Goethe e orientado por diversos livros carregados nas malas<sup>18</sup>. Importante é que Nietzsche aspira através de suas obras a se retratar singularmente enquanto *artista imoral*, isto é, para além de *determinismos* morais, científicos e metafísicos-religiosos – eis o que significa as exortações do filósofo à liberdade do pensamento e da criação de si próprio, ao âmbito estético, no qual se dá a criação, figuração, plástica ou modelação de si – *retrato de si*. Todo este “si” nietzschiano é notavelmente europeu, que rebaixa as outras culturas<sup>19</sup>, e instrumentaliza os outros como matéria da criação de si. Este tratamento instrumental, técnico, designado às individualidades múltiplas relativizadas perspectivamente e orientadas soberanamente por uma individualidade esteticamente disposta é o retrato de si em Nietzsche, e pode ser visto como atividade superior, aquela que hierarquiza a si próprio e abre caminho à seriedade do adulto e à infantilidade criadora, conjugados artisticamente na *retratística*.

A lição dos retratos – Observando uma série de retratos de nós mesmos, do final da infância à idade adulta, somos agradavelmente surpreendidos pela descoberta de que o homem se parece mais com a criança do que com o jovem: e que, provavelmente em consonância com esse fato, sobreveio nesse interim uma temporária alienação do caráter básico, à qual novamente se impôs a força acumulada e concentrada do homem adulto. A esta percepção corresponde outra, a de que todas as fortes influências da paixão, dos mestres, dos acontecimentos políticos, que nos arrasta na juventude, aparecem depois novamente reduzidas a uma medida fixa: sem dúvida, continuam a viver e atuar em nós, mas a sensibilidade e as opiniões básicas predominam e as usam como fontes de energia, não mais como reguladores, porém, como ocorre aos vinte

---

<sup>18</sup> D'IORIO. Nietzsche na Itália, p. 57.

<sup>19</sup> Cf. a relação de Nietzsche e o budismo em WOTLING. Nietzsche e o problema da civilização, p. 354-6.

anos. De modo que também o pensar e o sentir do homem adulto parece novamente mais conforme ao da sua infância – e esse fato interior se expressa naquele exterior, mencionado acima<sup>20</sup>.

O pensador adulto, maduro e sério quase em nada se assemelha aos jovens rebeldes, aos românticos inspirados com seus sentimentos e pessimismos, não! Nietzsche se sente e pensa a si a partir de um *re-trato* que o aproxima mais da infância, da artística e ingênua imoralidade infantil, e por isto a *liberdade* de espírito ser algo demasiado humano. A autonomia soberana que o indivíduo europeu se estabeleceu foi na verdade a imposição de um preconceito com seu próprio corpo, uma violentação de si por meio de uma disciplina da percepção do outro, que o embrutecia e o impedia de *respeitar* a alteridade, isto é, tratar o outro como igualmente livre. A estética de Nietzsche torna todo indivíduo um *meio* pelo qual o grande e nobre indivíduo se faz potente e dominador, e para se fazer isto sistematiza o seu domínio de cima, distante dos dominados. Há sempre luta entre os dominados e os dominadores.

As vítimas de Nietzsche (os senhores dominadores, os nobres, os árias, os heróis à la Carlyle ou os “antimodernos”, o dionisíaco que teve que passar ao mundo subterrâneo dos cultos orgiástico-populares, perseguidos pelos helenistas e tendo perdido o prestígio da representação teatral da tragédia ou os perseguidos pela ortodoxia cristã) se libertam como Zarathustra, “seres-humanos-que-se-transcendem (*Übermensch*)”, só se transformam em sujeitos do exercício da “vontade de poder positivo”, agressiva, criativa. Seus opressores (os fracos, socráticos helenistas, semítico-cristãos e europeus-modernos) são as vítimas ressentidas de ontem (já que todo “valor vigente” é objetivação do ressentimento passado). O critério material da ética [a vida propriamente] cai numa aporia e se destrói equivocadamente a si mesmo: a vida é instinto moral repetitivo, ou é violência dionisíaca-irracional, que se encontra “além do bem e do mal”; isto é, além da ética. Será esta a última palavra da complexa ordem pulsional?<sup>21</sup>

<sup>20</sup> NIETZSCHE. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, p. 258-9.

<sup>21</sup> DUSSEL, Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão, p. 353.

No fundamento do auto-domínio, da autonomia, encontra-se junto a seletividade de indivíduos que através da política serão situados como criadores e extemporâneos da humanidade superior, do *além-do-homem* que anuncia Zaratustra. Analisemos os principais aspectos compreendidos entorno da concepção nietzschiana de *além-do-homem*, tendo em vista fundamentá-la por meio de uma ética heroica tal qual a da aristocracia grega e sua liberdade do espírito e transformação dos valores<sup>22</sup>. Dussel nos mostra claramente na história da filosofia o intrínseco vínculo entre contexto político e filosofia:

Pareciera que la filosofía tiene alguna relación con el exilio, la persecución y la cárcel. No en vano Aristóteles abandono la Academia a camino hacia Assos y posteriormente, ante el nacionalismo de Demóstenes, murió exilado en Eubea; hubo filósofos esclavos em el Imperio romano como signo de la dominación que pesaba sobre su pátria de origen; Boecio escribió su famosa obra en la cárcel; Fichte primeiro e después Hegel fueron expulsados de Jena por sus posiciones políticas favorables a la revolución francesa; tantos poshegelianos, comenzando por Marx, nunca pudieron ser profesores y aún abandonaron su pátria por articular su pensamiento con la clase emergente pero todavía dominada; el mismo Husserl fue expulsado de Freiburg por los nazis por su procedência judia, lo que lleva a exclamar<sup>23</sup> [...].

## 9. A crítica política à pretensão histórica

O pensamento político nietzschiano inspirado em Maquiavel<sup>24</sup>, que também buscava se espelhar aos gregos, compreendia tragicamente a existência em termos de conflito bélico. Dito de outra maneira, o capítulo presente visa articular a decisiva noção de estética como a via de domínio de si e do outro, encoberta pela atividade conformadora de si e da cultura

---

<sup>22</sup> Cf. BARROS. Nietzsche: *além-do-homem* e idealidade estética, p. 167: “A concepção aristocrática de Nietzsche não é, portanto, histórica, mas estética e, neste sentido, criadora. Se funda na força de sua capacidade imagética, no sentimento de beleza que suscita e que por meio dele pode servir de anteparo tanto contra o niilismo, como contra o temor advindo da assimilação do pensamento do eterno retorno [...]”.

<sup>23</sup> DUSSEL. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, p. 101.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 187-8

(*Bildung* dos românticos alemães), âmbito onde o outro vem a ser violentamente concebido como base inferior e fundadora da atual cultura moderna racista<sup>25</sup>. Há uma profunda *belicosidade* no pensamento filosófico de Nietzsche. A partir da articulação dusseliana acerca da determinação prático-política da filosofia, aqui nos interessa propor e enfatizar a fórmula Política=Estética que permeia o pano de fundo da reflexão artística do indivíduo em Nietzsche. O domínio autárquico do corpo estético submete o povo à categoria de rebanho, de massa disforme disposta à formação artístico-política.

Lembremo-nos aqui do estreito vínculo de vivências e pensamento estabelecido entre Nietzsche e Jacob Burckhardt, historiador e também professor na Basiléia. A história na concepção de Burckhardt tem seu eixo vinculado aos “grandes homens”, nos quais esta grandeza se caracteriza como algo único e insubstituível de um indivíduo dotado de orientação universal<sup>26</sup>. A hierarquia entre os homens parte de uma seleção dos melhores seres humanos, os poucos cuja situação de liberdade é posta sobre a escravidão da maioria, e neste sentido, a grandeza pertence a poucos que politicamente se colocam além dos partidos e das inclinações morais.

Não devemos esquecer que o filósofo alemão vive o contexto da unificação alemã sob o domínio do chamado “Chanceler de Ferro”, Otto von Bismarck, o qual estava presente na famosa Conferência de Berlin, em 1884-5, em que os países colonizadores europeus repartiram para si o continente africano. Não é a intenção aqui vincular direta e irrestritamente Nietzsche e seu contexto político, porém, não se pode “fazer vista grossa” ao pano de fundo ético-político de *Além do bem e do mal*, publicado 1886, obra que diz: “Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrata – e assim será sempre [...]”<sup>27</sup>. Vejamos o que Dussel nos diz do contexto político na Europa do

<sup>25</sup> Cf. SCOTT, FRANKLIN. *Critical affinities: Nietzsche and african american thoughts*, p. 110-115.

<sup>26</sup> Cf. CHAVES. *No limiar do moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*, p. 148-9.

<sup>27</sup> NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, p. 153.

século XIX, no qual desponta esse racismo de Nietzsche, profundamente inspirado pelo “helenocentrismo” do romantismo alemão:

A Europa do Centro, Norte, começa a produzir um relato fantástico (no qual cai Charles Taylor) que ainda nos envolve com suas redes. Os grandes promotores foram, entre outros, os românticos alemães. A Alemanha prussiana precisava de uma autocompreensão heroica e mundial, na moda europeia do racismo, anti-semita e culturalmente válida. Winckelmann na Universidade de Göttingen começa o processo que culminará com Goethe, Herder e posteriormente Schlegel. De todos o mais influente foi Wilhelm von Humboldt, ministro da educação prussiana, fundador da Universidade de Berlin (que será o novo modelo para toda a Alemanha, em especial por seu sistema socrático de “seminários”) e do *Gymnasium* (educação secundária dentro do espírito da helenidade-germânica). Assim surgem as hipóteses das línguas indo-germânicas, junto com o racismo ária (que depois se inspirará em Darwin) e a unilinearidade da história universal (como a *Heilsgeschichte* em Hegel). Tudo isso se aprende e ensina em torno de uma ciência central na ideologia-política prussiana: as *Altertumswissenschaften*<sup>28</sup>.

Essa articulação política por detrás do pensamento filosófico denotada pelo próprio Nietzsche, apesar de algumas explícitas autodesignações antipolíticas<sup>29</sup>, aponta para a sustentação de uma grandeza humana e cultural em oposição ao Estado civilizador, o qual vincula por decisões políticas a grande maioria da humanidade. Este distanciamento da política se “mistura” ao problema da humanidade, e neste vínculo atua a política em amplo sentido, humano e cultural, no entanto, o que se quer apontar é a orientação superadora que se volta necessariamente a certa parcela da humanidade, ou seja, é seletiva, com-centrada, constitutiva de si própria, aberta a se situar para além da opressão política do Estado, do meio, está para além da *ética*: funda uma moral aristocrática tal como os Gregos.

O “helenocentrismo” romântico não é nada inocente, pois funda o eixo “Grécia-Germanidade prussiana” que se expandiu primeiro com Bismarck e depois

<sup>28</sup> DUSSEL. Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão, p. 354.

<sup>29</sup> NIEMEYER (org.). Léxico de Nietzsche, p. 453-6.

com Hitler [...]. É preciso desconstruir esta “síndrome ideológico-política” que ainda pervive no otimismo moderno de Habermas, na pretensão de ir à origem absoluta do “Ocidente”, e desemboca no dionisiaco (egípcio, mas com pretensão de autêntica helenicidade) em Nietzsche ou no parmenídico em Heidegger<sup>30</sup>.

Observa-se aqui o ponto de inflexão de toda a estética nietzschiana ao seu aspecto constitutivo “mais material”, a saber, a política. Mediante as ferramentas dusselianas de inversão da concepção nietzschiana do homem, a disposição estética e toda reflexão filosófica sobre ela se mostra “partidária” de um interesse político superior: a humanidade futura vislumbrada no além-do-homem. A crítica de Dussel a Nietzsche é justamente indicar a carência de qualquer direito concedido ao outro, o sujeito inferiorizado, rebaixado por uma hierarquia que a política centralizadora e unificadora da Alemanha prussiana elabora a partir de uma criação fantástica da sua história, de tal maneira que conjura um racismo violento. Daniel Conway observa que o filósofo andarilho reflete, imerso em suas viagens, acerca do conhecimento das raças e suas modernas misturas decadentes<sup>31</sup>. Aimé Cesaire se volta à Antiguidade, mas por enxergar a faceta violenta e colonizadora dos Impérios e seus indivíduos soberbos, podemos observar um tom crítico em sua palavras:

Então, quando Roma, nesta pretendida marcha triunfal em direção a civilização antiga, destruiu, uma após a outra, Cártago, Egito, Grécia, Judeia, Pérsia, Dácia, as Gálias, resultou que ela mesma havia devorado os diques que a protegiam do oceano humano sob o qual deveria perecer [...]. Assim, a queda violenta, a extirpação progressiva de cada cidade, gerou a queda da civilização antiga. Este edifício social estava sustentado pelas nacionalidades ao modo de colunas diferentes do mármore da obstinação. Quando as destruiu, com o aplauso dos sábios da época, cada uma destas colunas vivas, o edifício veio abaixo e agora os sábios de nossos dias procuram entender como puderam criar-se em um instante ruínas tão grandes! E então, me pergunto: que outra

---

<sup>30</sup> DUSSEL. Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão, p. 355.

<sup>31</sup> Cf. SCOTT, FRANKLIN. Critical affinities: Nietzsche and african american thoughts, p. 126.

coisa fez a Europa burguesa? Ela socavou as civilizações, destruiu as pátrias, arruinou as nacionalidades, extirpou a “raiz da diversidade”<sup>32</sup>.

A proposta de se pontuar as bases ético-políticas do pensamento estético de Nietzsche buscou desdobrar e contornar algumas das principais acepções preconceituosas do ser humano que ainda hoje são vigentes, e que foram em muitos momentos compreendidas como disposições ou situações inferiores da homem, pertencentes “naturalmente” a escravos e homens do povo, o qual, pelo contrário, para Dussel consiste no ser humano dominado, colonizado – o ponto de arranque forte e decisivo de toda crítica. Tendo em mente as propostas de Dussel, questiona-se em Nietzsche: Não seria a filosofia do além-do-homem uma idealidade estética que encobre uma ideologia racista? E a pretensa imoralidade artística justamente a colonização de si através de artifícios disciplinadores do corpo? Não parece ser estranho a busca pela liberdade tomar os rumos de uma loucura em Nietzsche? Não é mais estranho ainda o transvalorador de todos os valores servir de grande exemplo à Hitler e o pseudo-humanismo moderno?

## Referências

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: Opiniões e sentenças diversas/ O andarilho e sua sombra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

---

<sup>32</sup> CÉSAIRE. Discurso sobre o colonialismo, p. 80-1.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. *Nietzsche: além-do-homem e idealidade estética*. Campinas, SP: Ed. Phi, 2016.

CHAVES, Ernani. *No limiar do moderno. Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Paka-Tatu, 2003.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Anísio Garcez Homem. Santa Catarina: Letras&Letras, 2010.

D'ORIO, P. *Nietzsche na Itália: A viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

NIEMEYER, C. (Org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SCOTT, FRANKLIN (org). *Critical affinities: Nietzsche and african american tho*



## Capítulo 16

### Convivência e Cotidianidade: *Ocupação e Solitude em Ser e tempo de Martin Heidegger*

Charleston Silva de Souza \*

#### 1 Introdução

*Convivência* soa, primeiramente – pelo menos do ponto de vista da literatura filosófica – como um tema que recai no domínio da *ética*. Desde Aristóteles, “ética” é o estudo dos hábitos ou costumes (*éthos*) de uma sociedade. À ética importaria o tratamento adequado de questões referentes à convivência ou comunidade dos homens; “adequado” no sentido de precisar e/ou delimitar os conceitos que este domínio do saber demanda, tais como “moral”, “bom”, “justiça”, “liberdade”, etc.

Se se puder escolher, dentre os clássicos da filosofia, dois nomes de maior força no âmbito da ética, certamente lembrar-se-á logo do filósofo de Estagira e do filósofo de Königsberg. Para a maioria dos historiadores da filosofia, Kant foi o segundo grande representante dos investigadores da moralidade. Ou seja, ao se falar em termos de referência primária, duas personalidades históricas precisam ser consultadas no que concerne ao problema da moral: Aristóteles e Kant.<sup>1</sup>

Segundo a literatura especializada, Martin Heidegger esboçou interpretações de ambos os sistemas morais.<sup>2</sup> Entretanto, e isto é decisivo para

---

\* Prof. da Universidade Estadual do Pará, graduado em Filosofia e Mestre em Filosofia pela UFPA. E-mail: souzati-grez28@gmail.com

<sup>1</sup> Cf. Luc Ferry. *Aprender a viver: filosofia para novos tempos*.

<sup>2</sup> Cf. Alexandre Franco de Sá (2007), Vigo (2010), R. Ramos (2001), Fical (2005), Volpi (2012).

compreender o que, em primeiro lugar interessa a Heidegger, sua interpretação da história também é *apropriação (Aneignung)*, isto é, as questões que interessam a Heidegger não puderam estar disponíveis para as filosofias investigadas por ele. Sendo assim, ao utilizar conceitos oriundos do domínio da ética, Heidegger os redireciona para seu âmbito de investigação próprio: o do sentido do ser.<sup>3</sup>

A partir disto, poder-se-á mostrar como a *convivência*, em termos da cotidianidade média do ser-aí, pode ser assumida como um modo determinado de ser do existente humano e como, a partir deste modo de ser, o próprio ser fica acessível ou se doa de acordo com essa modalidade existencial em questão. Em outros termos, a tematização da convivência no interior da fenomenologia hermenêutica heideggeriana tem por objetivo aclarar o sentido do ser liberado a partir da compreensão de ser envolvida em tal modalidade e suas variações. Ou seja, não será possível lançar a pergunta pelo sentido do ser a partir do horizonte da ética aristotélica e nem da ética kantiana, na medida em que Heidegger não está primeiramente interessado nem na descrição de costumes ou hábitos, nem em como deveríamos agir.

Segundo Hubert Dreyfus, é possível que as investigações de Heidegger acerca da convivência tenham sofrido muito mais influência de Kierkegaard e Dilthey, os quais tiveram muito a dizer sobre a importância do mundo social.

Enquanto Dilthey deu ênfase na função positiva dos fenômenos sociais, que chamou “objetivações da vida”, Kierkegaard se concentrou nos efeitos negativos do conformismo e na banalidade do que denominou “público”. Heidegger toma e estende a intuição diltheyana de que a inteligibilidade e a verdade só surgem no contexto das práticas históricas públicas, mas também está profundamente influenciado pela visão kierkegaardiana de que “a verdade jamais está na multidão”.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> No que concerne à apropriação de Aristóteles, consultar Vigo (2008) e Volpi (2012). Para uma análise a partir da obra de Heidegger, o curso do semestre de verão de 1930 é o texto mais explícito e completo, pois, é possível ver o aparecimento de Aristóteles e Kant no interior da problemática que envolve a *liberdade*, conceito eminentemente prático, do ponto de vista histórico. Fala-se, aqui, de “ponto de vista histórico” em contraposição à investigação heideggeriana, que executa um redirecionamento da problemática para o interior da ontologia, isto é, heidegger opera, segundo François Jaran (2010), a *ontologização do conceito tradicional de liberdade*, isto que servirá como tema de uma futura pesquisa.

<sup>4</sup> DREYFUS, H. Ser-em-el-mundo, p. 113.

Mostrar-se-á, em seguida, como a descrição do modo de ser do ser-á na sua cotidianidade envolve conceitos tais como “público”, “multidão”, etc. E, mais do que isso, como esses termos condicionam o desenvolvimento da temática do ser a partir do existente humano. Desta exigência metodológica de Heidegger, pode-se entender o seu conceito de fenomenologia: fazer ver a partir de si mesmo aquilo que se mostra, e fazê-lo ver tal como se mostra a partir de si mesmo.<sup>5</sup> Isto é, a fenomenologia tem por objetivo descrever/interpretar o existente humano em sua condição de imerso ou lançado no mundo da ocupação, pelo menos se se tem em vista os desenvolvimentos da primeira parte de *Ser e tempo*.

## 2 A primazia do ser-á e o ente intramundano

A definição acima é decisiva para a compreensão do “projeto *Ser e tempo*”. “Fazer ver a partir de si mesmo” remonta à constituição do envolvido na tarefa de investigar aquilo que se pretende aclarar, o ser. O existente humano é o ente que faz a pergunta pelo ser.<sup>6</sup> Do ponto de vista formal, o perseguido no perguntar já deve estar de algum modo acessível a tal existente. Isto é, já há um direcionamento prévio que permite ao ser-á ir de encontro àquilo que ele procura: o ser já está disponível para o ser-á. Daí o ser se mostrar a partir do próprio ente humano.<sup>7</sup>

Neste sentido, a pergunta recai exatamente no próprio ser-á, na medida em que, enquanto existente, este ente se preocupa com seu próprio ser. O existente humano é um ente que se interessa pelo seu ser. Ele se interessa pelo seu ser e tem como ponto de referência primário e mais acessível o ser dos entes com os quais ele lida na sua “vida” cotidiana. Por ser um ente imerso no mundo, que está no mundo – não a modo de um pouco de água que estaria dentro do copo, como se fossem duas coisas

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER. *Ser y tempo*, p. 54.

<sup>6</sup> *Ibid.*, §2.

<sup>7</sup> Ser-á, ente humano e existente humano são usados aqui como sinônimos.

distintas que ocupassem algum lugar no espaço – e que se relaciona com as coisas do mundo, o existente humano tende a compreender o ser (tanto o seu quanto o dos outros entes) primeiramente a partir do encontro com as coisas do “interior do mundo”.

Na exposição do tema da analítica do ser-aí (§9), Heidegger destaca dois caracteres. Em primeiro lugar, a “essência” deste ente consiste em seu ter-que-ser (*zu seyn hat*) ou ser-para (*Zu-sein*).<sup>8</sup> Sendo assim, os caracteres destacáveis do ser-aí não devem ser tomados enquanto “propriedades” que estejam aí de um ente que está aí com tal ou qual aspecto, mas sempre maneiras ou modos possíveis de estar no mundo.

Em segundo lugar, o ser que está em questão para este ente em seu ser é cada vez o meu.<sup>9</sup> Não se deve interpretar esse caráter do ser-aí como algo pertencente a um ente qualquer que comparece no interior do mundo. Segundo terminologia heideggeriana, ao ente que não possui o modo de ser do existente humano não lhe interessa o seu ser, pois ele não está em condições de se comportar em relação ao seu ser, nem mesmo de se comportar. O que se quer dizer aqui é que entes distintos do ser-aí não podem compreender ser. Ou seja, a um animal não se pode dizer que ele se comporte em relação ao seu ser, que ele delibere acerca de seu modo de ser. Tal como em Rousseau, os animais nascem com uma espécie de “software”, o que não os permite escolher ou deliberar acerca de suas vidas.<sup>10</sup>

Diferentemente dos entes intramundanos, o ser-aí pode escolher-se. Isto é, já que sua existência envolve possibilidade de ser, e como tal, de escolher ser si mesmo como uma de suas possibilidades, também é possível que este ente *se engane* acerca de seu modo de ser. Ao invés de ganhar-se a si mesmo, de deliberar acerca de seu ser a partir de suas possibilidades

---

<sup>8</sup> O termo “essência” é usado entre aspas para destacar o distanciamento que Heidegger visa em relação ao termo e sua relação com a analítica da existência. Já que o termo remete a um “que”, de quiddidade, e procura evidenciar qualidades do ente – e Heidegger mostra que o ser-aí não pode ser apreendido de tal modo, pois a existência significa sempre *modos possíveis* de ser para este ente – a expressão “essência” terá sempre o sentido de *existentia*, tal como a ontologia tradicional compreende. Já ao ser-aí é reservado outro termo (*Existenz*), que não deverá ser confundido com a caracterização do ente que não possui o modo de ser do existente humano.

<sup>9</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 64.

<sup>10</sup> FERRY, Luc. op. cit., p. 82-83.

existenciais, o ser-aí pode errar e acabar assumindo posturas comportamentais-compreensivas fundadas historicamente ou herdadas, isto é, assumir comportamentos que ele mesmo não esteja em condições de discernir. Desta feita, “porque o ser-aí é em cada vez sua possibilidade [...] pode se perder, ou seja, não ganhar-se jamais ou só ganhar-se *aparentemente*.”<sup>11</sup> Para Heidegger, entretanto, esta *impropriedade* (ter-se perdido ou não se ter ganhado ainda) não significa um modo de ser inferior do ser-aí. Diferentemente disso, tal modo de ser pode descrever o ente humano na sua maior concretude possível, em suas atividades, interesses e motivações.

Após essa caracterização do ser-aí, Heidegger opera uma “redução” condicionante para o desenvolvimento da analítica. A descrição feita no parágrafo acima possibilita fazer a inflexão decisiva: o ser-aí deve ser posto a descoberto, isto é, interpretado e descrito em sua indiferente imediatez e regularidade.<sup>12</sup>

Esta “indiferente imediatez e regularidade” está em conexão com um modo de ser do ser-aí que funda suas raízes na ontologia tradicional: o ser-aí se compreende como sujeito que estaria contraposto aos objetos, isto é, o ente humano, na maior parte das vezes, compreende-se a parti do ente e do ser do ente que não é ele mesmo, mas que comparece para ele “dentro” de seu mundo.

Para a descrição do ente que comparece no interior do mundo, faz-se necessário o esclarecimento de alguns conceitos importantes para o entendimento da problemática. Primeiramente, deve-se levar em consideração o conceito de mundo que Heidegger utiliza na analítica existencial da primeira parte de *Ser e tempo*. No §14, *A ideia da mundanidade do mundo em geral*, distingue-se quatro acepções de mundo e se determina aquela que será a mais adequada para o desenvolvimento da investigação respectiva ao ser-aí fático:

---

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M. loc. cit.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 65.

Mundo pode ser compreendido novamente em sentido ôntico, mas agora não como o ente que por essência não é o ser-aí e que pode comparecer intramundaneamente, mas como “aquilo em que” “vive” um ser-aí fático enquanto tal. Mundo tem aqui um significado existencial pré-ontológico, em que se dão existencialmente distintas possibilidades: mundo pode significar o mundo “público” ou o mundo circundante “próprio” e mais próximo (doméstico).<sup>13</sup>

De acordo com a passagem em questão, o ambiente a partir do qual será realizada a descrição fenomenológica dos modos de ser do ser-aí remonta ao que de mais imediato o existente humano pode encontrar, isto é, seu mundo fático, doméstico, público. Em outros termos, a interpretação do ser-aí se detém, em primeiríssimo lugar, naquelas situações nas quais o existente humano possui maior familiaridade acerca do seu modo de ser. Para Heidegger, não há outro domínio da existência mais propício à tomada da descrição fenomenológica do que aquele no qual o ser-aí está imerso, entregue cotidianamente, isto é, o domínio da facticidade, no qual o existente se mantém ocupado.

De imediato, chama a atenção o aparecimento da expressão “existencial”. Na terminologia heideggeriana, há um marco diferenciador de seu pensamento em relação à tradição ontológica, expresso pelo par conceitual existência-categoria. No que concerne ao último termo, pode-se associá-lo ao que a tradição ontológica assegurou acerca do ser, isto é, de que este é apreendido a partir de suas qualidades. Na terminologia de *Ser e tempo*, a quiddidade se conecta ao “estar-aí” (*Vorhandenheit*), uma forma de ser essencialmente incompatível com o ente que tem o caráter de ser-aí. “Os caracteres destacáveis neste ente não são, por conseguinte, “propriedades” que estejam aí de um ente que está-aí com tal ou qual aspecto, mas sempre maneiras de ser possível para ele, e somente isso.”<sup>14</sup>

A ontologia tradicional que remonta fundamentalmente a Descartes interpretou a natureza como algo exterior ao sujeito, como objeto. Tal como Heidegger expõe no §19 de *Ser e tempo*, o francês interpretou o mundo como

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 87.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 63-64.

*res extensa*, isto é, a *ousía* da natureza se expressa como extensão. Em outros termos, “a extensão segundo o comprimento, largura e profundidade constitui o ser propriamente dito da substância corpórea que chamamos “mundo””.<sup>15</sup> Categoria, tal como Heidegger pretende dar significado ao termo, nomeia o âmbito de significação do qual *Ser e tempo* propõe uma interpretação *sui generis*. Sem deixar de mencionar que Heidegger reconhece duas acepções de categoria (*Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*),<sup>16</sup> deve-se destacar que a segunda acepção traz as novidades mais significativas da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. Quando Heidegger se refere ao ente subsistente, é somente para destacar o posicionamento da ontologia tradicional – que pensa o ser como algo presente, que se apresenta –, e propor a segunda acepção, na qual o ser aparece não apenas como algo presente à mão, mas que, pela sua constituição de ser, pode se dar mesmo na ausência.<sup>17</sup>

Certamente, Descartes não conseguiu encontrar um domínio de ser pertencente ao âmbito da ausência, pois esta modalidade de ser só pode ser acessível na medida em que se reconhece a problematicidade da concepção ontológica tradicional. Em outros termos, por pensar a natureza como algo meramente extenso, contraposto ao sujeito (*subjectum*), Descartes não pôde ver como o “mundo” que ele atribuía certa autonomia em relação ao sujeito, e vice-versa, é muito mais parte constituinte desse próprio “sujeito”, o ser-no-mundo.

Em outras palavras, quando o “start” ou *a priori* do filosofar é posto na relação sujeito-objeto, ou melhor, quando esta relação se converte em pressuposto necessário para a investigação filosófica, o ser-aí, como ente que está imerso no mundo, torna-se invisível como consequência imediata de uma interpretação ontologicamente inadequada. Isso significa dizer que sujeito e objeto não coincidem com ser-aí e mundo.<sup>18</sup> Para Heidegger, nesta relação sujeito-objeto, deve-se perguntar como este sujeito cognoscente sai de sua

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 111-12.

<sup>16</sup> BRANDOM, R. Heidegger's categories of Being and time, p. 45.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 95.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 81.

“esfera” interna para outra “distinta e externa”, como pode o conhecimento ter um objeto, como deve ser pensado o objeto mesmo para que em definitiva o sujeito o conheça sem saltar a outra esfera. Mais do que isso, dá-se mesmo uma omissão em relação ao modo de ser desse sujeito, ele permanece como algo meramente disponível que não deve ser questionado, um pressuposto básico para a investigação, um conhecimento seguro e indubitável.

Esta discussão da relação sujeito-objeto está intrincada com a questão acerca do conhecimento: como pode o sujeito sair de sua “internalidade” e transcender para algo externo? Como se dá o conhecimento para o ente existente? Certamente, o conhecimento só é possível porque o ser-aí já se encontra em meio ao mundo. Para Heidegger, o ser-no-mundo como ocupação está absorvido no mundo do qual se ocupa. Neste modo de ser, os entes com os quais lidamos permanecem não tematizados, haja vista a absorção em meio às coisas do domínio da ocupação, isto é, não há uma tematização ou determinação contemplativa do ser-aí com relação aos entes com os quais o existente se ocupa. Uma determinação dos entes só é possível quando o trato ocupado é suspenso, isto é, quando o manejar, produzir ou outros modos da ocupação cedem vez a um mero *permanecer junto a*. Desta forma, o assim determinado e apreendido pode ser interpretado apenas como uma modificação do modo de ser do ser-aí, e jamais um conhecimento interno que poderia se adequar à realidade.<sup>19</sup> Como expressar essas formulações em termos fenomenológicos, isto é, o que significa descrever o mundo como fenômeno, não como algo separado da esfera do sujeito, tal como o realiza Descartes?

Como modo de ser mais imediato do ser-aí, a cotidianidade média é o horizonte a partir do qual a analítica da existência tem seu ponto de partida. Isto é, o caráter existencial do ser-no-mundo e a ideia de mundo precisam ser interpretados a partir do ente que comparece mais imediatamente dentro do mundo circundante (*Umwelt*).

---

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 83.



Investigar o ser a partir do mundo do “trato” com o ente intramundado significa atentar para os variados modos nos quais o ser-aí se mantém disperso no ocupar-se. Estar imerso no mundo do trato não deve significar estar em uma postura temática teórica com os entes nos quais se desdobra a ocupação. Mais do que isso, estar ocupado no modo do trato com as coisas significa manipular, utilizar. Entretanto, estes modos de trato ou de ocupação possuem um caráter remissivo, isto é, antes de apreender cada ente em suas propriedades ou particularidades, há muito mais a descoberta de um horizonte de totalidade de úteis. O estar-à-mão ou disponibilidade (*Zuhandenheit*), não é algo que está-aí como que separado de um contexto remissivo. Somente porque o ente à mão possui este caráter (*Zu-sein*) é que ele pode ser usado para isso ou para aquilo, manipulado, manuseado. Para Heidegger, muito longe de estarmos ocupados com o próprio utensílio, o que mantém a existência numa conexão com o à mão é mais a obra ou o que com a manualidade é mantido em vista, isto é, “o que primeiramente nos ocupa e está por fim à mão, é a obra mesma, o que em cada caso tem que ser produzido. É a obra a portadora da totalidade remissional dentro da qual o útil comparece.”<sup>20</sup>

Em uma tal lida imersa no uso, a ocupação se subordina ao para quê constitutivo do respectivo utensílio. “ocupação” é aqui um termo que designa um “modo de ser” do “ser-no-mundo”, a saber, todas as maneiras de comportar-se que apontam para uma lida com um ente, que não se mostra como “ser-aí”.<sup>21</sup>

Certamente deve haver, e Heidegger os descreve, momentos nos quais uma lida mais atenta e direcionada ao utensílio mesmo se dá. É possível que o ser-aí se detenha na qualidade do martelo e de uma poltrona usada no para o descanso. Entretanto, não é nesses modos de se comportar que o ser do utensílio ou útil e mostra em sua substancialidade, isto é, a manualidade do utensílio está primeiramente subordinada ao uso que dele se faz numa lida ocupada e circunspectiva.

---

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 92.

<sup>21</sup> FIGAL, G. Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade, p. 73.

Como o utensílio tem a peculiaridade de “como que se retrair” em sua manualidade, ele sempre “remete” aquele que lida com ele para algo diverso. Em meio à produção de algo, ele o remete para a obra. Ele remete para além de si, sem se tornar, a partir disso, indiferente [...]. No sentido da manualidade, então, não apenas o utensílio, mas também a obra possui um caráter não manifesto. Esta ideia deixa de ser espantosa se levarmos em conta o fato de Heidegger sempre se orientar a partir da obra que está sendo feita. Por isso, ele também pode decompor a obra em uma série de referências. A obra remete o produtor ao “para quê de sua aplicabilidade”, pois “ela só é, por sua vez, sobre a base de seu uso” (SZ, 70). Em meio à produção de algo não se está por conseguinte ligado ao que deve ser produzido como a um objeto, mas só se realiza alguma coisa se, a partir do que se tem sob as mãos, se consegue alcançar a referência à representação de seu uso. Para que se possa representar em geral seu uso possível, o que está sendo feito não pode ser ele mesmo manifesto.<sup>22</sup>

Se primeiramente e imediatamente os entes aparecem numa lida ocupada “intramundo-circundante”, o *descobrimento da natureza* depende em primeiríssimo lugar desse modo de ser do existente humano. Em outros termos, o modo de ser no qual a natureza é apreendida imediatamente está vinculado ao sentido de ser manifesto pelo ser-aí na sua cotidianidade média. Neste sentido, a natureza nunca é apreendida como algo que esteja aí pura e simplesmente.

Por meio do uso, no utensílio também está descoberta a “natureza”, e o está à luz dos produtos naturais. A natureza não deve ser entendida como o puramente presente – nem tampouco como *força da natureza*. O bosque é reserva florestal, o monte é pedra, o rio, energia hidráulica, o vento é “vento nas velas”. Com o descobrimento do “mundo circundante” aparece a “natureza” assim descoberta. De seu modo de ser à mão se pode prescindir, ela mesma pode ser descoberta e determinada somente em seu puro estar-aí. Mas a este descobrimento da natureza lhe fica oculta a natureza como o que “se agita e ufana”, nos assalta, nos cativa como paisagem. As plantas do botânico não são as flores na encosta, o “nascimento” geográfico de um rio não é a “fonte subterrânea”.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> FIGAL, G. op. Cit., p. 74.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 92.

A apreensão imediata das coisas do mundo, sejam utensílios ou mesmo a “natureza”, não se mostra como algo exclusivo da subjetividade de um sujeito. No trato ocupado, os entes do interior do mundo veem ao nosso encontro a partir do domínio do “público”, ou seja, o caráter de ser do intramundano como ser-para (*Zu-sein*) perpassa a compreensão de todo e qualquer ser-aí. O estar à mão é a determinação ontológica-categorial do ente tal como é “em si”. Para Heidegger, estar-no-mundo, tal como existe o ser-aí, é absorver-se atemática e circunspectivamente nas remissões constitutivas da disponibilidade do todo de utensílios.<sup>24</sup>

### 3. *Ser-aí* como ser-solícito

Neste capítulo, mostrar-se-á uma tendência do *ser-aí* que decorre de sua condição existencial: por ser um ser social que compartilha sua compreensão no domínio do público, Heidegger dirá que o existente humano não chega a uma compreensão genuína precisamente porque sempre há em cada caso uma compreensão genuína mútua.<sup>25</sup>

Seguindo a interpretação de Dreyfus, na interpretação do homem como essencialmente um sujeito, Heidegger recorda que como *ser-no-mundo*, o *ser-aí* deve tomar uma posição sobre si mesmo e deve ser entendido no que faz, utiliza, espera, evita – dentro do disponível no ambiente no qual está primeiramente interessado. Dito de outro modo, é como que se o *ser-aí* passasse a maior parte do tempo no encarar transparente que ocupa quase todo o seu dia, e não na deliberação prática seguida por ações propositivas guiadas por intenções auto-referentes em ação.<sup>26</sup>

Para Günter Figal, o que está em jogo para Heidegger é inicialmente a convivência não manifesta, o que desfaz o espanto em começar a análise

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 97.

<sup>25</sup> DREYFUS, H. op. cit., p. 113.

<sup>26</sup> DREYFUS, H. op. cit., p. 116.

justamente pela pergunta como os outros “vêm conjuntamente ao encontro” na lida cotidiana com o utensílio.<sup>27</sup>

A “descrição” do mundo circundante imediato, por exemplo, do mundo em que trabalha o artesão, nos fez ver que com o útil que se está elaborando comparecem “também” os outros, aqueles para quem a “obra” está destinada. No modo de ser deste ente à mão, isto é, em sua condição respectiva, há uma essencial remissão a possíveis portadores, com relação aos quais o ente à mão deve estar “feito à medida”. Paralelamente, no material usado comparece, como alguém que “participa” bem ou mal, o produtor ou fornecedor. Por exemplo, o campo a largo do qual saímos para caminhar se mostra como pertencente a tal ou qual, e como bem tido por seu dono; o livro que usamos foi comprado onde..., regulado por..., etc. o barco amarrado na costa remete, em seu ser-em-sí, a um conhecido que faz suas viagens [...]. Estas “coisas” comparecem a partir do mundo em que elas estão disponíveis para outros, mundo que de antemão já é sempre também o meu.<sup>28</sup>

Segundo Dreyfus – e aqui ele segue a letra de *Ser e tempo* – a “substância” do homem não é o espírito como uma síntese de corpo e alma; mas sim *existência*. Isto é, a existência (humana) é mais uma maneira que ocorre na atividade cotidiana. O *ser-aí* sempre interpreta seu ser em termos de seus *em-vista-de*. Ou seja, se se pensa que o rol do *Das Man* (a gente) não tem sentido sem os outros, ser professor, por exemplo, requer o rol dos outros, tal como ser aluno e outras coisas relacionadas como ser ajudante, bibliotecário, conselheiro, diretor, etc. Sinteticamente, é impossível encontrar sentido a um ser-aí sem a perspectiva do social.<sup>29</sup>

Todavia, mesmo que os outros compareçam no mundo do *ser-aí*, um mundo social compartilhado, deve-se levar em conta que não se trata de se comportar em relação a utensílios, entes que não possuem o modo de ser do ser-aí, mas sim que o comportamento do ente existente com os outros

---

<sup>27</sup> FIGAL, G. op. cit., p. 128.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 138.

<sup>29</sup> DREYFUS, H. op. cit., p. 116.

é determinado pela lida com os outros. Isto é, deste ente não é possível “se ocupar”, mas que é objeto de solicitude (*Fürsorge*).<sup>30</sup>

Existem variados modos de solicitude. Pode-se destacar o contar com o outro, o prescindir uns dos outros, não se interessar pelos outros. Esses modos de ser do ser-aí, como modos da deficiência e da indiferença, caracterizam o modo mais imediato do conviver cotidiano do existente humano, e a compreensão de seu ser e das suas possibilidades dependem deste *factum*.

De acordo com Robson Ramos, “uma ontologia que atribui à “categoria” da existência um estatuto diferenciado em relação a outros domínios possíveis de objetos permite uma elaboração original da socialidade humana.”<sup>31</sup> Para a analítica existencial de Ser e tempo, a afirmação do caráter primitivo da noção de outras pessoas ocupa um papel central.

Daí se pode afirmar que as projeções de ser, isto é, as possibilidades existenciais disponíveis para o ser-aí, recebem uma impessoal e interpessoal. Em outros termos, os comportamentos do ser-aí são como que regras de caráter público, regras que compete ao ser-aí seguir e acatar no mesmo contexto de normatização em que os outros se encontram. Segundo Heidegger, “trata-se de regras públicas partilhadas praticamente em um mundo comum, de modo que o existente que nelas está lançado é uma unidade de responsabilização em termos ativos e passivos.”<sup>32</sup>

Normas também são expressas e seguidas na utilização dos meios de locomoção pública, nos usos de serviços de informação. Essa forma de conviver, tal como Heidegger descreve, dissolve o ser-aí próprio no modo de ser “dos outros”. E mais do que isso, sem chamar a atenção e sem que o possa constatar, a impessoalidade implementa uma autêntica ditadura, isto é, “gozamos e nos divertimos como se goza; lemos, vemos e julgamos

---

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 141.

<sup>31</sup> RAMOS, R. *O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em ser e tempo, de martin Heidegger*, p. 7.

<sup>32</sup> HAUGELAND, J. Heidegger on Being a Person, p. 21.

sobre a literatura e a arte como se vê e se julga; mas também nos afastamos do aglomerado com se deve fazer; encontramos irritante o que se deve encontrar irritante.”<sup>33</sup> Sinteticamente, pode-se dizer que todo e qualquer comportamento que se leve a termos como “si mesmo” é determinado pelos outros. Segundo Günter Figal,

quem quer ser “ele mesmo” melhor do que os outros já esta exatamente por isso orientado pelo que se diz e faz em determinado aspecto. O que “se” diz e faz é “mediano”: o impessoal se retém “faticamente na medianidade do que é conveniente, do que se admite como válido e do que não, do que concede sucesso e do que recusa sucesso.”<sup>34</sup>

Estas caracterizações ou descrições do ser-aí não podem ser tomadas como uma espécie de “crítica cultural”. Como Heidegger mesmo admite, mesmo na impessoalidade, o que está em jogo para o ser-aí é sempre o seu ser, isto é, mesmo sob a ditadura do impessoal (a gente) é sempre um ser-aí que está em jogo. Em outros termos, não se poderia afirmar que o existente humano deixe de tomar suas decisões e deliberações e assumir conscientemente o “se deixar levar” pela opinião pública. Interessa muito mais a Heidegger o fato de sob essa circunstância existencial, dar-se um tipo peculiar de descobrimento do ser. A partir deste modo de ser, no qual o ser-aí está imediatamente no mundo em comum descoberto de maneira mediana, imediatamente eu não “sou” eu, no sentido do próprio si mesmo, mas que sou os outros na maneira do outro. A partir deste e com este estou imediatamente dado a mim mesmo. E mais do que isso, somente a partir desse modo de ser o ser-aí descobre e aproxima para si o mundo. “O modo próprio de ser-si-mesmo não consiste em um estado excepcional de um sujeito, desprendido do impessoal, mas que é uma modificação do impessoal entendido como um existencial essencial.”<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> HEIDEGGER, M. op. Cit., p. 146

<sup>34</sup> FIGAL, G. op. cit., p. 137.

<sup>35</sup> HEIDEGGER, M. op. cit., p. 149.

## 4 Conclusão

As investigações em torno ao problema do *Das Man* possuem uma história bem diversificada. Desde Hubert Dreyfus a Haugeland, buscou-se acentuar a importância desse existencial para o programa de *Ser e tempo*. Com o objetivo de lançar mais alguma luz sobre o tema, desde o texto de Heidegger até o auxílio dos intérpretes mais citados na literatura especializada, pôde-se chegar à intuição de que a descrição deste fenômeno está em estrita conexão com os planos gerais do tratado de 1927, isto é, esboçar um retorno da questão pelo sentido do ser. Porém, não com uma simples historiografia das concepções filosófico-tradicionais, mas sim como o objetivo de mostrar, no sentido fenomenológico, isto é, arrancar do encobrimento modos nos quais o ser se doa veladamente ou de forma não temática.

As interpretações descritivas de *Ser e tempo* têm como objetivo central o estabelecimento de um horizonte a partir do qual a problemática ontológica possa ser melhor direcionada, redirecionada. Não mais no horizonte cartesiano, da distinção entre *coisa pensante* e da *coisa extensa*, o que remonta à tradição que cristaliza o ser como algo presente, mas sim no domínio das “vivências”, entendidas como o espaço de significação aberto pela sociabilidade, em resumo: o mundo social fático no qual todo existente está primeiramente lançado, entregue, imerso.

Desde a descrição das categorias existências do meramente presente (*Vorhandenheit*) e do disponível (*Zuhandenheit*), passando pela análise do ser-com (*Mitsein*), o que interessava a Heidegger era como a existência humana, e somente ela, possui um vínculo inquebrantável com o fato de o ser estar disponível de algum modo. Velado ou não, o ser se manifesta para a existência humana. Existir significa se manter numa constante relação com o ser: *factum* que não se pode suprimir. O existente humano é aquele ente que lhe vai junto o seu ser, ele se interessa pelo seu ser, ele entende seu ser de um modo ou de outro, própria ou imprópria.

## Referências

BRANDOM, R. *Heideggers Categories in Being and Time*. In: DREYFUS, H & HALL, H. *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1992. pp. 45-64.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2005.

HAUGELAND, J. *Heidegger on Being a Person*. *Noûs*, 15-26, 1982.

DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Ed.). *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser y tempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Editora Trota, Madrid, 2009.

RAMOS, R. *O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em ser e tempo, de martin Heidegger*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 104, Dez/2001, p.113-129.



## Capítulo 17

# Reflexões sobre a conduta do jornalista: análise comparada do código de ética dos jornalistas do Brasil e dos Estados Unidos

*Sanny Fernanda Nunes Rodrigues*<sup>1</sup>

*Jean Carlos da Silva Monteiro*<sup>2</sup>

*Tamara Cristina Bastos Santos*<sup>3</sup>

### 1 Introdução

O Código de Ética é um documento que descreve a melhor forma de um profissional executar sua função. Ele é estabelecido a partir da missão, cultura e posicionamento social do profissional para com a sociedade. O seu conteúdo é todo atrelado em princípios universais da ética e da moral. (VÁZQUEZ, 2008). Na área do jornalismo, os veículos de comunicação exercem grande poder sobre a conduta dos profissionais da notícia (FERREIRA, 2007).

De acordo com Gomes (2002) a expressão “ética do jornalismo” está inteiramente ligada ao código profissional dessa categoria, objeto de estudo deste artigo. Entretanto, Gomes ressalta que todo código de ética

---

<sup>1</sup> Doutora e Mestra em Multimídia em Educação pela Universidade de Aveiro. Professora Adjunta do Departamento de Educação e Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão e Professora Permanente do mestrado em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: sannyaferrnanda@hotmail.com.

<sup>2</sup> Mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão. Graduado em Comunicação Social, habilitação em Jornalismo, pela Faculdade Estácio de São Luís. E-mail: falecomjeanmonteiro@gmail.com.

<sup>3</sup> Mestranda em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão. Graduada em Comunicação Social, habilitação em Jornalismo, pela Faculdade Estácio de São Luís. E-mail: tamaracristina255@yahoo.com.br.

profissional permeia um conjunto de valores sociais, que envolve, além de tudo, a sociedade que recebe os serviços prestados por esses profissionais.

O Código de Ética dos Jornalistas (CEJ), de uma forma universal, fala sobre o direito que todo cidadão tem de ser informado sobre os fatos (COLEÇÃO OBJETHOS, 2010). Diz ainda que de forma alguma deve ser vetado ao cidadão o acesso à informação, e enfatiza que os fatos divulgados devem ser precisos, corretos e pautados na veracidade dos acontecimentos, destacando o compromisso do jornalista com a responsabilidade social e que qualquer tipo de censura deve ser denunciado (FENAJ, 2007).

A conduta profissional do jornalista é também colocada em pauta pelo CEJ (FENAJ, 2007). Ele diz que as formas como os profissionais da área conduzem seus trabalhos estão subordinadas, impreterivelmente, aos artigos que compõem o CEJ. Este ressalta sobre o compromisso do jornalista com a verdade dos fatos, do sigilo da fonte e de seus direitos e deveres enquanto profissional (COLEÇÃO OBJETHOS, 2010).

No que diz respeito à responsabilidade profissional do jornalista, o CEJ garante que o jornalista é responsável por tudo que divulga. Enfatizando, ainda, que toda atividade desse profissional deve ser pautada no estado de inocência como regra e que qualquer informação com teor opinativo deve ser veiculada com responsabilidade. (FENAJ, 2007).

Apesar de ser um instrumento que esclarece todas as questões que norteiam a conduta do jornalista, são muitas as ambiguidades nas discussões sobre ética, moral, veracidade, objetividade, privacidade, sensacionalismo, liberdade de imprensa, liberdade de expressão e responsabilidades atribuídas aos jornalistas à luz do Código de Ética, uma vez que, em muitas ocasiões, seu conteúdo diverge da realidade vivida pelo jornalista.

Algumas dessas divergências são ocasionadas por fatores sociais, culturais, políticos e econômicos. Por isso, a proposta deste artigo é análise documental dos CEJ do Brasil e dos Estados Unidos, observando como se dá os valores, normas de conduta e orientação profissional em diferentes nações.

Com essa análise documental busca-se investigar; como se organiza a cultura jornalística brasileira e estadunidense sobre os temas recorrentes a comportamentos éticos implicados ao fazer jornalístico? Quais as semelhanças e diferenças presentes nos CEJ do Brasil e dos EUA? Como as normas profissionais de cada país se comportam frente às questões da liberdade de imprensa e expressão, a veracidade e imparcialidade da notícia, direitos de privacidade e a discussão sobre o sensacionalismo no jornalismo?

Para responder tais questões, este artigo elabora uma análise comparada qualitativa dos atuais CEJ dos Brasil e dos Estados Unidos da América, que será detalhada no capítulo de metodologia.

## **2 Jornalismo, ética e seus questionamentos**

O tema da ética nas formações deontológicas é sempre relevante para direcionar o profissional na sua conduta pessoal e social. No campo da comunicação mais especificamente no jornalismo o assunto torna-se inesgotável; pode até se dizer que esse campo é uma “Disneylândia” quando o estudo é a investigação e análise das práticas do profissional que permeia essa área.

O recurso humano jornalístico que trabalha nos meios de comunicação da imprensa, como a TV, rádio e o impresso realizam seu trabalho a partir de uma política editorial do jornal ou programa que atuam, com isso são direcionados para processar uma conduta ética e moral da empresa jornalística a qual estão contextualizados. Mas, quando a elucidação sobre a ética profissional perpassa o tecnicismo, e entra no campo humano e o profissional, é preciso questionar sobre o que fazer diante das relações humanas que estão entranhadas no dilema diário da profissão.

O jornalismo muito mais que técnica trabalha com relações humanas, o fazer jornalismo é direcionado por vidas, sejam elas em que parâmetro social esteja. O discurso evocado pelo tom do profissional deve ser questionado, e seus valores éticos e morais levados em consideração. Beltrão

(2006) é consciente de que, “o jornalismo é informação de fatos correntes, devidamente interpretados e transmitidos periodicamente à sociedade, com o objetivo de difundir conhecimentos e orientar a opinião pública no sentido de promover o bem comum” (2006, p.31).

Uma das implicações a ser questionada eticamente sobre o trabalho do jornalista e da situação que ele construiu como informação, é: Até onde pode chegar o abuso e a irresponsabilidade do jornalista que emite uma informação, seja ela de natureza criminal ou violenta? Até que ponto, se observa o interesse do jornalista em veicular uma informação dessa natureza, ultrapassa o limite do que é ético e tolerante?

Um dos questionamentos desse trabalho é buscar refletir sobre a conduta do profissional e como ele se comporta diante de tantos questionamentos inerentes ao exercício da sua profissão. Como se organiza a cultura jornalística brasileira e estadunidense sobre os temas recorrentes a comportamentos éticos implicados ao fazer jornalístico? Como as sociedades desses países pensam esses temas? Como o Código de Ética dos Jornalistas (CEJ) podem atribuir responsabilidades sobre o compromisso de mediar informações? Nesse aspecto é relevante destacar o pensamento de Chaparro (1994, p.22) que afirma que “o jornalismo é um processo social de ações conscientes, controladas ou controláveis”, ou seja, um processo social motivado por intenções.

Entre fazer o jornalismo e pensar a ética existem questionamentos permeados pelos códigos de conduta profissional. Entre eles, a questão da liberdade de imprensa e expressão, a veracidade e imparcialidade da notícia, direitos de privacidade e a discussão sobre o sensacionalismo. Como as normas profissionais se comportam diante desses temas? Os questionamentos são tratados com universalidade ou leva em consideração a especificidade de cada país? Como os Estados Unidos da América (EUA) sistematiza enquanto deveres o exercício desse profissional?

Para compreender a discussão da ética no campo da comunicação, Esteves (2003) analisa que um dos princípios que regula a atividade jornalística é fundamento em ideais de projetos democráticos de sociedade.

Por outro lado, é necessário entender a relação de que o CEJ normatiza o seu exercício, mas não o funcionamento dos meios de comunicação; apesar de que os jornalistas funcionam como os media da informação.

Há uma intenção de projetar os media como esteios da democracia, tendo por base a função informativa e um conjunto de valores nucleares do jornalismo: verdade, objetividade, neutralidade distanciamento, imparcialidade, etc. O aspecto ilusório, desta deontologia e que acaba por lhe conferir um caráter irredutível de ideologia é a crença (explícita ou pressuposta) de que os profissionais (os jornalistas em primeiro lugar) têm a possibilidade de condicionar de forma decisiva (impor) o funcionamento democrático dos media, só por si e sem qualquer mudança estrutural mais profunda – ao nível dos próprios media ou da sociedade no seu conjunto (Esteves, 2003, p. 149).

Aprofundando esse tema, o que se observa no cenário atual na era governista dos EUA, o poderio Trump, acusa constantemente e incisivamente a imprensa norte-americana de mentirosa e de emitir falsas acusações, *fakenews*, termo utilizado para direcionar notícias falsas e inverídicas, alucinadas pelo Presidente. Não entraremos no mérito da verdade dos fatos que o governista acusa, mas sim, de uma atitude que é contra a famigerada credibilidade que a imprensa possui. Apontamentos dessa natureza também acontecem com as mídias brasileiras, principalmente com atores políticos que não dependem (em tese) do espaço midiático

Caminhando por essa perspectiva, o autor Bucci (2000) elencou os sete pecados do jornalismo que é a: distorção deliberada ou inadvertida; culto das falsas imagens; invasão de privacidade; assassinato e reputação super exploração do sexo; envenenamento das mentes de crianças; abuso de poder. Elementos motivados pelo distanciamento do jornalismo e da ética.

Existem inúmeros CEJ, além de normas específicas para os profissionais que atuam em veículos de comunicação diferentes. Mas, a alegação da falta de ética na profissão não se aplica apenas ao profissional, mas em algumas debilidades dessa organização normativa que registra seus artigos e incisos em contradição, além de faltas de punições e sanções, o que

motiva a resistência até mesmo por parte da própria categoria. O questionamento é gritante, como se guiar por ele, se existem dualidades a ser seguida pelo profissional de comunicação?

Como afirmou Christofoletti (2008) que, “no jornalismo, ética não é etiqueta, não é bons modos. É necessário ter equilíbrio, bom senso e disposição para refletir sobre a própria conduta. Diante da situação correta, no momento da decisão, o jornalista terá de escolher o que fazer. O jornalista deverá analisar o que deve e como fazer, quem e quais as partes poderão ser prejudicadas, quais as melhores alternativas, os princípios e valores a aplicar. Seguindo este roteiro, o jornalista poderá caminhar pela trajetória da ética” (p.30).

### **3 Objetivos do código de ética dos jornalistas**

O CEJ é um documento oficial que objetiva apresentar os princípios e a missão desses profissionais, pensado para atender às necessidades da classe e da população que recebe os serviços e/ou produtos jornalísticos. Segundo a Federação Nacional dos Jornalistas – FENAJ (2007), ele foi criado para trazer à tona os valores que devem ser praticados pelos jornalistas. O código foi gerado a partir da legislação vigente no país, bem como na Declaração dos Direitos Humanos e nas Leis Trabalhistas.

Pelos dados documentais apresentados por Cornu (1998) em sua obra “Ética da Informação”, os primeiros CEJ apareceram nos EUA, ainda durante a primeira década do século XX, e em seguida sendo adotado pelos países da Europa. Nos EUA há inúmeros CEJ, esse fato se dá pela forma como a ética é utilizada estrategicamente pelos norte-americanos com o intuito de,

[...] transmitir uma boa imagem da profissão ou do meio de comunicação, estimular uma sensação de confiança no público, promover o reconhecimento e maior credibilidade, dissuadir os poderes públicos de intervir na regulamentação do jornalismo (CORNU, 1998, p. 26).

O primeiro CEJ Brasileiro foi criado no ano de 1949, passando por umas séries de adequações em 1968. Dezoito anos depois, no período em que o Brasil entrava em uma “redemocratização nacional”, foi elaborado um documento-base que serviu como parâmetro para a atuação dos jornalistas. Com o apoio de todos os sindicatos filiados, o documento foi aprovado pelo Congresso Nacional dos Jornalistas, mas entrou em vigor apenas em 1987. Em 2007, o CEJ passou pela sua quarta reestruturação, adequando-se às demandas do cenário atual (CHRISTOFOLETTI, 2008).

O CEJ explicita todas as normas de conduta profissional que o jornalista está subordinado, sejam elas “nas suas relações com a sociedade, com as fontes de informação, bem como entre os próprios jornalistas” (BUCCI, 2000, 41). São objetivos do CEJ apontar os princípios do profissional para com a sociedade que ele trabalha; citar os direitos e deveres dos jornalistas; citar os limites da relação do jornalista com os fatos; esclarecer a importância do sigilo profissional; explicar como deve ser o tratamento da informação a ser veiculada (FENAJ, 2007).

Em relação ao conteúdo, o CEJ Brasileiro, assim como em diversos CEJ de outros países, é dividido em cinco capítulos, que tratam: do direito à informação; da conduta profissional do jornalista; da responsabilidade profissional do jornalista; das relações profissionais; da aplicação do Código de Ética e disposições finais. Já o CEJ dos Estados Unidos<sup>4</sup> é dividido em quatro temáticas, categorizadas em: busque a verdade e a relate; minimize os danos; aja de forma independente e seja responsável.

Além de estabelecer convenções sobre o direito à informação, da conduta profissional do jornalista, da responsabilidade profissional do jornalista, das relações profissionais e de acordos trabalhistas, o CEJ tem ainda uma tarefa que perpassa o contexto deontológico do fazer jornalismo, que é a auto-regulamentação profissional da categoria.

---

<sup>4</sup>Tradução de Isadora Mafra Ferreira, da Coleção objETHOS de Códigos Deontológicos.

## 4 Metodologia

Este artigo pretende fazer algumas reflexões sobre a conduta do jornalista, por meio da análise dos Códigos de Ética dos Jornalistas do Brasil e dos Estados Unidos da América. A análise busca responder as seguintes questões: (1) Como se organiza a cultura jornalística brasileira e estadunidense sobre os temas recorrentes a comportamentos éticos implicados ao fazer jornalístico? (2) Quais as semelhanças e diferenças presentes nos CEJ do Brasil e dos EUA? e, por fim, (3) Como as normas profissionais de cada país se comporta frente às questões da liberdade de imprensa e expressão, a veracidade e imparcialidade da notícia, direitos de privacidade e a discussão sobre o sensacionalismo no jornalismo?

Para que este artigo tivesse êxito em responder aos questionamentos formulados anteriormente, foi necessária uma metodologia para atender aos questionamentos no desenvolvimento da pesquisa que se propôs realizar. (GIL, 2002; FIGUEIREDO e SOUZA, 2011). Este artigo teve como metodologia a pesquisa documental, que consiste na busca e interpretação de informações registradas em documentos (GIL, 2002). A coleta de dados foi realizada a partir do levantamento dos CEJ do Brasil e dos EUA. Essa metodologia é comumente utilizada em pesquisas de cunho historiográficas e organizacionais, uma vez que, é “fonte rica e estável de dados” (GIL 2002, p.62-3).

O método de apoio ao estudo realizado foi à análise de conteúdo qualitativa, conjunto de técnicas de análise de comunicação, que tem como objetivo ultrapassar as incertezas e enriquecer a leitura dos dados coletados (BARDIN, 2006, p. 38). Como sugere Bardin (2006), o processo de análise de conteúdo aconteceu em três etapas, organizado em pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados, inferência e interpretação.

A justificação da escolha de estudar o código de ética dos jornalistas dos Estados Unidos foi determinada através de análise das situações que compõem o cenário atual do país, como dos constantes ataques e acusações do presidente Donald Trump contra os jornalistas e escolher tal objeto



reforça as discussões levantadas nesta pesquisa sobre as questões de veracidade e objetividade reportadas às condutas desse profissional.

Assim como no Brasil, os EUA possuem uma diversidade de códigos de conduta regulatória ao jornalista, mas a utilização do documento explorado neste trabalho em detrimento de outros códigos estadunidense é devido ao direcionamento deste código especificar as normas a jornalistas profissionais e diplomados, o que difere do CEJ do Brasil.

## **5 Análise comparada**

Este tópico trata da parte substancial dessa pesquisa e analisa os dois objetos de estudo, o código de Ética do Brasil e dos Estados Unidos.

### **5.1 Semelhanças e diferenças**

Ao analisar os dois CEJ é preciso levar em consideração a cultura jornalística da conduta do agente jornalista situado nesses dois países. O Brasil possui um fazer jornalístico engrenado pelas instituições comerciais, ou para ser mais preciso, as megas corporações que faz subsistir o modo de fazer comunicação no país. Nesse contexto, a linha é tênue sobre falar/formar em imprensa livre e no exercício de uma profissão inerente a grandes empresas de comunicação ou até mesmo em recursos econômicos com fins publicitários do Estado que chegam aos corredores comerciais dos famigerados veículos de imprensa brasileira.

Do outro lado do ocidente, têm-se os Estados Unidos da América (EUA) com sua peculiaridade de governo e instâncias sociais, muitas das quais independem do Estado como sobrevivência. A imprensa é uma dessas instâncias. Carregando um discurso dois ideais de imprensa livre, liberdade de expressão e pensamento, total exercício da democracia, os EUA apregoam essas práxis e vive como tal, construindo uma imprensa despreendida das regalias das grandes corporações, e também do poderio do governo estatal. Mas, é importante relatar que a relação assim como no

caso do Brasil existe, da barganha por pautar interesses corporativos, porém de maneira mais sutil e menos escancarada como é o caso brasileiro.

Diante do prisma desse cenário, é possível afirmar que a construção documental dos CEJ são frutos da parcialidade do modo como se estabeleceu a cultura jornalística conforme o contexto local, além de apontar que a construção do mesmo, é criada de princípios universais que a cultura ocidental entende por interesse prioritário e humanizador da prática do jornalista frente ao fazer jornalismo.

A semelhança do código do Brasil e dos EUA concorda em alguns pontos que como já relatado neste trabalho leva em consideração fortes princípios universais do jornalismo; entre eles, a afirmação da verdade, o cumprimento da lealdade com o cidadão, princípio de divulgar terminantemente fatos de interesse público, o compromisso público do jornalista, a independência do profissional com instâncias de poder, para compactar esses elementos na palavra de Kovach e Rosentiel (2003):

A primeira obrigação do jornalismo é com a verdade; Sua primeira lealdade é com os cidadãos; Sua essência é a disciplina da verificação; Seus praticantes devem manter independência daqueles a quem cobrem; O jornalismo deve ser um monitor independente do poder; O jornalismo deve abrir espaço para a crítica e o compromisso público; O jornalismo deve empenhar-se para apresentar o que é significativo de forma interessante e relevante; O jornalismo deve apresentar as notícias de forma compreensível e proporcional; Os jornalistas devem ser livres para trabalhar de acordo com sua consciência (KOVACH e ROSENSTIEL, 2003, p. 22-23).

Tanto o CEJ brasileiro quanto o estadunidense apregoam o direito à informação como elemento essencial ao cidadão, o primeiro afirma que no capítulo I- Do direito à informação, Art. 1º que “O Código de Ética dos Jornalistas Brasileiros tem como base o direito fundamental do cidadão à informação, que abrange seu o direito de informar, de ser informado e de ter acesso à informação” (FENAJ, 2007, p1). O CEJ dos EUA não possui parâmetro de escrita judicial, como o primeiro, registra as possíveis condutas como textos soltos e topificados. No item que se refere o direito à

informação, intitulado como: “Busque a verdade e relate” (COLEÇÃO OBJETHOS, 2010, p1) a primeira orientação é alegando que a conduta honesta, justa e corajosa do profissional de jornalismo é que motivará a melhor apuração dos relatos e a interpretação devida da informação, com vistas a informar o cidadão.

Outro aspecto é quanto a publicações de princípios universais como a não estereótipos de classes sociais estigmatizadas por raça, gênero, religião, etnicidade, orientação sexual, deficiência, aparência física ou status social. Ambos os documentos abominam a prática da deturpação de tais valores, apontamentos que norteiam também costumes do ideal de cada país.

Quanto a diferenças, uma parte atípica do CEJ EUA comparado ao CEJ brasileiro é quanto ao item que normatiza “Minimização de Danos” por parte dos profissionais, entre ele, está o que trata de [o jornalista] “ser sensível na busca ou uso de entrevistas ou fotografias daqueles afetados por tragédias ou dor”, o que remete ao tema de coberturas de guerras e abalos sociais mais extremos que é condizente ao contexto bélico dos Estados Unidos da América (FENAJ, 2007, p2).

Um ponto importante a ser destacado analisando o código em questão é o da distinção entre jornalismo e advocacia apresentando esses, como comentários que precisam ser identificados separadamente, o que remota a práticas com inúmeras observâncias em programas televisivos e veículos de comunicação brasileiros por parte do apresentador/jornalista.

Algumas verossimilhanças e distinções foram explanadas no decorrer deste tópico, a identificação de todos os aspectos que integram os códigos implica em uma pesquisa mais detalhada e aberta de espaços científicos para tal exercício. Mas, para apontar o grande abismo que revela a diferença nesses documentos que servem como um “diário” regulamentador dos profissionais da área é para utilizar termos precisos que o código brasileiro se elabora a partir de normais mais judiciárias, revelando um tom mais de legalizador, apesar de nenhum possuir esse poder. O dos Estados Unidos se caracteriza com uma função normativa humanizadora motivando seus profissionais a seguir seu caráter ético e moralista. Casos

apontados respectivamente no caso do Brasil e o dos EUA. Apesar de que no caso do EUA, por questões sociais e de atitudes governamentais literalmente beligerantes, o código serve para o profissional como um “ópio”<sup>5</sup> frente a realidades sociais enfrentadas pelo país.

Outra contradição é no caso do Brasil, a escrita do código remete a brechas contraditórias quanto à conduta profissional, induzindo o profissional a fazer o que quiser, (caso precise recorrer às regras), pois as normas são generalizadas e arbitrárias. No que diz respeito às fontes, insumo relevante para a captura de informação, ambos divergem sobre este ponto. O nosso CEJ prioriza a fonte como sigilosa e de total responsabilidade do jornalista (Capítulo II - Da conduta do profissional, Art. 5), este tem a liberdade como regimentado pelo código de revelar ou não sua fonte. Do outro lado, a conduta profissional dos jornalistas estadunidense é o de “identificar as fontes sempre que possível. O público tem o direito à informação, tanto quanto possível, sobre a confiabilidade das fontes” (COLEÇÃO OBJETHOS, 2010, p1).

## 5.2 Veracidade e objetividade

Quanto aos temas da verdade e objetividade, um dos pressupostos essenciais da escola de quem exerce o jornalismo ambos os CEJ concordam em que o caminho a ser seguido pelos profissionais na busca pela informação é o da veracidade que diz respeito não a uma verdade nua e crua, mas a da verossimilhança com a verdade e com a interpretação dos fatos. No que diz respeito à objetividade, as normas de conduta explanam que em momento algum o jornalista deve impor seus valores culturais em detrimento de valores dos outros, ou seja, a conduta dirigida pelo mito da imparcialidade.

A de se abrir um parêntese para a questão da infundável discussão sobre o tema da imparcialidade, no campo brasileiro a problematização é

---

<sup>5</sup> Aquilo que serve de paliativo ou que provoca adormecimento, embrutecimento moral.

por demais emblemática. É possível exercer um jornalismo sem envolvimento dos valores, costumes, opiniões e pontos de vista do profissional que media a informação? Se sim, como se dar essa relação, caso contrário como um código de ética aponta essa questão totalmente atípica da realidade que prática jornalismo no Brasil e no ocidente?

Um dos problemas é que os CEJ não relatam que tipo de imparcialidade seria, e de que maneira o profissional se comportaria frente a ela. Eis um dos paradoxos da formulação de tal normatividade. A discrepância com que registra um documento a ser aplicado, mas que por outro lado, é altamente distinto da prática realística. “Todo fato é percebido e construído constantemente na recategorização dos objetos de discurso. (...) o mundo real depende dos nossos valores e vice-versa” (SILVA, 2006, p.15).

Mas, voltando à identificação de tais temas que levam o nome desse tópico, a questão da veracidade está exposta no código de ética brasileiro e registra o seguinte: “[...] a produção e a divulgação da informação devem se pautar pela veracidade dos fatos e tem por finalidade o interesse público”. (FENAJ, 2007, p. 2). O dos EUA, afirma que deve “examinar seus próprios valores culturais e não impor tais valores aos outros” (Código de Ética dos Jornalistas Profissionais dos Estados Unidos da América (COLEÇÃO OBJETHOS, 2010)

A questão da objetividade se mistura nos códigos, como prática da busca pela veracidade. A lógica é a de que, quando da busca da informação e dos relatos, o jornalista deve apurar o fato e essa relação deve estar pautada na objetividade, ou seja, ele deve possuir o distanciamento dos valores e opiniões dele mesmo, enquanto sujeito profissional e como formador de opiniões na mediação da notícia.

Nos EUA, a questão da objetividade (ou lê-se: imparcialidade) analisando pelo código de ética é mais aberta na questão de não utilizar a sensibilidade com fontes e entrevistados, ou no tratamento da notícia. O documento orienta para uma conduta mais sensitivista, humana, e subjetiva, “mostrar compaixão por aqueles que podem ter sido afetados pela

cobertura de notícias. Usar de sensibilidade quando lidar com crianças e sujeitos e fontes inexperientes”. (COLEÇÃO OBJETHOS, 2010, p.2).

Os CEJ são documentos éticos e morais, que não possuem o caráter legal da sua não aplicação por parte dos profissionais competentes. Temas como os abordados pelos documentos apontam uma generalização e abstração quanto ao assunto. O que faz cair em certas contradições como o que seria veracidade e objetividade. A escrita do documento não estaria ultrapassada quanto ao que se observa no fazer jornalismo no Brasil e nos EUA? Ou foi a cultura do fazer que “contaminou” a defasagem de normas registradas nos códigos de ética em que a cultura dos profissionais que praticam o jornalismo, não leva mais em consideração tal código?

Apesar de alguns princípios universais do jornalismo perpassar continentes, não seria preciso repensar a conduta desse profissional com base na realidade em que ele exerce em seu país, e passar a atualizar o código que regulamenta tal profissão? Se tal natureza documental moralmente deveria ser orientação para esses profissionais, em que eles se basearão, se tal código não condiz com a realidade editorial da empresa ou do contexto onde ele está inserido? Com tratar tais temas? Esses questionamentos ficarão a ser respondidos para as considerações finais deste trabalho.

### **5.3 Responsabilidades atribuídas aos jornalistas**

O *princípio do dever fazer* é o mais visto nos CEJ em questão. O CEJ do Brasil possui um dos penúltimos Capítulos voltado apenas para com a responsabilidade dos jornalistas. O CEJ do país hegemônico possui um tópico com duas palavras de caráter imperativo, “Seja Responsável” (COLEÇÃO OBJETHOS, 2010). Os dois apontam para responsabilidades como informação, opinião manifestada, admissão de erros cometidos, falsidade ideológica, e tratamento das notícias como inadequada e sensacionalistas. Como se observa no CEJ brasileiro:

Art. 8º O jornalista é responsável por toda a informação que divulga, desde que seu trabalho não tenha sido alterado por terceiros, caso em que a responsabilidade pela alteração será de seu autor.

Art. 9º A presunção de inocência é um dos fundamentos da atividade jornalística.

Art. 10. A opinião manifestada em meios de informação deve ser exercida com responsabilidade (FENAJ, 2007, p.2).

Um ponto interessante para ser contraditório ao brasileiro é que o dos Estados Unidos levanta um tema de suma importância que não se percebe no Brasil. O apontamento para que a imprensa exponha práticas antijornalísticas e da imprensa, e o de encorajar o público a apresentar queixas contra a imprensa. É conveniente relatar aqui, que existe um grande abismo entre o documento analisado, e a cognição de seu estudo na prática. Mas, que por possuir tal característica já levanta realidades que podem ser construídas diante de tais acontecimentos que podem desmoralizar a conduta do profissional frente à imprensa que ele forma.

No Brasil, existe a peculiaridade dos profissionais serem hegemônicos quanto à profissão que exercem alegando da supremacia da imprensa como quarto poder. O tema da responsabilidade sempre recorre à integridade do jornalista e de seu caráter ético de encontro às agruras e ferramentas da profissão. Como o de obter vantagens econômicas e pessoais utilizando do exercício da profissão como garantidor de benesses.

As questões de caráter trabalhistas são identificadas apenas no CEJ brasileiro, que esclarece que em momento algum o jornalista deve aceitar ou receber trabalho remunerado em desacordo com o piso salarial da categoria. A luta pela dignificação da profissão é mais presente no Brasil, muito disso, vem motivado por classe sindicais arraigadas em solo verde e amarelo. Ao contrário dos EUA, o exercício da profissão é dinamizado de forma livre, por práticas de trabalho *freelance* e independente de setores de imprensa comerciais.

Diante disso, a responsabilidade do jornalista muito mais que o exercício profissional, é o compromisso com a verdade, a busca incessante pela apuração da informação, e a capacidade de manifestar suas opiniões de

forma ética e moral, e no altruísmo em aceitar as várias verdades contidas em um fato. Ambos os CEJ compactuam que o jornalista deve cumprir seu dever através do interesse público pautado pela honestidade, justiça e confiabilidade da informação.

#### **5.4 Liberdade de imprensa e expressão**

No Brasil, a antiga Lei de Imprensa (5.250/67) da data de 30 de abril de 2009 foi extinta e declarada pelo Supremo Tribunal Federal como inconstitucional. Atestando a partir da análise dos votos a liberdade dos meios de comunicação social com a mínima intervenção estatal. Com isso, os mercados dos veículos de comunicação passaram a regular a conduta do profissional, tendo a autofiscalização deontológica caráter privatista e não mais regulatória do Estado. Uma característica a ser apontada é que a origem da lei de imprensa consta da sua criação na época da ditadura militar no Brasil de 1964 a 1985 (BUCCI, 2000).

A questão da tal liberdade de imprensa brasileira é uma das discussões infundáveis sobre o estabelecimento real dessa prática. Um dos entraves é o debate de que parcialmente existe essa liberdade, mas com estorvos da dinâmica da esfera privada. O profissional jornalista trabalha em empresas de comunicação que possuem sua linha editorial, ou para afirmar em linguagem marxista possui a “ideologia” que norteia as políticas internas da organização.

Portanto, o agente jornalista ao trabalhar em tal setor passa a absorver os ideais de seu trabalho, do sustento e como então exercer tal “liberdade de imprensa”; se a empresa possui parte da sua liberdade profissional presa a governança dependendo do incentivo financeiro publicitário do Estado, além do ganho econômico para apresentar a melhor imagem dos seus acionistas? Como então, diante de todo esse esclarecimento, voltar a dedicar-se na utopia da liberdade de imprensa e conseqüentemente de expressão? É possível exercer esse ideal que é apreendido como uma das raízes do substrato democrático?



O CEJ brasileiro atesta que a liberdade de imprensa é um direito fundamental do exercício do jornalismo (Art. 2º, III) e de que o jornalista deve lutar pela liberdade de pensamento e de expressão. Uma das brechas que se estabelece na normatização desse código, como já explanado em tópicos anteriores é o não esclarecimento sobre o que seria a liberdade de pensamento e de expressão no Brasil.

Uma das contradições é a de que durante a análise documental do código enquanto autorregulamentação profissional é o grande abismo difuso da normatização desse documento. Em artigos diversos sobre o direito à informação denota que o profissional tem que ser imparcial, objetivo, possuir certo distanciamento do envolvimento com o fato. Mas, o que se percebe é que se por um lado ele não deve manifestar sua opinião. Como então, ele deve lutar por essa liberdade de expressão que tem a ver com a sua conduta profissional? Quais as implicações desse questionamento? O Art. 4º atesta essa possibilidade no Capítulo II que diz respeito “Da conduta do profissional do jornalista”.

O Art. 7º vinculado ao Capítulo III- Da responsabilidade do profissional alega que –contradizendo o Art. 4º- que o jornalista tem que manifestar sua opinião nos meios de informação com responsabilidade. Qual seria a diferença entre conduta e responsabilidade para o código de ética? Se o CEJ é um documento normativo autorregulatório e de caráter moral não legal, como o jornalista brasileiro que orienta sua conduta através desse objeto pode não entrar em confusão comportamental?

O que pode se concluir é de que o CEJ do Brasil enfatiza de forma veemente a luta pela liberdade de imprensa e expressão, mas que doravante existe contradições registradas nele, e que leva ao descrédito desse documento que tem por direito fundamental orientar o cidadão sobre a informação mediada pelo profissional competente.

A liberdade de imprensa no Brasil é a utopia do fingir construir através da não censura da informação uma liberdade democrática, mas que o jornalista está preso no contexto do empresário que financia a imprensa e do Estado que sutilmente intervêm em assuntos da própria liberdade do

pensamento. Ou seja, o código é divergente sobre a cultura jornalística que se estabeleceu em terras brasileiras.

Já nos Estados Unidos, o ideal da liberdade de imprensa nasce com o desenvolvimento de democracia da formação desse país. Com afirma Nassif (2014, p.5):

[...] “o conceito de liberdade de imprensa foi desenvolvido – no bojo da criação do modelo de democracia norte-americano – o pilar central era o da mídia descentralizada, exprimindo a posição de grupos diversificados, permitindo que dessa atoarda nascessem consensos e representações” (trecho extraído da coluna Econômica do autor da Revista Carta Capital em 13 de Março de 2014).

Um dos pressupostos da legislação estadunidense é a de que a primeira emenda da Constituição dos EUA atesta que “o Congresso não fará nenhuma lei (...) que limite a liberdade de expressão ou da Imprensa” (OBJHETOS, 2010, p. 5). O contexto do país se forma permeando esse ideal da liberdade.

Mas, analisando o corpo do documento do CEJ observa-se que em nenhuma parte existe a aparição da palavra “liberdade” ou “imprensa” ou então o nome composto, “liberdade de imprensa”, ou nomes correlatos. Um apontamento a ser visto no documento é o da orientação moral quanto a aberturas de queixas e práticas inadequadas da imprensa, o que se configura como prática da liberdade de imprensa como fundamento do direito à informação de todo cidadão.

## **5.5 Privacidade e sensacionalismo**

Um dos princípios que norteiam o direito à informação jornalística ao cidadão é o pressuposto do direito à privacidade. O Brasil enfatiza esse tema que entra em paradoxo. “I - a divulgação da informação precisa e correta é dever dos meios de comunicação e deve ser cumprida independentemente de sua natureza jurídica - se pública, estatal ou privada - e da linha política de seus proprietários e/ou diretores” (Art. 2º, I, 2007, p.1).

Já o outro inciso alega que, “respeitar o direito à intimidade, à privacidade, à honra e à imagem do cidadão” (Art. 6º, VIII; (FENAJ, 2007, p.1).

Os questionamentos é o de que em nenhum momento o jornalista deve informar fatos inverídicos, a conduta da apuração dever “precisa e correta”, e a qualquer custo informar o cidadão independente da natureza jurídica da empresa que vier buscar ou catalogar a notícia; além de desprender essa motivação pela busca da informação da linha editorial do veículo no qual está atuando.

Frente a isso, o tema da privacidade é atestado que deve ser respeitado junto à honra do cidadão. A implicação é: qual o limite abordado pelo código na atuação desenfreada do profissional pela caça à informação junto à busca em territórios privativos e restritos onde fere a margem de “não pise”, “não entre”, da liberdade fundamental do cidadão? Qual o interesse maior do público? A veracidade da informação ou o direito à privacidade do cidadão? Em que fundamentos e escolhas o jornalista deve se ater?

Em apenas um ponto do CEJ estadunidense existe a identificação moral sobre a questão da privacidade que é atentando para “reconhecer que cidadãos comuns têm mais direito a controlar informações sobre elas mesmo que as figuras públicas ou aqueles que buscam poder, influência ou atenção. Só um interesse público primordial justifica a invasão da privacidade de qualquer pessoa” (FENAJ, 2007, p.3). A confusão nesse trecho do código é o de que a invasão de privacidade só pode ser justificada quando existir um motivo primordial referente ao interesse público da coletividade. A dúvida, é que tipo de interesse público primordial seria esse que o documento não esclarece.

Outro tema correlato à privacidade é a temática do sensacionalismo. Tanto o norte-americano quanto o brasileiro abominam a prática do uso da informação do jornalismo como caracterização sensacionalista. O uso dessa natureza para ambos deixa claro que a utilização da prática representa valores contrários aos valores humanos. A ratificação de tal assunto se estabelece no Art11º, II, “[...] O jornalista não pode divulgar informações, de caráter

mórbido, sensacionalista ou contrário aos valores humanos, especialmente em cobertura de crimes e acidentes”. (FENAJ, 2007, p.3).

Notícias sobre morte, tragédia, homicídios, suicídios e tudo o que envolve temas sobre a criminalização remete ao profissional da imprensa certo interesse sobre o assunto. É a tal curiosidade que ao contrário do bordão jornalístico não tem a haver com a semântica do “faro” que o profissional precisa ter na captação de informações. Sobre a fatalidade de morte, o código dos profissionais norte-americanos atesta que o jornalista deve “evitar se curvar à curiosidade lúgubre”, ou seja, o perigo em pautar fatos sobre o caso, que normalmente recai em caricaturas da realidade sobre a vítima, ou os envolvidos. E chama a atenção para que o mesmo tenha cuidado e sejam cautelosos com coberturas que identificam suspeitos jovens ou vítimas de crimes sexuais.

Agora, olhando para o prisma da realidade onde estão fincadas tais estruturas de culturas do modo de produção jornalística, o assunto sensacionalista é ouvido, estudado, pesquisado e trabalhado em universidades que abordam os elementos de tais temáticas.

No caso brasileiro existem jornais que subsistem pagando seus redatores e todo o funcionamento da empresa de comunicação com a prática de tais temas. É o caso do jornal local da cidade de São Luís - MA, localizado na região nordeste do Brasil, o *Aqui-MA*<sup>6</sup> Este fundamenta sua linha editorial moldando as notícias com a linguagem sensacionalista; pagando seus funcionários, mantendo o negócio. Segundo Amaral (2006), o sensacionalismo é um tipo de jornalismo popular, onde seu *modus operandi* é sobreviver através de notícias jocosas, apelativas e com viés de informações criminosas.

No caso dos Estados Unidos, a abordagem de tal temática é mais sutil. No corpus documental analisado não existe a aparição da palavra “sensacionalismo”, mas trata de questões ligadas a essa prática. Se formos

---

<sup>6</sup>Jornal impresso em formato tabloide com circulação diária na capital ludovicense com valor monetário de R\$ 0,50 vinculado ao grupo Diários Associados.

analisar a conduta do profissional olhando para os quesitos escritos no código, pode-se inferir que a imprensa e o jornalista norte-americano pouco chamam a atenção para tais sensações emotivas e apelativas que conotam a informação. Mas, que de maneira alguma o CEJ isenta-se de identificar tais práticas como adequadas ao exercício do “bom” jornalismo.

Tanto a questão da privacidade e do sensacionalismo são lineares e convergentes, pois na medida em que o cidadão deve possuir o direito à privacidade, o jornalista tem como responsabilidade o direito à informação seja de qual natureza jurídica como afirma os CEJ. E na proporção que esse profissional ultrapassa seus limites éticos ele se vê no campo das sensações, informando ao público notícias de caráter chamariz para que seja vendida como notícia.

As implicações éticas dessa dualidade temática perpassam o fiel caráter da conduta do sujeito jornalista. O que fazer? Como informar? Até aonde ir? O que informar? Questionamentos que perpassam sua moralidade no fazer jornalismo na sociedade. Que os códigos por si só não respondem e não solucionam, até por ser um espaço findável e com a capacidade de registrar recortes percebidos da realidade (im) posta.

## **6 Considerações finais**

A presente análise comparada do Código de Ética dos Jornalistas do Brasil e dos Estados Unidos evidenciou-se que tanto o CEJ do Brasil quanto o dos EUA priorizam princípios éticos universais que mostram o comprometimento que os jornalistas devem ter com os cidadãos que recebem seus serviços, sendo esses todos pautados na legislação, na Declaração dos Direitos Humanos. Entretanto, o CEJ dos EUA comparado ao CEJ brasileiro mostra maior comprometimento com o tratar sensível da notícia para minimizar a divulgação de notícias que venham agredir de certa forma a sociedade.

Nossa análise identificou ainda que a questão da objetividade se mistura nos códigos, como prática da busca pela veracidade. Porém, apesar de ser um documento que traz à tona princípios éticos e morais para nortear

a profissão, o CEJ não possui caráter legal que leve os profissionais a praticarem a imparcialidade como caminho que leva a objetividade e veracidade da notícia.

Quanto às responsabilidades atribuídas aos jornalistas, verificou-se que os dois CEJ elencam os deveres do jornalista com a apuração, produção e veiculação da notícia. Em relação aos direitos dos jornalistas, apenas o CEJ brasileiro apresenta questões que esclarecem como seriam as relações trabalhistas.

Pelo viés da liberdade de imprensa e expressão, observou-se que no contexto brasileiro essa discussão se tornou pauta cotidiana. Mesmo que o CEJ do Brasil ateste que a liberdade de imprensa é um direito fundamental do exercício do jornalismo, ao longo dos anos essa liberdade vem se tornando utópica. Já em relação ao CEJ dos Estados Unidos, observa-se que o documento não apresenta categorias que discorram sobre essa temática.

No que diz respeito à privacidade, o código do Brasil se contradiz em alguns artigos do CEJ. Ora diz que a informação deve ser cumprida independentemente de sua natureza jurídica, noutra diz que os jornalistas devem acima de tudo respeitar o direito à privacidade. Já no CEJ estadunidense enfatiza que a invasão de privacidade só pode ser justificada quando existir um motivo primordial referente ao interesse público da coletividade.

Sobre a última categoria analisada neste artigo, concluiu-se que tanto o CEJ norte-americano quanto o CEJ brasileiro abominam a prática do uso da informação do jornalismo como caracterização sensacionalista. Tanto a questão da privacidade e do sensacionalismo são lineares e convergentes, pois na medida em que o cidadão deve possuir o direito à privacidade, o jornalista tem como responsabilidade o direito à informação seja de qual natureza jurídica como afirma os CEJ.

## Referências

AMARAL, Márcia Franz. *Jornalismo popular*. São Paulo: Contexto, 2006.

Bardin, L. *Análise de conteúdo* (L. de A. Rego & A. Pinheiro, Trans.). Lisboa: Edições 70, 2006.

BELTRÃO, Luiz. *Teoria e Prática do Jornalismo*. Adamantina: FAI/Cátedra UNESCO Metodista de Comunicação para o Desenvolvimento Regional/ Edições Omnia, 2006.

BUCCI, Eugênio. *Sobre Ética e Imprensa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CHAPARRO, M. C. *Pragmática do jornalismo: buscas práticas para uma teoria da ação jornalística*. 2. ed. São Paulo: Summus, 1994.

CHRISTOFOLETTI, Rogério. *Ética no Jornalismo*. São Paulo: Contexto, 2008.

CÓDIGO, de Ética da Associação dos Jornalistas Profissionais dos Estados Unidos da América. *Coleção objETHOS de Códigos Deontológicos*. Publicado em 2010. Disponível em: <https://objethos.files.wordpress.com/2010/01/codigo-eua-spj.pdf>. Acesso em 26. Mai. 2017

CORNU, Daniel. *Ética da informação*. Bauru, SP, Edusc, 1998.

ESTEVES, João Pissara. *Espaço Público e Democracia*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

FENAJ, *Federação Nacional dos Jornalistas*. Disponível em: [http://fenaj.org.br/wp-content/uploads/2014/06/04-codigo\\_de\\_etica\\_dos\\_jornalistas\\_brasileiros.pdf](http://fenaj.org.br/wp-content/uploads/2014/06/04-codigo_de_etica_dos_jornalistas_brasileiros.pdf). Acesso em: 22 maio de 2017.

FERREIRA, T., *Observatório de imprensa: Prática Jornalística*. Disponível em: <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=448CID002> Acesso em: 22 jan. de 2017.

FIGUEIREDO, A. M. de; SOUZA, S. R. G. *Como elaborar projetos, monografias, dissertações e teses: da redação científica à apresentação do texto final*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. São Paulo, Atlas, 1994.

NASSIF, Luis. *Liberdade de imprensa e liberdade de opinião in Revista Carta Capital*. Em 13 de Março de 2014. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/liberdade-de-imprensa-e-liberdade-de-opinio-5146.html>. >. Em: 22 de Jun, 2017.

SILVA, M. O. *Imagem e verdade: jornalismo, linguagem e realidade*. São Paulo: Ed. Annablume, 2006.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez - *Ética* - Rio de Janeiro - Editora Civilização Brasileira - 2008.



## Capítulo 18

### **As bases epistemológicas da Arqueologia: uma proposta de síntese**

*Arkley Marques Bandeira <sup>1</sup>*

#### **Introdução**

A curiosidade sobre o passado é um dos traços mais marcantes das sociedades humanas. Grandes temas da arqueologia universal, como o processo de hominização, cognição, advento da oralidade, abstração, invenção da arte e da escrita, bem como o conhecimento sobre os processos de sedentarização, neolitização e civilização permanecem chamando a atenção do grande público.

Contudo, construir narrativas sobre os modos de vida dos povos do passado, a grande maioria desaparecida, não é um exercício simples. Por esse motivo, muitas disciplinas, como a História, Antropologia, Arqueologia, Paleontologia, Geografia, Linguística, e, mais recentemente a Genética atuam em um esforço colaborativo para compreender os fatos do passado. Mas apesar desta quebra de barreiras entre distintas áreas do conhecimento em busca de um entendimento interdisciplinar sobre a humanidade, o estudo do passado permanece sendo objeto primordial das Ciências Humanas, principalmente da História, Antropologia e Arqueologia.

---

<sup>1</sup> Arqueólogo e Historiador. Docente do Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas – UFMA – Campus de Pinheiro e do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade – PGCult. Coordena o Observatório Cultural do Maranhão. E-mail: arkleybandeira@gmail.com.

A proximidade entre essas três áreas do saber muitas vezes confunde o grande público. No universo acadêmico esta situação não é muito diferente, visto que, “em geral historiadores, antropólogos e outros cientistas sociais não encaram a arqueologia como ciência, definindo-a como uma disciplina auxiliar” (FUNARI, 2003, p.15). No entanto, o leitor deve ter em mente que estes campos possuem procedimentos científicos, métodos e técnicas bastante distintos entre si, caracterizando formas diferentes de pensar e construir conhecimento a partir de um mesmo objeto de estudo: o passado humano.

Diante destas indagações e focando no público acadêmico que muitas vezes se depara com informações advindas da pesquisa arqueológica, mas pouco compreende seu campo de atuação, pensamos em um capítulo que enfoque a epistemologia da arqueologia, sobretudo a partir do século XX, abordando a trajetória histórica da disciplina e as construções teóricas e metodológicas que sustentaram a reivindicação da arqueologia, entre as décadas de 1960 e 1980, como uma área de saber autônomo em relação à História ou a Antropologia.

## **A arqueologia e os marcos conceituais**

A Carta sobre a proteção e a gestão do patrimônio arqueológico, de 1990, também denominada de Carta de Laussane<sup>2</sup> (IPHAN, 2004, p. 303) atesta que “o conhecimento e a compreensão das origens e do desenvolvimento das sociedades humanas é de fundamental importância para a identificação das suas raízes culturais e sociais”, sendo a arqueologia, a área do conhecimento que lida com o patrimônio arqueológico e o arqueólogo, o profissional que se dedica ao estudo do passado.

Neste mesmo documento, o patrimônio arqueológico é concebido como:

---

<sup>2</sup>A Carta de Laussane foi elaborada pelo ICOMOS e assinada por todos os países membros, inclusive o Brasil. O ICOMOS é o Conselho Internacional de Monumentos e Sítios, organização não governamental global associada à UNESCO. A sua missão é promover a conservação, proteção, uso e valorização de monumentos, centros urbanos e sítios. Participa no desenvolvimento de doutrina, evolução e divulgação de ideias, e orientações.

A porção do patrimônio material para qual os métodos da arqueologia fornecem os conhecimentos primários. Engloba todos os vestígios da existência humana e interessa todos os lugares onde há indícios de atividades humanas, não importando quais sejam elas, estruturas e vestígios abandonados de todo tipo, na superfície, no subsolo ou sob as águas, assim como o material a eles associados (IPHAN, 2004, p. 304).

Outro conceito de arqueologia de cunho enciclopédico foi elaborado por Mendonça de Souza, em seu *Dicionário de Arqueologia*:

Do grego *Archaios* = Antigo e *Logos* = Estudo, significa etimologicamente o estudo do que é antigo. Ciência que estuda os restos materiais deixado sobre o solo. A arqueologia busca reconstituir o passado humano a partir dos seus traços materiais, artefatos, estruturas construções, obras de arte, alterações do meio ambiente, comércio, dados somáticos e biológicos. Embora mais empregada aos tempos pré-históricos, quando registros escritos não estavam disponíveis, a arqueologia também estuda o período histórico (SOUZA, 1997, p.19).

Bruce Trigger consegue sintetizar o rol de atuação de arqueologia, concebendo-a como:

Uma ciência social no sentido de que ela procura explicar o que aconteceu a um grupo específico de seres humanos no passado e fazer generalizações a respeito do processo de mudança cultural. Porém, ao contrário dos etnólogos, dos geógrafos, dos sociólogos, dos cientistas políticos e dos economistas, os arqueólogos não podem observar comportamento da população que eles estudam: ao contrário dos historiadores, também não têm, na maioria dos casos, acesso direto ao pensamento dessa gente registrado em textos escritos (TRIGGER, 2004, p. 19).

De acordo com os conceitos apresentados, uma das premissas mais interessantes e desafiadoras da arqueologia é o fato dela ser incapaz de observar, em primeira mão, o comportamento e os discursos humanos, principalmente quando lida com povos desaparecidos em tempos muito remotos. Apenas em períodos mais recentes outras fontes documentais

estão disponíveis e podem fornecer outros parâmetros para a investigação arqueológica.

Diante do exposto, a arqueologia é a disciplina que se propõe identificar, recuperar e interpretar o passado dos povos com base na evidência arqueológica, destacadamente os sítios arqueológicos e os objetos a eles associados. Neste âmbito, os aspectos espaciais, temporais e materiais formam a base epistemológica da disciplina e fundamentam a produção do conhecimento. Além disso, este campo do saber utiliza amplamente os métodos e técnicas das ciências naturais, exatas e biológicas para explicar o comportamento e a mudança cultural, os aspectos simbólicos, sociais e tecnológicos, os processos de formação do registro arqueológico, entre outros temas (BANDEIRA, 2006).

Estas particularidades fizeram com que a arqueologia refletisse os paradigmas dominantes no campo maior das ciências, muitas vezes se inspirando em fontes tão distintas como a Teoria dos Sistemas, de Bertalanffy; a Escola dos *Annales*, de Braudel e a Biologia Evolutiva, de Darwin. Por outro lado, produzir conhecimento em colaboração em um momento onde eram rígidas as barreiras disciplinares causavam muita desconfiança ao ponto de muitos profissionais arguirem que o saber gerado pela arqueologia era empirista, descritivo e indutivo, carente de reflexões filosóficas e órfão de um corpo teórico próprio que pudesse lhe conferir *status* de uma ciência.

Soma-se a isto, “o confinamento do arqueólogo ao trabalho empírico de recuperação e tratamento de objetos” (FUNARI, 2003, p.15), deixando-o dependente dos aportes da História e da Antropologia. Ou seja, o isolamento profissional, a dependência teórica, a ausência de um corpo epistemológico consolidado, o caráter empirista, a pouca reflexão e a falta de envolvimento dos arqueólogos com as demandas do presente legaram a arqueologia um papel secundário dentro das ciências humanas e sociais.

Este panorama se refletiu até a década de 1940, quando a arqueologia ainda buscava construir seus parâmetros científicos como um campo de

conhecimento autônomo, ou seja, naquele momento não existiam departamentos de arqueologia e a maioria dos arqueólogos institucionalizados trabalhava em departamentos acadêmicos de Antropologia, visto que a arqueologia compunha o que os norte-americanos denominam de *four fields*, ou em História, a exemplo da França ou nas Artes, como era comum em Itália. Tais particularidades moldaram a epistemologia da disciplina, e por muito tempo ela foi considerada uma subárea deste ou daquele campo do saber.

A partir da década de 1950, a arqueologia começou a definir seus parâmetros científicos deixando de lado o isolamento profissional e acadêmico, a partir do diálogo com outras áreas. Na década de 1960, as primeiras construções teóricas ganham força e moldam à *práxis* da disciplina e o ofício do arqueólogo, no sentido de que apenas estudar os sítios arqueológicos e a cultura material não bastava para o seu fazer científico, necessitava-se definir o contexto arqueológico como a base para as primeiras construções teóricas.

Por contexto arqueológico se entende a relação lógica entre os sítios e a cultura material (objetos), a inserção dos sítios na paisagem e a disposição dos vestígios *in situ* (espaço) e o estabelecimento das cronologias relativas e absolutas (tempo), formando a tríade do conhecimento. Logo, ele está para além da evidência cultural pura e simples, tratando também dos elementos não artefatuais presentes no sítio arqueológico, tanto no aspecto simbólico, como o natural, a exemplo do sedimento, áreas de captação de recursos; locação espacial, etc. (RENFREW, BAHN, 1993). Pelo exposto, o contexto arqueológico é de suma importância para se compreender as atividades humanas no passado, a partir dos assentamentos, estruturas, artefatos, marcadores na paisagem e ecofatos. Por isso, é tão importante que os arqueólogos tenham acesso aos sítios arqueológicos preservados e com a menor intervenção natural e cultural possíveis.

Em 1973, a revista inglesa *Antiquity* publicou um artigo provocativo de David L. Clarke, denominado *Arqueologia: a perda da inocência*. Nele,

o autor arguiu que um novo território para disciplina deveria ser conquistado, caso fossem desenvolvidos novos métodos, observações, filosofias e paradigmas, chegando com isso a uma Nova Arqueologia (CLARKE, 1973). Neste âmbito, a virada epistemológica da disciplina foi sendo alcançada pouco a pouco e o fazer arqueológico foi ficando cada vez mais autônomo, inclusive confrontando outras visões que considerava a arqueologia um campo da antropologia (BINFORD, 1962) ou da história (HODDER; HUTSON, 2003).

Coube aos arqueólogos David Clarke (1973) e Michael B. Schiffer (1972, 1976, 1987, 1996) a criação de um corpo teórico e metodológico próprios para a arqueologia, cujas bases ainda são referenciadas no presente. Schiffer (1976) foi um grande incentivador da arqueologia comportamental ao desenvolver alguns métodos para compreender o comportamento humano, a partir da história de vida dos artefatos, indo desde a busca da matéria-prima, sua fabricação, uso, reuso e descarte.

Schiffer (1976) percebeu que os dados arqueológicos consistem de materiais encontrados em relações estáticas, produzidos por sistemas culturais e sujeitos a processos não-culturais. Ele criou uma metodologia bastante prática para o estudo dos sítios arqueológicos, que ficou conhecida como análise dos *processos de formação do registro arqueológico* (SCHIFFER, 1976, 1987). Para ele não caberia aos arqueólogos o estudo refinado dos processos de formação natural de um local. Não obstante, é papel fundamental da arqueologia identificar os processos de formação cultural que incidem em determinado sítio arqueológico e na matriz sedimentar e, por consequência na matriz arqueológica.

Neste sentido, o autor estabeleceu *leis de médio alcance* para explicar o registro arqueológico, a partir dos seus processos de formação. Os arqueólogos deveriam compreender os sítios arqueológicos de acordo com as transformações naturais (*N - Transforms*) e culturais (*C - Transforms*), correlacionado-as com o contexto arqueológico e o contexto sistêmico dos sítios arqueológicos (SCHIFFER, 1972, 1987).

O *contexto sistêmico*, segundo Schiffer (1972, 1987) relaciona-se a um sistema comportamental; ou seja, atividades ou artefatos que se encontram em algum estágio de sua vida útil dentro de um sistema cultural, envolvendo o provisionamento de matérias-primas, manufatura, uso e descarte dos objetos. O *contexto arqueológico* para Schiffer (1972, 1987) está relacionado aos elementos que não participaram de um sistema comportamental, a exemplo dos processos pós-deposicionais, os depósitos culturais e os refugos. Ou seja, tais elementos chegaram ao contexto arqueológico sem a realização de uma atividade de descarte consciente, mas sim por eventos de abandono.

As transformações culturais envolveriam, por exemplo, a manufatura de artefatos em um contexto sistêmico e suas relações com o processo de formação; até as intervenções antrópicas atuais, inclusive, as pesquisas arqueológicas que deixam marcadores no registro arqueológico e estão envolvidas nos processos de estratificação, também atuando na formação da matriz arqueológica. Ao passo que as transformações naturais estão relacionadas aos eventos climáticos e naturais, como a sedimentação, erosão, lixiviação, inundação, movimentação eólica, que também atuam nos processos de estratificação.

Pelo exposto, tais processos agem diariamente no registro arqueológico, onde ações deposicionais e pós-deposicionais, culturais e naturais, se misturam em um fluxo contínuo de adição e modificação de materiais, tanto no contexto sistêmico, como arqueológico, uma vez que os sítios não são capsulas congeladas no tempo. Portanto, cabe ao arqueólogo identificar, mapear e interpretar esses marcadores, com base no estudo dos *estratos*, conceito emprestado da geologia, denominado de *estratigrafia*.

Ao passo que David Clarke (1973) reconheceu cinco passos inerentes ao fazer arqueológico, que já estariam sendo utilizados intuitivamente pelos pesquisadores em suas atividades, desde a etapa de campo até a fase de interpretação, sendo eles:

- a) **Teoria de pré-deposição e da deposição** – compreende as ligações entre as atividades humanas, os padrões sociais e os fatores ambientais, que em conjunto se conectam com os vestígios deixados nos sítios arqueológicos;
- b) **Teoria da pós-deposição** – enfoca os processos naturais e humanos que afetam os sítios arqueológicos e seus componentes, a exemplo da erosão, decomposição, pilhagem, reuso da terra para agricultura e pastagem, dentre outros fatores;
- c) **Teoria do resgate** – enfoca a etapa de recuperação dos vestígios arqueológicos que ainda resistiram ao tempo. Trata dos processos de recuperação dos objetos, mediante as escavações e outras formas de intervenção nos sítios arqueológicos, envolvendo a amostragem e possíveis respostas sobre o objeto de estudo;
- d) **Teoria analítica** – é a fase de tratamento dos dados coletados na fase anterior, incluindo as análises da cultura material, testes de datação, construção e testes de modelos e estudos experimentais;
- e) **Teoria interpretativa** – trata de inferir e interpretar com base nas etapas anteriores, as relações entre os padrões estabelecidos pela análise arqueológica e os padrões comportamentais humanos e ambientais remotos, que não podem mais serem observados.

Neste contexto, os postulados apresentados fortaleceram a arqueologia como área autônoma do conhecimento, inspirando as novas gerações de pesquisadores ao redor do mundo. Além disso, a constatação de que o comportamento humano é complexo e diversificado, independentemente da escala temporal e social tem levado a arqueologia a buscar explicações para além da materialidade dos sítios arqueológicos e da cultura material, enfocando aspectos simbólicos e imateriais que também permeiam os processos humanos.

### **Buscando um lugar ao sol**

A arqueologia também se difere de outras áreas das ciências humanas pelo seu objeto de estudo. A base do conhecimento é alicerçada na identificação e estudo dos sítios arqueológicos e dos materiais neles presentes. Logo, a escavação dos sítios para descoberta destes vestígios possui importância crucial na *práxis* e na reflexão metodológica da disciplina (FUNARI, 1998). Contudo, apenas evidenciar testemunhos materiais do passado não basta para a *práxis* da disciplina, pois a primazia dos estudos deve centrar-



se em esclarecer como e porque as coisas ocorreram e mudaram e qual o papel dos grupos humanos na condução desses aspectos (BANDEIRA, 2006).

A este respeito, Gnecco (2012, p. 10) comentou:

Escavar é uma atividade física — esgotadora, feita com cuidado, sujeita a um treinamento rigoroso — central à prática arqueológica; no entanto, seu caráter empírico (o de uma atividade que requer habilidades físicas, bem como o controle da mente) esconde uma outra de suas facetas: escavar também é um tropo poderoso, intimamente ligado ao tropo de um passado enterrado.

As escavações tornam a arqueologia curiosa e atraente ao grande público devido à percepção equivocada de que o arqueólogo é um cientista com a vida repleta de viagens de aventuras ao desconhecido e desbravamentos de locais pouco visitados. No entanto, conforme citado pelos autores anteriormente, o ofício da arqueologia requer esforço físico acima da média, muito treinamento em atividades de campo e o compromisso com todas as fases da pesquisa.

Retomando o objeto de estudo da arqueologia, a unidade básica para a pesquisa são os vestígios arqueológicos, formados pelos sítios e os objetos neles presentes. Contudo, apenas escavar os sítios não é o suficiente para compreender a história dos povos. Após as pesquisas de campo, os arqueólogos se dedicam intensamente para compreender os materiais coletados, para daí então iniciar o processo de interpretação e escrita sobre o passado.

Segundo André Prous (1992), os *vestígios arqueológicos* podem ser concebidos como todos os indícios da presença ou atividade humana em determinado local. Este local é denominado de *sítio arqueológico* e neles são encontrados os vestígios diretos e indiretos da presença humana. Os *vestígios diretos* são reconhecidos por Prous (1992), como os testemunhos materiais presentes nas camadas de terra que formam os sítios arqueológicos. Tais vestígios podem ser visíveis ou não. Ao passo que os *vestígios indiretos* são formados por marcadores da presença humana no meio ambiente, nem sempre evidentes aos olhos do pesquisador.

Os vestígios diretos comumente encontrados são os indícios de habitações, cemitérios, áreas de cultivo e irrigação, de preparação de alimentos, de sepultamento, muros, poços, paliçadas, dentre outros, que são denominados pela arqueologia de *estruturas arqueológicas*. Nas estruturas arqueológicas muitos objetos são encontrados, a exemplo de instrumentos feitos em rocha, como de lâminas de machados, pilões, pontas de flecha, batedores, raspadores; objetos feitos em argila, como potes, panelas, pratos, bacias, adornos; e objetos feitos em outros tipos de matérias-primas, como osso, dente, concha, madeira e fibras.

Ao passo que vestígios indiretos mais comuns são a coloração da terra, as áreas de coleta de rocha ou argila, locais de caça, pesca e coleta de vegetais, dentre outros. Somam-se aos vestígios indiretos informações sobre o clima, vegetação, fauna e flora do período em que os povos pesquisados existiam.

Grosso modo, um sítio arqueológico é formado por sedimentos e/ou solos associados às estruturas arqueológicas e a cultura material. Os sedimentos são organizados em camadas, onde se encontram os vestígios arqueológicos. Essas camadas são formadas pela própria natureza, associadas à ação humana. Alguns autores denominam esses componentes de registro arqueossedimentar e arqueossolos (VILLAGRAN, 2010). Neste sentido, o sítio arqueológico não é um registro de um tempo antigo congelado no presente, aguardando o arqueólogo descobri-lo e desvendá-lo, mas pelo contrário, é uma entidade dinâmica e formada no dia a dia.

Sobre esta particularidade, Prous (1992, p. 22) esclareceu:

O estado atual dos sítios arqueológicos é o resultado de processos frequentemente complexos que atuam desde os tempos imediatamente anteriores à primeira presença humana no local. Esses processos condicionam características estruturais que o arqueólogo deve reconhecer e interpretar. Portanto, o estudo da sedimentação e da estratificação é fundamental para a compreensão de um sítio e o posicionamento cronológico dos vestígios nele encontrados.

Partindo deste princípio básico para compreensão dos sítios arqueológicos, após a escavação o arqueólogo deve estar apto a reconhecer como

ocorrem o transporte e o depósito dos sedimentos para entender a formação do registro arqueológico. Em países como o Brasil, a deposição de sedimentos e a formação dos solos arqueológicos ocorrem por meio de processos naturais, causados pela ação dos ventos e da água. Estes episódios não acontecem continuamente e são variáveis. Por exemplo, nas dunas do litoral em período de fortes ventos será depositada uma espessa camada de areia, ao passo que em períodos de ventos mais suaves será depositada apenas uma fina camada de areia. Logo, a espessura das camadas não é um guia seguro para se compreender o tempo em que um sítio arqueológico levou para ser formado em uma área dunar.

Após o arqueólogo compreender o processo de formação dos sítios arqueológicos parte-se então para o estudo da cultura material. Neste sentido, ela é de suma importância para compreensão das trajetórias humanas no passado, visto que as pessoas são cercadas por objetos e os objetos são cercados por pessoas ao longo das vidas humanas. Artefatos e objetos podem ser únicos, podem ser feitos em série, agradar ou desagradar, ser guardados ou descartados. Produzida, utilizada, trocada, emprestada, vendida, contemplada, desprezada, transformada, a cultura material também é estudada. Podem estar em plena atividade ou não mais funcionar, tornando-se, assim, objetos usados, ultrapassados, sujos, estragados, musealizados que se transformam em fragmentos, em traços (VAN VELTHEM, 2012).

A cultura material, enquanto objeto de estudo, é parte essencial da pesquisa arqueológica. James Deetz (1977) a concebeu como qualquer segmento do meio físico modificado por comportamentos culturalmente determinados. Por esse motivo, ela possui um significado. Entretanto, este significado não lhe é inerente e deve ser buscado nas relações entre os componentes do sistema ao qual ela está integrada. A cultura material foi ao longo da construção da arqueologia um dos seus principais objetos de estudo, inclusive, sendo determinante na construção de parâmetros teóricos e metodológicos que a legitimam como área autônoma do conhecimento.

## **Existe uma teoria arqueológica?**

Antes de se iniciar este tópico, cabe uma indagação: existe uma teoria arqueológica?

Muitos autores concordavam que até recentemente não se verificava na arqueologia consistência suficiente para que as teorias viessem a se constituir um paradigma de pesquisa, segundo os preceitos de Thomas Kuhn (TRIGGER, 2004). David Leonard Clarke até chegou a descrever a arqueologia como uma disciplina empírica indisciplinada, com um corpo caracterizado por um estágio pré-paradigmático e um conjunto de subteorias não compatibilizadas e sem ressonância global (CLARKE, 1968). Glyn Edmund Daniel concebeu a teoria arqueológica como um processo não-linear e imprevisível, pois as mudanças no âmbito da disciplina seriam causadas por mudanças em outras áreas do conhecimento, também sendo influenciada por novos achados arqueológicos, que condicionavam as interpretações sobre o comportamento humano (DANIEL, 1967).

Por outro lado, muitos autores divergem sobre a fragilidade da teoria arqueológica. A este respeito, Carr (1990) escreveu que a simples caracterização dos dados como relevantes ou irrelevantes, que ocorre nos estudos históricos mais descritivos, já implica a existência de algum tipo de quadro teórico.

De todo modo, ao tratar da história do pensamento arqueológico convém abordar alguns marcos temporais de como se deu o desenvolvimento da disciplina. Para Colin Renfrew e Paul Bahn (1993), a história da arqueologia é em primeira instância uma história das ideias, da teoria e das formas de olhar o passado. Depois é uma história do desenvolvimento dos métodos de investigação, do emprego dessas ideias e das análises das questões geradas. E em terceiro lugar, é uma história dos descobrimentos da disciplina (RENFREW, BAHN, 1993). Conhecer a história do pensamento arqueológico, como bem apontou Trigger (2004) é o mesmo que examinar as suas relações com o seu meio social em uma perspectiva histórica.

Renfrew e Bahn (1993) dividiram esta história em dois momentos: um de classificação, que se estende dos seus primórdios até o final do século XIX e o outro de consolidação, que vai do início do século XX até a década de 1960. Gordon Willey e Jeremy Sabloff, em *Uma história da arqueologia americana*, denominaram a arqueologia deste último período de histórica-classificatória, no qual os pesquisadores estabeleceram cronologias regionais e reconheceram o desenvolvimento cultural em diversos territórios. Complementam este período mais duas fases anteriores: o especulativo e o classificatório-descritivo (WILLEY, SABLOFF, 1974).

Bicho (2004) também dividiu a história da arqueologia em fases, considerando dois grandes momentos: o histórico-classificatório e o explicativo. O primeiro inicia-se com a passagem para o século XX e termina por volta dos anos de 1960 e o segundo começa a partir desta data e se estende até os dias atuais. Trigger (2004) traçou os mesmos paralelos e reconheceu que a arqueologia distinta do antiquarianismo<sup>3</sup> nasceu com o estudo da pré-história da Europa, assentada em duas premissas principais: a invenção de novas técnicas de datação relativa dos materiais arqueológicos, permitindo o estudo completo dos períodos de desenvolvimento humano e o desenvolvimento dos estudos do Paleolítico, que assume de vez a origem e antiguidade da trajetória humana na terra.

Diante do exposto, abordar a história do pensamento arqueológico além de permitir ao leitor conhecer os percalços trilhados pela disciplina ao longo de mais de 200 anos, facilita a compreensão das diferentes escolas de pensamento e as formas de tratar o registro arqueológico. Um marco importante para o desenvolvimento de uma proto-arqueologia foi à consolidação dos estudos sobre a história da arte, com a publicação do livro *História da arte antiga*, de Johann Winckelmann, em 1764. Na obra são observadas as primeiras tentativas de periodização das obras de arte e dos objetos, a identificação dos estilos artísticos e das técnicas construtivas

---

<sup>3</sup> O antiquarianismo advém da prática dos antiquários surgida na Europa Renascentista e ganhando contornos científicos com o advento do Iluminismo, no século XVIII. Trata-se do ato de colecionar objetos relacionados ou não, a exemplo de estátuas, moedas, lápides, efígies, dentre outros. A classificação tipológica desses materiais é considerada uma das bases da metodologia arqueológica.

(TRIGGER, 2004). Não tardou para que o interesse sobre as antiguidades clássicas se estendesse para outros domínios, como a arquitetura, escultura, afrescos, mosaicos e cerâmicas.

Neste contexto, várias cidades do período greco-romano foram saqueadas, a exemplo da Acrópole de Atenas, na Grécia. Muitas esculturas foram adquiridas por nobres para embelezar palácios, gabinetes de curiosidades e, para alguns novos museus, como o Louvre, fundado em fins do século XVII, quando Luís XIV ordenou a criação de uma galeria de esculturas antigas na Sala das Cariátides. O renovado interesse pela antiguidade clássica, cujas bases se assentavam nos ideais iluministas influenciou até a Igreja e o papado, “que puseram-se a coletar e exibir obras de artes antigas. Passaram, também, a patrocinar buscas sistemáticas com o objetivo de coletar objetos” (TRIGGER, 2004, p. 36).

Não tardou para que outras regiões começassem a chamar a atenção, especialmente as civilizações dos vales do Nilo, Tigre, Eufrates e de outras partes do Mediterrâneo, potencializando o surgimento de áreas específicas para o estudo do mundo antigo, como a egiptologia e assiriologia. O estudo das coleções foi se aprimorando nos museus e antiquários na Inglaterra, França e Escandinávia, reforçando o interesse da nobreza por suas heranças culturais antigas. O principal legado deste período para a arqueologia foi a periodização da pré-história europeia, como o *Sistema das Três Idades*, elaborado no século XIX.

Outro momento decisivo para percepção da antiguidade humana adveio com a publicação, em 1859, de *Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural ou a preservação de raças favorecidas na luta pela vida*, mais conhecido como a *Origem das espécies*, de Charles Darwin. Cabe ressaltar que em meados do século XIX, a comunidade científica já aceitava um conjunto de princípios, que constituiriam o pilar da Pré-história europeia:

- 1) aceitação do conceito de fóssil e enunciação da lei de sobreposição (Steno - 1669);
- 2) existência de um tempo diferente e mais longo do que o da Bíblia (Buffon - 1778);

- 3) enunciação do princípio do uniformitarismo (Hutton - 1788);
- 4) existência de uma cadeia genética que aceita a ideia de extinção de espécies (Lamarck - 1802);
- 5) conceito de fóssil-director e enunciação da lei da sucessão da fauna e da flora (Smith - 1815);
- 6) aceitação do conceito de extinção de espécies (Cuvier - 1825);
- 7) o princípio do uniformitarismo é aceite pela comunidade científica (Lyell - 1833);
- 8) aceitação da existência da Idade do Gelo (Agassiz - 1840). (BICHO, 2004, p. 30).

O racionalismo e cientificismo na Europa influenciaram fortemente os estudos antigos e a pré-história, com a descrição dos achados arqueológicos, escavação de sítios antigos, refinamento das análises tipológicas e a construção de métodos de datação relativa das peças, sendo plenamente aceito que a arqueologia científica ou moderna tem sua origem no século XIX, com a consolidação de três aspectos chaves: a grande antiguidade da humanidade, o princípio evolucionista de Darwin e o sistema das três idades para classificação da cultura material (RENFREW, BANH, 1993).

Nos primeiros anos da arqueologia, a pré-história da Europa e as civilizações da antiguidade permaneceram sendo os objetos primordiais para a disciplina. No entanto, o intercâmbio cada vez mais frequente entre os europeus e os americanos levaram a arqueologia para o Novo Mundo, principalmente aos EUA. Cabe destacar um aspecto crucial e que vai caracterizar a prática arqueológica no Novo Mundo desde os seus primórdios, pois enquanto a arqueologia na Europa buscava as origens dos seus ancestrais; na América, o fazer arqueológico estava associado ao conhecimento do outro, do indígena, que não partilhavam a ancestralidade com o colonizador europeu.

A arqueologia praticada na Europa se alinhava a uma perspectiva histórica e filológica para compreender o passado europeu. Ao passo que nos EUA, a disciplina era aplicada para o estudo das sociedades indígenas em seu passado mais distante, aproximando-se da antropologia, linguística, etnologia e antropologia física. De todo modo, as arqueologias praticadas na Europa e nos EUA chegaram ao início do século XX alinhadas com a Teoria da Evolução e cada vez mais amparadas em métodos científicos e

preceitos metodológicos. No entanto, a aplicação do enfoque evolutivo para explicar o desenvolvimento cultural das sociedades levou a muitos equívocos, inclusive fomentando explicações raciais para o sucesso ou fracasso de algumas civilizações.

Tal situação ocorreu particularmente na América, conforme apontado por Trigger:

A explicação darwiniana dessas diferenças raciais, popularizadas por Lubbock, reforçou idéias racistas inerentes a situações coloniais, e também as que já tinham influenciado a interpretação de evidências arqueológicas nos Estados Unidos. Onde quer que colonos europeus estivessem empenhados em estabelecer-se em meio a populações nativas, o desenvolvimento da arqueologia tinha muito em comum. Presumia-se que as sociedades nativas eram estáticas e as evidências de mudança no registro arqueológico, quando notadas, eram atribuídas a migrações e não ao dinamismo interno. O racismo subjacente a determinadas interpretações era sempre mais implícito que declarado. Fosse como fosse, a arqueologia colonialista servia à depreciação das sociedades nativas que os colonizadores europeus queriam dominar ou substituir (TRIGGER, 2004, p. 141).

O caráter evolucionista começou a receber críticas antes mesmo da 1ª Guerra Mundial, devido ao viés nacionalista de algumas abordagens. A principal delas recaiu no fato de o nacionalismo fatalmente se associava ao espectro racista para compreender o desenvolvimento humano por premissas que existiam povos superiores e inferiores, bem como sociedades conquistadoras e outras a serem conquistadas. Além disso, o ceticismo sobre o progresso tecnológico, principalmente diante de um conflito mundial catastrófico ajudou a emergir preceitos identitários e étnicos para a construção de histórias regionais. Em meados do século XX, a arqueologia iniciou a sua virada epistemológica moldando a prática da disciplina de forma significava após a 2ª Guerra Mundial:

Enquanto que durante o século XIX a maior parte de uns e outros factos, era o motor de evolução ou transformação da arqueologia como ciência, quando se inicia o século XX a separação entre os dados pré-históricos (ou históricos) e os métodos pelos quais eles são obtidos e a estrutura teórica que os permite



pensar é cada vez maior, afastando-se cada vez mais rapidamente quanto mais nos aproximamos da passagem do milênio. Deste modo, a forma de pensar e exercer a arqueologia, seja ela pré-histórica ou outra, é cada vez mais sustentada por um grupo específico de estruturas teóricas que são independentes do objectivo que estudam (BICHO, 2004, p. 49).

A partir da década de 1950, o corpo teórico da disciplina começou a se consolidar, em função de muitos avanços em outras áreas do conhecimento como a invenção do método de datação por  $^{14}\text{C}$ , que consiste em obter idades precisas dos objetos orgânicos, com base na perda de carbono dos organismos mortos. Para Bicho (2004, p. 50) um novo paradigma estava surgindo:

A fase explicativa da história da arqueologia aborda os desenvolvimentos teórico-metodológicos sucedidos depois de 1960, e que correspondem, grosso modo, à arqueologia contemporânea, incluindo o advento da *New Archaeology* com a sua perspectiva processo-funcional, a resposta da Arqueologia Contextual e de outras perspectivas pós-processuais e os últimos desenvolvimentos da Arqueologia Cognitiva-Processual, tal como Renfrew e Bahn a definem (1991:431-432). A este tempo do desenvolvimento, Willey e Sabloff (1980) chamam o “Período Moderno” da arqueologia norte-americana, enquanto que Trigger (1989) prefere destacar as várias perspectivas: o neo-evolucionismo, a explicação da diversidade e o contexto social em arqueologia, independentemente da sua cronologia. Fagan (1994), ao contrário, enveredou por uma perspectiva cronológica, a partir de 1950, tratando então aspectos semelhantes aos de Trigger.

A partir de então, a história da arqueologia foi uma sucessão de escolas teóricas, que muitas vezes conseguiram conviver temporalmente, conforme detalhadas a seguir.

### **A Arqueologia Histórico-Cultural (1930-1960)**

O declínio do evolucionismo cultural e a emergência do nacionalismo na Europa nos primeiros anos do século XX foram os principais fatores

para uma busca sobre as origens dos Europeus. Descobrir o *ethos* dos distintos grupos étnicos que povoaram o continente virou a principal missão da história e da arqueologia. A preocupação crescente com a etnicidade estimulou a formulação do conceito de cultura arqueológica e a adoção da abordagem histórico-cultural no estudo da pré-história:

A designação de conjuntos de material pré-histórico geográfica e temporalmente circunscritos como culturas ou civilizações, assim como sua identificação como remanescentes de grupos étnicos, parece ter ocorrido independentemente a diversos arqueólogos. No entendimento de Childe, o conceito de cultura arqueológica “impôs-se” a arqueólogos escandinavos, centro-europeus e italianos por força da riqueza de material que suas escavações revelavam no tocante ao neolítico e a períodos posteriores (TRIGGER, 2004, p. 158).

A arqueologia histórico-cultural buscou conceber os povos como unidades que deveriam ser estudadas em seus próprios termos, a partir da distribuição espacial e temporal dos vestígios arqueológicos, elaborando cronologias relativas com refinadas seriações dos objetos, onde traços específicos foram associados a etnicidade dos povos de acordo com os estágios gerais do desenvolvimento humano. Tal situação levou os pesquisadores a definir traços específicos na cultura material que poderiam ser associados às origens de muitos povos, como os eslavos, germanos, latinos e celtas.

Os locais onde determinados artefatos eram encontrados poderiam representar antigos territórios passíveis de serem reivindicados no presente. Nesta perspectiva, as sociedades seriam mais imutáveis do que se pensava anteriormente e qualquer que fosse a mudança na cultura deveria ser explicada pela difusão de ideias ou migração de povos. Nos EUA, o vínculo cada vez maior entre antropólogos e arqueólogos para o estudo dos povos indígenas também reagiu aos esquemas evolutivos defendidos por Taylor e Morgan. As pesquisas estavam cada vez mais preocupadas com a coleta e classificação do registro arqueológico e na elaboração de inventários dos traços culturais, principalmente dos artefatos cerâmicos.

Renfrew e Bahn (1993) reconheceram que esta perspectiva fez surgir o enfoque histórico direto, que consistia em reconhecer as características

da cerâmica indígena moderna para comparar diretamente com a cerâmica do passado. Um dos principais nomes da corrente histórico-culturalista foi o alemão Gustaf Kossina, que utilizou o conceito de cultura arqueológica em seu livro *A origem dos germanos*, de 1911. Ele desenvolveu um modelo, denominado de “lei de Kossina”, que consistia em identificar uma etnia regionalmente, a partir da cultura material escavada em um sítio, denominado de área cultural.

Além disso, Kossina entendia as variações culturais e étnicas como diferenças raciais. Portanto, poderiam existir culturas mais avançadas do que outras, a partir dos traços materiais. A sua obra ajudou a reforçar o nacionalismo germânico, visto que o avanço cultural também era explicado como um avanço biológico. Tais premissas foram encaradas pelos nazistas como uma verdade irrefutável, sendo esta a justificativa científica para a invasão de vários territórios na Europa (TRIGGER, 2004).

Outro pesquisador de destaque foi o australiano Vere Gordon Childe, autor de *Aurora da civilização europeia*, de 1925. A partir de Childe, o conceito de cultura arqueológica foi cristalizado na arqueologia histórico-cultural, sem, contudo, adotar as conotações racistas de Kossina. Ele concebeu a cultura arqueológica como certos tipos de vestígios – vasos, apetrechos, adornos, ritos funerários, formas de habitação – que aparecem associados de forma recorrente (CHILDE, 1962). A partir de uma concepção marxista sobre o passado, cunhou os termos “revolução neolítica” e “revolução urbana” para descrever o surgimento da agricultura e das primeiras cidades.

Nos EUA, o alemão Franz Uri Boas foi o principal representante da escola histórico-cultural, ao estudar muitos povos indígenas viventes. Segundo Trigger (2004), “a antropologia boasiana tinha popularizado o conceito de cultura etnográfica como unidade básica de estudo, e a difusão como causa principal de mudança cultural”. Boas foi um grande defensor do relativismo cultural, e afirmava que os povos deveriam ser entendidos pelos seus próprios termos e características, rechaçando fortemente as perspectivas racistas e deterministas.

Em relação à *práxis* da disciplina, o paradigma histórico-cultural representou um aperfeiçoamento para os métodos e técnicas de pesquisa. A base para compreensão das culturas arqueológicas centrou-se no estabelecimento de cronologias regionais, a partir de escavações com *controle estratigráfico*. Aliado a isto, foi empregado o método de *seriação* para estabelecer cronologias relativas. Em relação à cultura material, cabe destaque o fortalecimento da tipologia e da classificação dos artefatos com vistas a compreender as mudanças no tempo e espaço. (WILLEY, SABLOFF, 1974).

Isto levou a criação de muitas culturas arqueológicas, pois quanto maior era a diversidade dos artefatos, maior seria a diversidade étnica em uma determinada região. A correlação direta entre a cultura material e os povos do passado resultou na criação de muitos horizontes, tradições e fases para classificar a diversidade do registro arqueológico. A este respeito, Tânia Andrade Lima, explicou que a cultura material foi entendida como um reflexo passivo da cultura, sendo esta conceituada como um conjunto de normas, valores, ideias, prescrições e regras formais partilhados por um determinado grupo. Os artefatos portariam significados que lhes seriam inerentes, cabendo ao investigador buscá-los na reconstrução do passado (LIMA, 2011).

As premissas basilares da arqueologia histórico-cultural começaram a sofrer críticas de uma nova geração de arqueólogos, a partir de 1950. Eles não se contentavam em explicar o passado apenas por meio da difusão e migração das culturas arqueológicas, pois esta explicação simplista não conseguia avançar na compreensão do comportamento humano e da sua correlação com as mudanças e permanências no registro arqueológico. Em síntese, o principal legado da arqueologia histórico-cultural para a epistemologia da disciplina foi a criação de métodos para *seriação* e *classificação tipológica* dos vestígios arqueológicos, bem como o refinamento dos estudos *estratigráficos* e o uso da abordagem histórica direta para reconstrução da história cultural dos povos.

## A Nova Arqueologia ou Arqueologia Processual (1960-1980)

Diante de sua incapacidade de ir além do estudo dos artefatos, o paradigma histórico-cultural foi taxado de normativo, descritivo e especulativo, sendo que as críticas recaíam sobre a sua inconsistência teórica e o desinteresse em explicar como as culturas mudavam ou funcionavam. Neste bojo, Walter Willard Taylor Jr. publicou em 1948, *Um estudo de arqueologia*, reivindicando um enfoque conjuntivo para compreender os sistemas culturais em sua totalidade. Ao passo que Willey e Phillips publicaram em 1958, *Teoria e método na arqueologia americana*, enfatizando o aspecto social dos povos do passado, a partir de uma interpretação processual mais ampla para se chegar aos processos gerais que atuam na história da cultura (RENFREW, BAHN, 1993).

Joseph Ralston Caldwell publicou em 1959 o artigo, *Nova arqueologia norte-americana*, onde resenhava as principais tendências que estavam transformando a arqueologia, a partir de novas concepções teóricas e avanços tecnológicos, como a criação do método de datação radio-carbônica (CALDWELL, 1959). Portanto, a arqueologia chegou a década de 1960 com os fundamentos prontos para a construção de um novo paradigma, batizado de Arqueologia Processual ou Nova Arqueologia.

A Arqueologia Processual foi buscar as suas referências na filosofia da ciência de Carl Hempel e Richard Bevan Braithwaite (HODDER, 2005), na teoria geral dos sistemas de Ludwig von Bertalanffy (TRIGGER, 2004), no enfoque ecológico e neo-evolucionista, de Leslie White e Julian Steward (RENFREW; BAHN, 1993) e no funcionalismo de Malinowsky e Radcliffe-Brown (TAYLOR, 1948). Esta nova corrente passou ao encarar o registro arqueológico como algo a ser explicado, muito mais que descrito, a partir de uma lógica científica de concepção hipotético-dedutiva para compreender as causas da mudança cultural em diferentes culturas, em detrimento ao modelo normativo que examinava as fases cronológicas como cultura. Neste contexto, a arqueologia começou a construir técnicas apuradas para coletar, analisar e interpretar o registro arqueológico.

Um dos principais nomes da escola processual foi o arqueólogo norte-americano Lewis Binford, que começou a delinear os parâmetros desta corrente de pensamento em vários artigos, a exemplo de *Arqueologia como Antropologia* (BINFORD, 1962) e *Novas perspectivas em arqueologia* (BINFORD, BINFORD, 1968). Para ele, a arqueologia conseguiria compreender os processos de mudança cultural no passado, assim como os antropólogos estavam fazendo em seus estudos de culturas modernas. Por estudar extensos períodos de tempo, os arqueólogos poderiam observar tendências evolutivas ao longo prazo (SABLOFF, 2005). Além disso, ele defendia a racionalização científica no fazer arqueológico, visto que as conclusões deveriam ser baseadas em uma argumentação lógica, de base científica e possível se ser testada (RENFREW, BAHN, 1993).

A arqueologia processual se amparou na filosofia da ciência para construir conhecimento de base hipotético-dedutiva e positivista. Para tanto, deveria buscar maior rigor científico em sua prática, devendo ser encarada como uma ciência objetiva para reconstrução do passado, a partir de dados cientificamente controlados. Ela deveria construir leis gerais para compreender o comportamento humano no passado, encarando as culturas como um sistema, formado por subsistemas tecnológico, econômico, social, político e ideológico, que estariam intimamente interligados. Deveria desenvolver métodos rigorosos de amostragem estatística para permitir grandes generalizações sobre o passado.

A retomada do viés evolucionista predizia que os pesquisadores deveriam estudar a evolução dos sistemas culturais através do tempo para identificar as regularidades passíveis de serem observadas no comportamento humano, com base na cultura material. Desta forma, se chegaria ao desenvolvimento da complexidade cultural, partindo de períodos mais simples aos mais complexos (SABLOFF, 2005). Segundo Trigger (2004), os dois principais expoentes do neo-evolucionismo na década de 1950 foram os etnólogos Leslie White e Julian Steward, que contribuíram para uma nova perspectiva sobre a cultura.

Segundo Trigger (2004, p. 282), Leslie White,

Rejeitou o particularismo histórico, o reducionismo psicológico e a crença no livre arbítrio inerentes à antropologia boasiana. Em seu lugar, ele propôs o conceito de “evolução genérica”, que trata o progresso como uma característica da cultura em geral, embora não necessariamente de cada cultura particular. White ignorou deliberadamente a influência do meio ambiente e a de uma cultura sobre a outra e concentrou-se em explicar a principal linha do desenvolvimento cultural, marcada pela cultura mais avançada de cada período, independentemente de sua inter-relação histórica. Ele afirmava que este enfoque se justifica porque, no longo prazo, as culturas que falharam em manter-se na vanguarda acabaram suplantadas e absorvidas pelas mais progressistas. Do ponto de vista evolutivo, aquelas são, portanto, irrelevantes.

Por sua vez, os enfoques ecossistêmico, adaptativo e funcional levaram a arqueologia a compreender as relações entre as sociedades e seus ambientes para daí identificar as possíveis respostas tecnológicas dadas pelos grupos humanos aos seus meios ao longo do tempo. Tais respostas também seriam a base para identificar distintos padrões culturais focados na relação cultura *versus* ecologia. Logo, a diversidade dos sistemas culturais era observada como respostas adaptativas ao meio ambiente, pois a cultura seria o produto da energia *versus* a tecnologia (WHITE, 1949).

Influenciada pela Teoria dos Sistemas<sup>4</sup>, a Nova Arqueologia percebia as culturas como sistemas resistentes as mudanças e constantemente influenciadas pelo ambiente. Mas quando as mudanças adentravam nos sistemas culturais devido aos estímulos externos, estas acionavam mecanismos de realimentação positiva ou negativa, de modo a assegurar sua homeostase (BINFORD, 1962). Portanto, os sistemas culturais seriam compreendidos como meios extra somáticos de adaptação não biológica, por meio dos quais os grupos humanos se ajustariam ao ambiente, a partir dos subsistemas tecnológicos e econômicos. Ao passo que os aspectos simbólicos, a exemplo da religião e ideologia eram encarados como fenômenos

---

<sup>4</sup> A Teoria dos Sistemas foi desenvolvida pelo austríaco Ludwig von Bertalanffy, em meados do século XX, cujo princípio pressupõe que um sistema é formado por um conjunto de partes interagentes e interdependentes que, conjuntamente, formam um todo unitário que funcionam harmonicamente. Neste sentido, o meio ambiente, as sociedades humanas, os ciclos da natureza poderiam ser interpretados por essa teoria.

adicionados culturalmente, com valor explicativo muito pequeno (BINFORD, BINFORD, 1968).

Estas premissas moldaram o fazer arqueológico com problematizações específicas a serem respondidas sobre o passado, principalmente de caráter regional. As técnicas de pesquisa de campo para a descoberta de sítios arqueológicos e escavações amostrais ficaram mais elaboradas e os métodos de análises estatísticas foram empregados com maior precisão no estudo da cultura material. Outra contribuição importante foi a utilização de métodos físico-químicos aplicados aos vestígios arqueológicos, inaugurando a arqueometria.

No campo teórico, foram desenvolvidas *teorias de médio alcance* para explicar o registro arqueológico, explicitadas por outro importante arqueólogo vinculado ao processualismo, David Leonard Clarke (1937-1976), em *Arqueologia analítica* (1968) e *Modelos em arqueologia* (1972), a exemplo da *Teoria do registro arqueológico*, de Clarke (1973) e a *Teoria dos processos de formação do registro arqueológico*, de Schiffer (1972, 1976, 1987).

Outra inovação do paradigma processual foi a substituição do enfoque histórico direto pela analogia etnográfica indireta, também denominada de etnoarqueologia. A etnoarqueologia foi alicerçada em sua gênese nos parâmetros da pesquisa etnográfica para propósitos arqueológicos (SCHWARTZ, 1978). Ela foi usada para compreender o registro arqueológico por meio de comparações e correlações com as comunidades que viveram ou vivem em contextos sociais e ecológicos semelhantes aos grupos que produziram o registro arqueológico. Atualmente, este conceito foi ampliado e agregou novas problemáticas, a exemplo de que a etnoarqueologia é um campo investigativo que visa trazer referenciais etnográficos como subsídios às interpretações arqueológicas sobre o passado e, ao mesmo tempo, como uma possibilidade de arqueologia do presente (SILVA, 2011).

Em relação ao estudo do registro arqueológico, a arqueologia processual o concebeu como remanescentes culturais das sociedades do passado de qualquer ordem, que receberam influência a partir de sua cadeia comportamental, processos deposicionais e pós-deposicionais; e que são



utilizados para compreender os processos culturais (continuidade e mudança), no passado. Neste âmbito, a tecnologia é vista como uma ferramenta que possibilita as inter-relações do homem com o meio, funcionando como uma estratégia a partir da qual as populações viabilizam sua existência frente às possibilidades e coerções do meio natural e às demandas de sua organização econômica.

A partir desta lógica, a cultura material resultaria desta adaptação não biológica ao meio, realizada fora do corpo (extra somática) e, portanto, cultural, sendo entendida como resposta às pressões de diversas naturezas sofridas pelos grupos humanos (LIMA, 2011). Logo, a cultura material muda porque os sistemas mudam e, quando em desequilíbrio buscam uma maior eficiência adaptativa. Se antes a variabilidade constatada em conjuntos artefatuais era interpretada como variabilidade cultural, ela passou a ser explanada do ponto de vista da sua funcionalidade dentro do sistema (BINFORD, 2002).

Ainda na década de 1970, surgiram muitas críticas ao processualismo, principalmente pelas limitações explicativas acerca de alguns aspectos dos sistemas culturais, como o ideológico e o simbólico. Além disso, o completo abandono da perspectiva histórica da cultura não permitia a percepção da diversidade do comportamento humano, visto que apenas o viés adaptativo não era o bastante para explicar a variabilidade do registro arqueológico. O rigor científico da disciplina foi mais notado nos métodos de pesquisa de campo, do que na criação de leis para explicação do comportamento humano. A construção de novas teorias para explicar o passado ficou limitada a funcionalidade dos sistemas culturais.

Apesar disto, muitos pressupostos da arqueologia processual ainda persistem no fazer arqueológico contemporâneo, inclusive, algumas vezes críticas ao paradigma processual adaptaram-se e desenvolveram outras escolas do pensamento, a exemplo da *Arqueologia Comportamental*, de Michael B. Schiffer; a *Arqueologia Evolutiva ou Darwinista*, de Robert Dunning e *Arqueologia Cognitiva*, de Steven Mithen.

## **A Arqueologia Pós-processual, contextual ou interpretativa (1980-2000)**

A Arqueologia Pós-processual surgiu como uma resposta crítica ao processualismo, ainda na década de 1970. O descontentamento de muitos pesquisadores com a arqueologia processual e seus cânones causou uma ruptura com o modo de pensar anterior e um novo paradigma começou a surgir logo que a arqueologia processual foi acusada de se preocupar apenas com as questões ecológicas e adaptativas dentro dos sistemas culturais, principalmente pelo fato de que as sociedades são mais variadas do que se supunha e esta variabilidade do comportamento humano não poderia ser explicada apenas pelo viés evolutivo, sistêmico ou adaptativo. Além disso, pesadas críticas denunciavam que a arqueologia processual era incapaz de tratar sobre o subsistema ideológico, como as crenças religiosas, o significado das coisas, o simbolismo, a história e a agência (HODDER, 2005).

Também caiu em descrédito a busca por verdades científicas nas ciências humanas aos moldes do Positivismo e a identificação de leis regulares que regeriam o comportamento humano. A este respeito, Trigger (2004, p. 318) comentou:

A explicação do fracasso em estudar todos os aspectos do comportamento humano está no enfoque ecológico. A Nova Arqueologia compartilhou a crença neo-evolucionista de que sistemas culturais se caracterizam por um alto grau de uniformidade, e de que é possível dar conta desta uniformidade identificando os condicionamentos ecológicos que determinam o comportamento humano. Porém, hoje se percebe que, muito embora sistemas culturais como um todo possam ser considerados, até certo ponto, condicionados pela natureza de sua adaptação ao ecossistema, as restrições exercidas sobre a tecnologia e a economia são muito mais fortes do que aqueles incidentes sobre a organização social, e estas, por seu turno, são maiores do que as atuantes sobre crenças e valores particulares.

Uma perspectiva alternativa à arqueologia processual foi delineada por Robert Dunnell, que lançou as bases do que ficou conhecida como Arqueologia Darwinista, Seleccionista ou Evolutiva, fortemente influenciada

pela *Teoria da Evolução*, de Charles Darwin. O paradigma Darwinista reconhecia que a arqueologia não deveria buscar modelos da antropologia sociocultural e ahistórica, visto que eles eram inadequados para os objetivos e compromissos da disciplina para tratar o tempo e a mudança em longa duração, portanto, modelos das ciências naturais seriam os mais adequados (LIMA, 2006). Para Trigger (1978), a arqueologia deveria novamente se aproximar da História, pois uma perspectiva histórica seria fundamental para se compreender, segundo Dunnell (1971), as razões que faziam os sistemas culturais mudarem ao longo do tempo.

Vozes dissonantes também surgiram na Grã-Bretanha e EUA, na década de 1980, a exemplo de Ian Hodder (1986); Michael Shanks, Christopher Tilley (1987) e Mark Leone (1981), que se inspiraram em muitas escolas de pensamento, a exemplo do Pós-estruturalismo, da Teoria Social Crítica, do Neomarxismo, da Hermenêutica, do Pós-positivismo e da Agência. Eles incorporaram os ensinamentos de Bourdieu, Derrida, Feyerabend, Foucault, Gadamer, Giddens, Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty, Rorty, Searle, Wallerstein e muitos outros nomes da pós-modernidade.

Os pós-processualistas em seus primórdios não se viam como uma escola de pensamento unitária, pois durante toda a década de 1980 a arqueologia pós-processual era simplesmente "pós", na medida em que se baseava em um conjunto diversificado de críticas à arqueologia processual (HODDER, 2005). Um objetivo comum a Arqueologia Pós-processual seria avançar na compreensão dos aspectos relegados por escolas de pensamento anteriores, a exemplo da criatividade, inovação e inventividade, produção, agência, simbolismos, destacando o papel da coletividade e dos indivíduos na condução de mudanças, superando os aspectos meramente adaptativos das culturas ao seu meio.

Hodder (2005) informou que por muito tempo a cultura material foi encarada como passiva, tratada como uma ferramenta para responder as pressões do ambiente, sem focar no mais importante: as pessoas que estavam por trás do registro arqueológico. Era urgente tratar os processos

culturais como ativos e que a cultura material poderia ser usada e manipulada pelas pessoas para efetuar a mudança social (HODDER, 1986). Além disso, os objetos poderiam transformar as ideologias, pelas quais as pessoas compreendiam seu mundo (MILLER, TILLEY, 1984), portanto, os povos não deveriam ser vistos como estáticos, mas como capazes de monitorar e transformar o mundo ao seu redor.

Incorporando novos conceitos, os pós-processualistas tentaram superar na arqueologia as dicotomias entre indivíduo e norma, sujeito e objeto, estrutura e processo, ideal e real, material e imaterial, bem como desmistificou o mito da verdade científica, da neutralidade e objetividade, visto que o fazer arqueológico seria influenciado pelas demandas do presente. Superar a visão mecanicista e acrítica do fazer arqueológico também foi um importante legado do pós-processualismo, pois os arqueólogos começaram a se auto avaliar, no sentido de compreender as nuances que envolveriam a pesquisa e seus desdobramentos políticos na atualidade. A identificação deste novo paradigma com o relativismo e a aceitação de uma diversidade de pontos de vista (HODDER, 1994) inaugurou uma série de questões e problemáticas até então não abordadas pela arqueologia.

Ficou cada vez mais evidente que a arqueologia não estava livre de seus laços sociais e políticos e que os arqueólogos sempre trabalharam pressionados por questões colocadas pela própria conjuntura e sociedade (UCKO, 1995). Tal percepção desmistificou o conceito de objetividade e neutralidade científica para a disciplina. Mesmo porque, nenhuma atividade arqueológica seria um ato prático (HUTSON, HODDER, 2003), pois uma arqueologia apolítica seria um mito acadêmico perigoso (TILLEY, 1998). Neste âmbito, algumas variáveis no pensamento pós-processual surgiram, conforme as correntes de pensamento que se seguem.

*Arqueologia Contextual*, baseada nos aportes de Collingwood, sobre a influência de Barthes, Geertz, Bourdieu, Ricoeur, Giddens. A base do pensamento filosófico é que o registro arqueológico, como um texto, deve ser decodificado. Destaca a agência, privilegiando as habilidades criptografadas e a eloquência dos arqueólogos em interpretá-las.

*Arqueologia Crítica*, baseada na comunicação e na ideologia, sofrendo influência dos textos de Althusser e de teóricos críticos, como Jurgen Habermas. O foco concentra-se na arqueologia como ideologia, sendo parte do presente e, portanto, revelaria as especificidades históricas do conhecimento produzido e da racionalidade. Discutem a autoconsciência e avaliação crítica da produção do conhecimento.

*Arqueologia Marxista*, corrente fundada nos escritos de Foucault, engajados na perspectiva Neo-marxista. Foca nas relações de poder e dominação, ambos nos contextos e práticas envolvidos na produção do conhecimento. Enfatizam as especificidades das práticas arqueológicas no atual estágio do capitalismo. Esta modalidade teve fortes reflexos nas arqueologias praticadas em países latino-americanos, a exemplo do México, Peru e Venezuela, constituindo uma subcorrente denominada de Arqueologia Social Latino-Americana, cujos principais expoentes são Luis Felipe Bate, Luís Guillermo Lumbreras, Julio Montané, Oscar Zamora Fonseca, Mario José Sanoja Obediente, dentre outros.

No que concernem as sociedades, houve um abandono generalizado da ideia de que as culturas eram unidades cerradas e limitadas, passíveis de serem estudadas, independentemente uma das outras. Ao mesmo tempo, os arqueólogos deveriam prestar mais atenção ao papel desempenhado pelos estímulos externos na promoção das mudanças (TRIGGER, 2004). Logo, não tardaram a aparecer abordagens sobre interações culturais das sociedades com o seu ambiente e das sociedades umas com as outras. Tal perspectiva desmistificou a ideia de que as culturas são sistemas fechados e que as mudanças ocorreriam para ajustar a engrenagem dos subsistemas, mas muito pelo contrário, pois os agentes das mudanças estariam situados na rede social mais ampla de que faziam parte.

Outro ponto é que a arqueologia passou da descrição e identificação dos processos sobre o passado para a compreensão, interpretação e explicação do registro arqueológico, focada no método indutivo. O subjetivismo e o relativismo não eram mais encarados como negativos na construção do conhecimento, mas pelo contrário, fortaleciam o argumento dos pós-

processualistas, de que o passado é algo construído pelo arqueólogo do presente e com uma visão subjetiva dos acontecimentos. A partir desta lógica, diferentes arqueólogos poderiam chegar a conclusões diferenciadas, pois os seus pontos de vista e suas histórias de vida não seriam os mesmos. Com base na hermenêutica, novas formas de escrita tornaram-se comuns ao campo arqueológico e influenciaram a criação de métodos reflexivos para as práticas de campo e laboratório.

Em relação aos contextos simbólicos dos povos, a arqueologia pós-processual valorizou a dinâmica social interna como algo significativo para a mudança cultural e como veículo ativo de comunicação e composição de significados, inclusive podendo ser observados no registro arqueológico. O registro arqueológico seria concebido como um sistema simbólico, cujos significados são próprios de cada contexto cultural, retomando a noção particularista da História de Clifford Geertz (1973). Tal perspectiva teve reflexos diretos no estudo da cultura material, pois como um texto, ela é um sistema estruturado de signos, de modo que as pessoas podem lê-la de diferentes maneiras e com múltiplas interpretações (LIMA, 2011), sendo o arqueólogo o principal intérprete.

A cultura material seria multivocal, como também um instrumento ativo na criação de significado e ordenação do mundo e não apenas como reflexo da economia, organização social e ideologia. Desta feita, o registro arqueológico não teria significados inerentes, pois os artefatos não falam por si mesmos. São os arqueólogos que lhes conferem significados (LEONE, 1981). Os arqueólogos contextuais criticaram os processuais por encarar a cultura material como algo inerte, com função primordialmente utilitária, destinada tão somente a preencher as necessidades da adaptação humana ao meio ambiente. Com uma visão distinta, os pós-processuais perceberam a cultura material como suportes para compreender as dimensões cognitivas e ideacionais do passado. Ela não é produzida por um sistema, mas por indivíduos com escolhas ideologicamente determinadas.

Longe de ser apenas um reflexo da cultura, os objetos se constituem ativamente (HODDER, 1986). Do mesmo modo, mais que um reflexo direto

do comportamento, ele age de volta sobre ele, com o seu poder transformador, como parte das estratégias de negociação social. Logo, a variabilidade formal da cultura material é devida, ao menos em parte, aos mecanismos estruturadores que operam em nível cognitivo e ideacional (LIMA, 2011).

Para a arqueologia pós-processual, a cultura material mudaria porque as sociedades e as pessoas que as produziram mudam, também fazendo o caminho inverso, pois tais significados não derivam simplesmente da sua produção, mas também do seu uso e da sua percepção pelos outros (HODDER, 1994). Em suma, a Arqueologia Pós-processual trouxe novos temas para o debate arqueológico, incorporando questões relativas ao poder, gênero, ideologia, cosmologia, tradições astronômicas, estilos artísticos, crenças, discurso, descolonização, identidade, etnicidade e agência, fazendo coro com a virada epistemológica de outras áreas do conhecimento.

### **Considerações finais**

O advento do paradigma pós-processual não significou o abandono das categorias analíticas anteriores. Arqueologias de inspiração histórico-cultural e processual continuam sendo praticada em várias partes do mundo. Além disso, muitas críticas foram feitas aos pós-processuais por aglutinarem um conjunto de perspectivas mais contrastantes do que comuns. O alargamento do tema e as interpretações pautadas no subjetivismo e na multivocalidade também não foram bem recebidos pelos críticos, visto que:

Se é fato que na interpretação do passado fatores subjetivos intervêm em todos os níveis, também é certo que, pelo menos no campo delimitado pela adesão a uma metodologia científica, a evidência arqueológica se impõe e limita o que é possível acreditar a respeito do passado. Ao contrário do que alegam alguns inovadores, no desejo de retratar as fases anteriores do desenvolvimento da arqueologia como primitivas não estruturadas, os arqueólogos não ignoraram a necessidade de questionar constantemente as interpretações dos dados arqueológicos. Tampouco, deixaram de utilizar novas evidências na tentativa de obter uma compreensão mais objetiva do passado (TRIGGER, 2004, p. 396-397).

Hodder (2005) reconheceu esta situação e ponderou que no advento do século XXI o termo "pós-processual" foi sendo usado para se referir a todas as variedades de respostas ao modo de fazer da arqueologia processual, incluindo as arqueologias feministas e indígenas, incorporando questões que envolveriam o simbolismo, o significado, a agência, o gênero e a crítica, bem como as perspectivas cognitivas e interpretativas. Mais recentemente, estão emergindo temáticas específicas, que estão ganhando *status* de escolas de pensamento. Contudo, reconhece-se que grande parte das novas perspectivas deriva do paradigma pós-processual ou é a síntese das distintas contribuições das escolas histórico-cultural e processual.

Esta abertura teórica também favoreceu o surgimento de várias arqueologias que vem desafiando as posições hegemônicas da disciplina, denominadas por Cristóbal Gnecco (2012, p.14) de *arqueologias alternativas*:

As arqueologias alternativas podem ser descritas como praticas afastadas dos principais princípios disciplinares. Elas podem até mesmo ser vistas como um desafio à hegemonia desfrutada pela arqueologia acadêmica/positivista por tanto tempo, uma dominação construída por um consentimento hoje despeçado. As perspectivas feministas e indígenas têm sido destacadas como as propostas dissidentes mais relevantes dentro da disciplina, rotuladas como arqueologias alternativas quando totalmente desenvolvidas em programas por conta própria.

As perspectivas da paisagem, agência, identidade, etnicidade, indígenas, feministas, simétricas, colaborativas, comunitárias, sensoriais e *queer*, associadas a novas abordagens sobre a arqueologia cognitiva e comportamental vêm influenciando uma nova geração de pesquisadores. Esta multiplicidade de abordagens demonstra uma maturidade crescente no pensamento arqueológico, com as matrizes teóricas mais bem conhecidas e o debate sendo estimulado sob distintos pontos de vista. Embora Schiffer (1996) tenha apontado que a pluralidade de opiniões seja altamente desejável, ela não ajuda muito quando é utilizada para se criar grupos sectários apenas para competir por espaços acadêmicos.



Nos dias atuais, a arqueologia demonstra o quão são multifacetadas e complexas as visões sobre o passado. No mesmo caminho, as abordagens sobre ele não devem se encerrar na ortodoxia das escolas de pensamento. Os arqueólogos estão cada vez mais propícios a utilizarem distintas ferramentas para explicar o registro arqueológico. A este respeito, Schiffer (1996) propõe um esforço coletivo para a construção de pontes intelectuais entre os diversos programas teóricos existentes na arqueologia, objetivando construir diálogos construtivos, sob o risco da disciplina se esfacelar em escolas regionais, rivais entre si.

O reflexo destes paradigmas na produção de conhecimento arqueológico no Brasil sempre tardou a ocorrer devido a alguns fatores, como barreiras linguísticas, demora no acesso às publicações estrangeiras e o pouco intercâmbio entre os pesquisadores locais e os estrangeiros. Somam-se a isso, a heterogeneidade do pensamento arqueológico, fruto de distintas escolas de formação, que empregam premissas teóricas de distintas formas, ora como uma camisa de força, ora como fluidez, fazendo com que Lima (2006) as denomine de “descompasso brasileira com a teoria”.

De todo modo, a arqueologia já superou o empirismo característico de sua gênese, abrindo espaço para a constatação de que a consolidação de um arcabouço teórico é fundamental para a consolidação e relevância da disciplina para o futuro.

## Referências

- BANDEIRA, Arkley Marques. A produção de conhecimento em arqueologia: hipóteses sobre o povoamento pré-colonial na Ilha de São Luís a partir das campanhas arqueológicas de Mário Ferreira Simões. *Outros Tempos: pesquisa em foco*, v.3, n. 3, p. 18-36, 2006.
- BICHO, Nuno Ferreira. *Manual de arqueologia Pré-Histórica*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- BINFORD, L. R. Archaeology as anthropology. *American Antiquity*, Washington, v. 2, n. 28, p. 217-225, 1962.

\_\_\_\_\_. *In Pursuit of the past: decoding the archaeological record*. São Francisco: University of California Press, 2002.

BINFORD, Lewis Robert; BINFORD, Sally. *New perspectives in archaeology*. New York/Chicago: University of New Mexico Press, 1968.

CALDWELL, Joseph Ralston. The New American Archeology. *Science*, Washington, v. 129, n. 3345, p. 303-307, fev., 1959:

CHILDE, Vere Gordon. *A pré-história da sociedade europeia*. Porto: Editora Europa América, 1962.

CLARKE, David Leonard. *Analytical archaeology*. Londres: Methuen, 1968.

\_\_\_\_\_. *Models in archaeology*. Londres: Methuen, 1972.

CARR, Edward Hallett. *What is History?* Londres: Penguin Book, 1990.

DANIEL, Glyn Edmund. *The origins and growth of archaeology*. Londres: Penguin Books, 1967.

Dunnell, Robert Chester. *Systematics in Prehistory*. Nova York: Free Press, 1971.

DEEETZ, James. *In Small Things Forgotten: the Archaeology of Early American Life*. Nova York: Doubleday. 1977.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003.

\_\_\_\_\_. *Teoria Arqueológica na América do Sul*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 1998.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of cultures*. New York: Basic, 1973.

GNECCO, Cristóbal. Escavando arqueologias alternativas. *Revista de Arqueologia*. São Paulo: Sociedade de Arqueologia Brasileira, 2012. São Paulo: SAB, v. 25, n.1, p.8-23, dez., 2012.

HODDER, Ian. *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *Interpretación en arqueología*. Barcelona: Crítica, 1994.

- \_\_\_\_\_. Post-processual and interpretive archaeology. In RENFREW, Colin; BAHN, Paul (eds.). *Archaeology: the key concepts*. Nova York: Routledge, 2005.
- HODDER, Ian. HUTSON, Scott. *Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2003.
- IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Cartas patrimoniais*. 3ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.
- LEONE, Mark. Archaeology's relationship to the present and the past. In. GOULD, Richard A.; SCHIFFER, Michael (ed.). *Modern material culture: the Archaeology of Us*. Londres: Academic Press, 1981.
- LIMA, Tania Andrade. Teoria arqueológica em descompasso no Brasil: o caso da Arqueologia Darwiniana. *Revista de Arqueologia*. São Paulo: Sociedade de Arqueologia Brasileira, n.19, p. 125-141, 2006.
- \_\_\_\_\_. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2011, v.6 n.1, p. 11-23, jan. /abr. 2011.
- MILLER, Daniel. and TILLEY, Christopher (eds). *Ideology, power and prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- RENFREW, Colin, BAHN, Paul. *Arqueología: teoría, métodos e práctica*. Madri: Edições Akal, 1993.
- SABLOFF, Jeremy. Processual archaeology. In RENFREW, Colin; BAHN, Paul (eds.). *Archaeology: the key concepts*. Nova York: Routledge, 2005.
- SCHIFFER, Michael Brian. Archaeological context and systemic context. Washington, *American Antiquity*, v. 37, n. 2, p. 156-165, abr.,1972.
- \_\_\_\_\_. *Behavioral archeology*. Academic Press, 1976.

- \_\_\_\_\_. *Formation processes of the archaeological record*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. Some Relationships between behavioral and evolutionary archaeologies. Washington: *American Antiquity*, v. 4, n. 61, p.643-662, 1996.
- SCHWARTZ, Douglas Wright. Forward. In GOULD, Richard A. (ed.). *Explorations in ethno-archaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978.
- SHANKS, Michael, TILLEY, Christopher. *Re-Constructing archaeology: theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- SILVA, Fabíola Andréa. Tecnologias em transformação: inovação e (re)produção dos objetos entre os Asurini do Xingu. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2011, v.8 n.3, p. 729-744, set./dez. 2011.
- SOUZA, Alfredo Mendonça. *Dicionário de arqueologia*. Rio de Janeiro: ADESA, 1997.
- STEWART, Julian. Handbook of South American Indians. Washington: *Bureau of American Ethnology*, 1948.
- TRIGGER, Bruce G. *História do pensamento arqueológico*. Trad.: Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odyseus Editora, 2004.
- TAYLOR JR., Walter Willard. *A study of archeology*. Chicago: Southern Illinois University Press, 1948.
- UCKO, Peter John. Introduction: archaeological interpretation in a world context. In UCKO, Peter (ed.). *Theory in archaeology*. Londres: Routledge, 1995.
- VAN VELTHEM, Lucia Hussak. O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v.7, n.1, jan./abr., 2012
- VILAGRAN, XIMENA S. *Estratigrafias que falam: geoarqueologia de um sambaqui monumental*. São Paulo: Annablume, 2010.

WILLEY, Gordon; PHILLIPS, Philip. Method and theory in American Archaeology: historical-developmental interpretations. *American Anthropologist*, v.57, p. 723-819, 1955.

WHITE, Leslie Alvin. *The Science of culture: a study of man and civilization*. New York: Grove Press, 1949.

## Capítulo 19

### **Igualdade da Diferença: estudos preliminares sobre diversidade e violência na escola**

*Rarielle Rodrigues Lima\**

#### **1 Introdução**

A que nos referimos quando tratamos sobre a diferença ou diversidade? E quando o contexto base é a escola? Como de fato desenvolver o processo de debates sobre a ótica escolar acerca de diversidade? Como a escola conservadora e conteudista se enquadra nesta nova conjectura? São essas e muitas outras questões que permeiam nossos pensamentos, suscitando ações e tentativas de superação para tal embate no cotidiano escolar.

A escola passa por sérias transformações, principalmente no tocante à questão da diversidade. As discussões antes entranhavam no ambiente escolar sobre os aspectos étnicos, culturais e físicos, mas hoje também se incluem, e com muita veemência, experiências de identidades e relações sexuais decorrentes de uma demanda social contemporânea, na qual vários meios governamentais, ou não, problematizam essas discussões.

O aumento expressivo das discussões de temáticas sobre a diversidade sexual, em diferentes contextos (Câmara dos Deputados, Universidades, Organizações não Governamentais - ONG), tem problematizado a homofobia e possibilitado ações afirmativas de combate à discriminação e à violência<sup>1</sup>.

---

\* Professora da Universidade Federal do Maranhão, graduada em Educação Física e doutora em Ciências Sociais, e-mail: rariellerodrigues@gmail.com

<sup>1</sup> SANTOS, C. et. al. Diversidade sexual na escola e a homofobia: a capacitação de professores como estratégia de intervenção. p. 01.

Drago e Rodrigues<sup>2</sup> comentam que tal discussão se dá, principalmente pelo fato de vermos na realidade educacional uma discrepância acentuada entre o que se prega e o que realmente tem acontecido em várias escolas quando se fala em diversidade, práticas educacionais inclusivas, valorização da diversidade como mola propulsora da aprendizagem.

Levando em consideração os apontamentos de Chrispino e Chrispino<sup>3</sup>, tem-se que a escola de antes era a escola dos ‘iguais’ e que a escola de massa e do futuro será a escola dos ‘diferentes’ e da diversidade. Partindo desses pressupostos, este artigo tem como principal objetivo elencar os principais argumentos da literatura acerca da temática diversidade e violência na escola.

## **2 A escola que queremos não é a escola que possuímos: é a hora da mudança**

A educação formal brasileira iniciou-se com a vinda dos portugueses em 1500 quando repassam seus costumes e maneiras de educar aos índios. Mas foi com os Jesuítas que a moral, os costumes, a religiosidade e os métodos pedagógicos se implantaram de fato.

Os momentos históricos seguintes, como afirma Bello<sup>4</sup>, colocavam a educação em plano secundário, sendo somente com a reformulação e aprovação da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) em 1996 que o processo educacional ganha um eixo norteador e de suporte até hoje.

O que queremos destacar nesse resumo histórico é que nossa educação é, em grande parte, tradicionalista, conservadora e enraizada no

---

<sup>2</sup> DRAGO, R.; RODRIGUES, P. S. Diversidade e exclusão na escola: em busca da inclusão.

<sup>3</sup> CHRISPINO, A.; CHRISPINO, R. Políticas educacionais de redução da violência: mediação do conflito escolar

<sup>4</sup> BELLO, J. L. P. Educação no Brasil: a História das rupturas.

moralismo cristão ainda oriundo do tempo colonialista, passando por períodos de extrema rigidez onde nada era permitido, como no período de ditadura militar<sup>5</sup>.

Perguntamo-nos, então, como a escola cujo alicerce é construído no sincretismo religioso e na militarização de atos será palco de discussões ditas ‘tabulosas’, especialmente quanto à diversidade e violência?<sup>6</sup>

Talvez a chave para tal questão se encontre na formação e na problematização do tema com os profissionais de educação<sup>7</sup> por intermédio de políticas públicas e/ou educacionais.

O problema não está na adoção de políticas públicas, mas na execução de suas ações quando diz que:

Diversos fatores contribuem para esta lacuna na efetiva ação do/as educador/as: qualificação deficitária; baixa remuneração; sobrecarga de trabalho; silenciamento diante de situações de violência pelo sentimento de incapacidade para a ação, decorrente da repressão sexual e da aceitação acrítica da heteronormatividade compulsória; e pela postura de não alteridade<sup>8</sup>..

Madureira<sup>9</sup> em seu estudo sobre a ‘construção das identidades sexuais não-hegemônicas’ destaca que as estratégias pessoais e coletivas constitutivas da forma como as (os) participantes vivenciam suas relações sociais são importantes para lidar com o preconceito e a discriminação quanto às identidades sexuais não-hegemônicas.

A escola, ao impor uma única norma para todos os alunos, esquece-se que ela própria é formada por uma representação fidedigna da sociedade, ou seja, assim como a sociedade, a escola é composta pela diversidade de vidas que compõem a sociedade em si, diversidade esta que, antes de tudo, é benéfica

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> DEBARBIEUX, E.; BLAYA, C. (orgs.). Violência nas escolas e políticas públicas

<sup>7</sup> Dizemos aqui não só professores e professoras, mas todo o corpo funcional de uma escola desde a portaria à sua gestão.

<sup>8</sup> SANTOS, C. et. al. Diversidade sexual na escola e a homofobia.

<sup>9</sup> MADUREIRA, A. F. A. A construção das identidades sexuais não-hegemônicas: gênero, linguagem e constituição da subjetividade.



pelo fato de proporcionar a diferenciação de ações, a multiplicidade de características e a possibilidade de apropriarmos-nos de outras características próprias dos seres humanos, para assim, construirmos nossa identidade, nossa subjetividade<sup>10</sup>.

Como diz Laraia a nossa herança cultural, desenvolvida por inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade e ainda vai além, afirma que “por isto, discriminamos o comportamento desviante”<sup>11</sup>.

A escola deve ser pensada não apenas como um espaço de reprodução da normatização hegemônica, mas como um campo de diálogo e conflito entre diferentes sujeitos que constroem no seu cotidiano as suas identidades sempre em relação<sup>12</sup>. E que essas relações são expressas em sociedade através da interação dos indivíduos com o meio.

### **3 A diversidade na escola: um somatório de seres**

Antes de qualquer coisa é preciso situarmos o contexto de diversidade, o que para Sacristán<sup>13</sup>, “significa ruptura ou abrandamento da homogeneização que uma forma monolítica de entender o universalismo cultural trouxe consigo”.

Seria muito mais simples dizer que o substantivo diversidade significa variedade, diferença e multiplicidade. Mas essas três qualidades não se constroem no vazio e nem se limitam a ser nomes abstratos. Elas se constroem no contexto social e, sendo assim, a diversidade pode ser entendida como um fenômeno que atravessa o tempo e o espaço e se torna uma questão cada vez mais séria quanto mais complexas vão se tornando as sociedades<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> DRAGO, R.; RODRIGUES, P. S. Diversidade e exclusão na escola: em busca da inclusão.

<sup>11</sup> LARAIA, R. B. Cultura: um conceito antropológico, p. 67.

<sup>12</sup> BORTOLINI, A. Diversidade Sexual na Escola.

<sup>13</sup> SACRISTÁN, J. G. A construção do discurso sobre a diversidade e suas práticas, p.23

<sup>14</sup> GOMES, N. L. Indagações sobre currículo: diversidade e currículo, p. 19.

A conceituação de diversidade leva consigo amarras sociais, afetivas, biológicas e culturais. É inerente ao ser humano apresentar semelhanças e ao mesmo tempo diferenças estarrecedoras, cada indivíduo é um indivíduo e necessita que sua singularidade seja respeitada. Não se deve contrapor igualdade a diferença. De fato, a igualdade não está oposta à diferença, e sim à desigualdade, e diferença não se opõe à igualdade, e sim à padronização, à produção em série, à uniformidade, a sempre o “mesmo”, à mesmice<sup>15</sup>.

Destacamos neste ponto a diversidade sexual, já que esta temática transita sobre estradas religiosas, culturais e sociais; sendo neste aspecto envolvente a uma transcendência normativa.

Nossa história é marcada pela eliminação simbólica e/ou física do “outro”. Os processos de negação desses “outros”, na maioria das vezes, ocorreram no plano das representações e do imaginário social quando estabelecemos os conceitos do que é ser belo, ser mulher, ou até mesmo do que é ser brasileiro<sup>16</sup>.

Com base nestas conjecturas destacamos o preconceito à diversidade sexual como fator desencadeador de atitudes discriminatórias ou até mesmo violentas. Como nos afirma Costa e Souza<sup>17</sup> preconceito seria uma ideação, uma forma de compreensão carregada de autoritarismo, ignorância e ausência de diálogo; já discriminação seria a materialização, no plano concreto das relações sociais, dessa forma de pensar, manifesta através de atitudes arbitrarias, omissas, desrespeitosas ou comissivas, e que produzem violação de direitos desses indivíduos ou grupos.

Madureira<sup>18</sup> parte do pressuposto que preconceito corresponde a fronteiras simbólicas rígidas, constituídas historicamente com enraizamento afetivo exacerbado que acabam por construir barreiras culturais entre grupos sociais e indivíduos.

---

<sup>15</sup> CANDAU, M. V. Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios, p.19

<sup>16</sup> NOGUEIRA, J. K.; FELIPE, D. A.; TERUYA, T. K. Conceitos de gênero, etnia e raça: reflexões sobre a diversidade cultural na educação escolar, p. 01.

<sup>17</sup> COSTA, V. L. V.; SOUZA, N. S. Violência escolar e homofobia: reflexões a respeito da diversidade.

<sup>18</sup> MADUREIRA, A. F. A. Gênero, sexualidade e diversidade na escola: a construção de uma cultura democrática.

Discriminação seria, portanto,

[...] qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência que tenha o propósito ou o efeito de anular ou prejudicar o reconhecimento, gozo ou exercício em pé de igualdade de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos econômico, social, cultural ou em qualquer campo da vida pública<sup>19</sup>.

Welzer-Lang<sup>20</sup> considera a discriminação contra as pessoas que mostram, ou a quem se atribui, algumas qualidades (ou defeitos) atribuídos ao outro gênero como homofobia. No entanto, se esboça que esta, também, pode ser compreendida como a intolerância ou o medo irracional relativo à homossexualidade, que se expressa por violência física e/ou psíquica. Comenta ainda que a vivência recorrente dessas violências por pessoas LGBT pode levar à homofobia internalizada, que é a incorporação de hostilidades quanto a sua própria orientação afetivo-sexual<sup>21</sup>.

A homofobia como um constructo decorrente dos discursos e ações que são produzidos e reproduzidos pelas instâncias socializadoras e que reafirmam a lógica dicotômica sexista e a heteronormatividade compulsória<sup>22</sup>.

A autora ainda comenta que a lógica binarista<sup>23</sup> cria uma relação polar de superioridade onde um é subjugado pelo outro por conceitos impostos por seu par. Como percebemos falar de gênero e sexualidade é remeter-se às relações de poder<sup>24</sup>.

A Escola tem importante função no processo de conscientização, orientação e instrumentalização dos corpos da criança e do adolescente. A instituição escolar, ao classificar os sujeitos pela classe social, etnia e sexo, tem historicamente contribuído para (re)produzir e hierarquizar as diferenças. Essa tradição deixa

---

<sup>19</sup> RIOS, R.R. Homofobia na perspectiva dos direitos humanos e no contexto dos estudos sobre preconceito e discriminação, p. 70.

<sup>20</sup> WELZER-LANG, D. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia

<sup>21</sup> RIOS, R.R. Homofobia na perspectiva dos direitos humanos e no contexto dos estudos sobre preconceito e discriminação

<sup>22</sup> LOURO, G.L. Teoria Queer: uma perspectiva pós-identitária para a Educação

<sup>23</sup> Destacamos aqui feminino/masculino, heterossexual/homossexual, dominante/dominado.

<sup>24</sup> FERREIRA, M. F. A. Gênero, sexualidade e saberes pedagógicos: uma abordagem teórica falando de diferença, preconceitos e discriminação social.

à margem aqueles que não estão em conformidade com a norma hegemônica e, desta forma, não contempla a inclusão da diversidade sexual, proposta na atualidade<sup>25</sup>.

Duk<sup>26</sup> comenta, no caderno de formação docente elaborado pelo Ministério da Educação (MEC) intitulado ‘Educar na diversidade’, que tradicionalmente, a escola tem sido marcada em sua organização por critérios seletivos que tem como base a concepção homogeneizadora do ensino, dentro da qual alguns estudantes são rotulados. E ainda acrescenta que a discriminação com base no sexo está presente no cotidiano escolar, dentro do qual continuam sendo adotados modelos que preservam uma atitude discriminatória ‘tradicional’, os quais implicam atitudes e expectativas distintas entre meninos e meninas, e modelos que impõem e generalizam a cultura e os valores masculinos como universais.

A violência homofóbica, nesses casos, não está direcionada apenas para alunos LGBT, mas para todos os que não se conformam às regras de gênero. Mais do que isso, ela pode funcionar como uma espécie de polícia do gênero e da sexualidade, atuando inclusive sobre aqueles que se esforçam cotidianamente para se enquadrar nos modelos binários de masculinidade e feminilidade hegemônicos<sup>27</sup>.

Para o enfrentamento e esvaziamento de preconceitos<sup>28</sup> se explicita que a comunicação compreende o elemento essencial para se construir um mundo multicultural e deve insistir na interação.

[...] quando simplesmente toleramos o outro, exercemos o poder de suportá-los com suas práticas [...] ela pode disfarçar a não-aceitação, especialmente em tempos de diversidade, quando as pessoas começam [...] a dar conta do que é e do que não é ‘politicamente correto’ dizer ou fazer<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> SANTOS, C. et. al. Diversidade sexual na escola e a homofobia: a capacitação de professores como estratégia de intervenção.

<sup>26</sup> DUK, C (org.). Educar na diversidade: material de formação docente

<sup>27</sup> BORTOLINI, A. Diversidade sexual na escola: currículo e prática pedagógica.

<sup>28</sup> FERREIRA, M. F. A. Gênero, sexualidade e saberes pedagógicos: uma abordagem teórica falando de diferença, preconceitos e discriminação social

<sup>29</sup> FELIPE, J.; BELLO, A. T. Construção de comportamentos homofóbicos no cotidiano da educação infantil, p. 152.

A tolerância do ‘diferente’ não significa em sua totalidade aceitação, mas pode possuir traços de uma noção de superioridade daquele que se mostra tolerante. A busca e o constante movimento de pensar e repensar, fazer e refazer possui grande importância e implicação no processo de ensino para uma educação que busque mais que respeito e tolerância<sup>30</sup>.

A tendência da escola<sup>31</sup> de se negar a perceber e reconhecer as diferenças de seu público tem, no caso de homossexuais, bissexuais ou transgêneros, sua expressão mais contundente. Por negar e ignorar a homossexualidade não oportuniza a adolescentes e adultos a assumirem, sem culpa ou vergonha, seus desejos<sup>32</sup>.

A homofobia, nas escolas, atinge com maior violência e crueldade principalmente travestis e transexuais (Transgêneros) que vivem um completo sentimento de exclusão e estigmatização. Suas dificuldades começam com obstáculos à sua própria matrícula, à participação em atividades pedagógicas, a terem suas identidades e integridade física minimamente respeitadas até a utilização da própria estrutura física das escolas, como os banheiros<sup>33</sup>.

A escola, ao fazer uso do argumento de que a homossexualidade é ‘minoridade’, como estratégia de ocultamento e de invisibilidade da sexualidade, acaba por definir que esse tema poderá ser abordado se se tornar ‘visível’ naquele ambiente<sup>34</sup>.

Esta compreensão nos remonta à discussão da visibilidade do assunto através de inserções iniciais sobre identidade de gênero e sexuais como construções sociais e culturais, e não biológicas, permitindo novos olhares e saberes sobre sexualidade, sobre a construção do masculino e do feminino com o intuito de estabelecer relações e correlações com o cotidiano escolar.

---

<sup>30</sup> COSTA, V. L. V.; SOUZA, N. S. Violência escolar e homofobia: reflexões a respeito da diversidade.

<sup>31</sup> JUNQUEIRA, R. D. (Org.). Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas.

<sup>32</sup> LOURO, G. L. O currículo e as diferenças sexuais e de gênero.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>34</sup> FELIPE, J.; BELLO, A. T. Construção de comportamentos homofóbicos no cotidiano da educação infantil, p. 151.

Falar de homofobia não é apenas pensar o ‘agressor’ e a ‘vítima’, mas como esses processos atravessam nosso cotidiano. A produção de medo e insegurança, através de discursos e práticas cotidianas, justifica e legitima políticas públicas de repressão e extermínio contra populações determinadas, tornando o medo um atravessamento muito potente na produção de modos de existir<sup>35</sup>.

Por isso, se entende que podemos transformar os paradigmas educacionais tomando a sexualidade e o gênero como questões<sup>36</sup>. As estratégias de controle de corpos e populações tomam a sexualidade como fundante da subjetividade humana, e nós somos constantemente atravessados por esse paradigma. Não o ignorando, mas o reconstruindo.

#### **4 O que percebemos: tecendo algumas considerações**

Quando discutimos ou argumentamos sobre diversidade nos vem à mente, na maioria das vezes, o termo sexual, mas a sexualidade é apenas um terço do que a diversidade representa. No entanto, essa temática atualmente possui uma emblemática social maior.

Ao se comentar que a escola é a reprodução em miniatura de uma sociedade, com destaque para a multiplicidade de seres culturalmente diferentes, percebemos a dificuldade em elencar e desenvolver atividades que não sejam e não se tornem violentas quanto ao outro.

O tema diversidade sexual e violência abordado neste artigo é complexo, pois não possui uma única via de acesso, mas vários caminhos, os quais ainda não foram completamente percorridos. E onde se torna mais visível essa dificuldade é em ambiente escolar.

A escola construiu, historicamente, uma trajetória homogeneizante comportamental e punitiva em seus discursos formais, além de reproduzir costumes e crenças que acionam profundas desigualdades, na maioria de

---

<sup>35</sup> BATISTA, V. M. O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história.

<sup>36</sup> LOURO, G. L. Um Corpo Estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer.

suas atividades disciplinares. Hoje, está tendo que lidar com questões sociais que se ampliaram e deixaram emergir a produção de outros/novos sujeitos. Isto faz com que se veja inserida em um mar de modificações, da diferença, da diversidade. Enfim, o regime educacional está em colapso, não sabe que rumo seguir, que decisões tomar; está em um ‘mundo novo’, no qual as alunas e os alunos não são vistos apenas como meros receptores (pequenos *robots*), mas como sujeitos ativos, reflexivos, portadores de desejos, percebem as reconfigurações de suas subjetividades, entendem que precisam ser compreendidos e valorizados.

O momento educacional que nos encontramos, nos fez repensar o papel da educação, onde o ‘certo’ não é o pensamento de alguém, mas a relação desse pensar com outros.

A comunicação e a desmistificação de conceitos se fazem necessárias, a informação deve ser eficiente e o diálogo inerente ao cotidiano escolar, visto que o preconceito e a discriminação ultrapassaram o campo simbólico, indo para o meio físico motivando agressões ao corpo do outro.

Então como desenvolver a integralização do outro e de ‘ambos’<sup>37</sup> em um contexto escolar que não permite ou não facilita essa ação? Durante todo o texto levantamos conceitos, rotinas, hipóteses, contextualizamos ações, mas cada escola, cada ambiente escolar irá apresentar uma fresta por onde a linha de informação e conhecimento irá transcourir, seja por um aluno, por uma aluna, por um professor, pela comunidade, pelas discussões oriundas de alguma atitude.

O desejo está latente, a busca por informações veemente, mas o estímulo à conscientização sobre a diversidade não é algo imposto, é preciso apresentar as ferramentas (o conhecimento) porque o processo de conscientização parte do que cada um possui e decide captar para si ou não.

Por fim, podemos afirmar que a exposição de fatos, a visibilidade dos acontecimentos, a abertura para discussões sobre diversidade e sua aceitação ou não, parecem ser o melhor caminho a ser seguido e que as

---

<sup>37</sup> Dizemos aqui tanto o ‘eu quanto o outro’ dentro de uma teia sociabilizadora.

práticas sejam efetivamente realizadas, não contadas apenas em um papel. O pensar da escola deve ir além do normativo, precisa enfrentar as discussões derivadas de reducionismos, simplificações e naturalizações que ocultem aquilo que se produz em meio à diversidade.

## Referências

- BATISTA, V. M. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- BELLO, J. L. P. Educação no Brasil: a História das rupturas. *Pedagogia em Foco*, Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: <<http://www.pedagogiaemfoco.pro.br/heb14.htm>>. Acesso em: 20 ago 2013
- BORTOLINI, A. Diversidade sexual na escola: currículo e prática pedagógica. 117 f. *Dissertação (mestrado)*–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Educação, 2012.
- BORTOLINI, A. *Diversidade Sexual na Escola*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pró-Reitoria de Extensão/UFRJ, 2009.
- CANDAU, M. V. Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios. In CANDAU, M. V. (org). *Cultura(s) e educação: entre o crítico e pós-crítico*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- CHRISPINO, A.; CHRISPINO, R. *Políticas educacionais de redução da violência: mediação do conflito escolar*. São Paulo: Editora Biruta, 2002.
- COSTA, V. L. V; SOUZA, N. S. *Violência escolar e homofobia: reflexões a respeito da diversidade*. 2013. Disponível em: <<http://www.redentor.inf.br/arquivos/pos/publicacoes/25022013Vera%20Lucia%20Costa%20-%20TCC.pdf>> Acesso em 18 Ago 2013
- DEBARBIEUX, E.; BLAYA, C. (orgs.). *Violência nas escolas e políticas públicas*. Brasília/DF: UNESCO, 2002.
- DRAGO, R.; RODRIGUES, P. S. *Diversidade e exclusão na escola: em busca da inclusão*. Revista FACEVV, n.1, 2008.



DUK, C (org.). *Educar na diversidade: material de formação docente*. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Especial, 2005.

FELIPE, J.; BELLO, A. T. Construção de comportamentos homofóbicos no cotidiano da educação infantil. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009.

FERREIRA, M. F. A. Gênero, sexualidade e saberes pedagógicos: uma abordagem teórica falando de diferença, preconceitos e discriminação social. *Estudos IAT*, Salvador, v.1, n.1, p. 61-84, jun, 2010.

GOMES, N. L. *Indagações sobre currículo: diversidade e currículo*. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Básica, 2007.

JUNQUEIRA, R. D. (Org.). MEC/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009.

LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. 15 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. O currículo e as diferenças sexuais e de gênero. In: COSTA, M. V. (Org.). *O currículo nos limiares do contemporâneo*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 85-92.

\_\_\_\_\_. *Um Corpo Estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. Teoria Queer: uma perspectiva pós-identitária para a Educação. *Revista de Estudos Feministas*, v. 9, n.2, p. 541-553, 2001.

MADUREIRA, A. F. A. A construção das identidades sexuais não-hegemônicas: gênero, linguagem e constituição da subjetividade. *Dissertação (mestrado)*, Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, 2000.

\_\_\_\_\_. Gênero, sexualidade e diversidade na escola: a construção de uma cultura democrática. 428 f. *Tese (doutorado)* – Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, 2007.

- NOGUEIRA, J. K.; FELIPE, D. A.; TERUYA, T. K. Conceitos de gênero, etnia e raça: reflexões sobre a diversidade cultural na educação escolar. In.: *Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder*, Florianópolis, 2008.
- RIOS, R.R. Homofobia na perspectiva dos direitos humanos e no contexto dos estudos sobre preconceito e discriminação. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009.
- SACRISTÁN, J. G. A construção do discurso sobre a diversidade e suas práticas. In: ALCUDIA, R. et al. *Atenção à diversidade*. Porto Alegre: Artmed, 2002.
- SANTOS, C. et. al. Diversidade sexual na escola e a homofobia: a capacitação de professores como estratégia de intervenção. In.: *Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder*, Florianópolis, 2008.
- WELZER- LANG, D. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista de Estudos Feministas*. v. 9, n.2 Florianópolis: 460-472, 2001.

## Capítulo 20

### Esporte e Cultura: questões relacionadas ao gênero e sexualidade

*Deyvid Tenner de Souza Rizzo*<sup>1</sup>

*Lucio Carlos Dias Oliveira*<sup>2</sup>

*Eder Rodrigo Mariano*<sup>3</sup>

#### Introdução

O esporte acompanha a história do ser humano desde a pré-história (OLIVEIRA, 2010). Com ou sem institucionalização a manifestação esportiva se expressa por meio da diversidade cultural dos povos, encenando costumes rituais do homem pré-histórico, e já nas primeiras décadas do século XXI se torna objeto de investigação de filósofos, pedagogos, físicos, médicos, entre outros. Não seria equivocado, assim, dizer que o campo esportivo, desde cedo, valorizou uma visão de história das práticas que circundeiam.

Os feitos esportivos deveriam ser preservados e exibidos: testemunhar, documentar, o recorde como dimensão central; ele permite lembrar

---

<sup>1</sup> Professor adjunto do Curso de Educação Física na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Doutor em Ciências do Desporto <deyvidrizzo1@gmail.com>.

<sup>2</sup> Doutorando em Educação, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Mestre em Ciências da Educação (Portugal) – Universidad de Matanzas Camilo Cienfuegos (Cuba). Pós-graduação lato sensu em treinamento esportivo- Universidade Federal de Minas Gerais. Possui graduação em Educação Física pela Universidade Gama Filho. Professor do Curso de Licenciatura em Educação Física no Centro de Ciências Humanas, Naturais, Saúde e Tecnologia (CCHNST- UFMA).

<sup>3</sup>Doutorando em Educação (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia). Mestre em Saúde Materno-Infantil pela Universidade Federal do Maranhão. É especialista em Metodologia do Treinamento em Futebol e Futsal pela Universidade Gama Filho. Especialista em Treinamento Esportivo pelas faculdades Claretianas de Batatais. Graduado em Educação Física, licenciatura plena, pelo Centro Universitário de Batatais. Atualmente é docente no curso de Licenciatura em Educação Física no Centro de Ciências Humanas, Naturais, Saúde e Tecnologia (CCHNST da UFMA na cidade de Pinheiro no estado do Maranhão).

a constante necessidade de superação (MELO; FORTES, 2010). Essa visão histórica permite entender que desde o início da história do esporte enquanto subdisciplina, no início dos anos 1970, diversos pesquisadores vêm trabalhando pautados, principalmente, por dois paradigmas: o da história social e o da história cultural (GOELLNER, 2012; MELO; FORTES, 2010; TOMLINSON; YOUNG, 2010; VAMPLEW, 2013)

Pesquisadores que se baseiam no paradigma da história social incorporam o esporte em noções holísticas de sociedade e desenvolvem conceitos e teorias sociológicas para explicar mudanças na natureza do esporte. Em geral, sua abordagem segue o modelo para o estudo da sociedade desenvolvido pelas ciências naturais modernas. Por contraste, a virada mais recente para a análise cultural, que reside na tradição hermenêutica, permite observar o

engajamento dos pesquisadores do esporte em novas teorias do discurso, textualismo e narrativa como formas de compreender como as pessoas interpretam seus mundos e suas experiências (BOOTH, 2011).

Na ótica da pedagogia do esporte, estudos demonstram que o tratamento educacional oferecido para a prática esportiva tem sido marcado por transformações significativas nos dias atuais (RIZZO, 2017, GALATTI et al., 2014; SCAGLIA; REVERDITO, 2009). Longe de reducionismos, o presente texto apresenta-se atravessado de conflitos e tensões que envolvem a tríade: “cultura esportiva, gênero, e sexualidade” na considerada cultura moderna<sup>4</sup>. A organização textual e abordagem teórica seguem orientações de Paes e Balbino (2005), ou seja, analisar o fenômeno esportivo a luz da teoria da complexidade e com base nas correntes pedagógicas da pedagogia do esporte.

Destarte, analisar e refletir criticamente sobre as práticas esportivas e sua interface com as relações de gênero e sexualidade é o principal objetivo dessa reflexão.

---

<sup>4</sup> Entende-se por cultura moderna todas as produções humanas, do senso comum à científica, cujo parâmetro básico é a experimentação de novos princípios e ideias.

## 1. Gênero e Sexualidade

O número de pesquisas sobre a temática apresentada é reduzido, portanto, ainda imperam discursos do senso comum carregados de preconceitos, rótulos e estereótipos. Por isso, a necessidade de esclarecer os conceitos que serão aqui apresentados.

O sexo é biológico, isto é, é visto a partir de características anatômicas, biológicas e físicas. A sexualidade é psicológica, caracterizada pela atitude e pela preferência por pessoas do sexo oposto, do mesmo sexo, de ambos ou de nenhum. Percebe-se que esta atitude não é uma questão de escolha, por isto se diz orientação sexual e não opção sexual. O que é uma opção é o consentimento ou a rejeição pessoal à sexualidade própria, que pode ser origem de grandes traumas, tanto por assumir quanto por não assumir, quando não se tem a sexualidade considerada normal. O gênero é sociológico, em termos do papel social exercido, podendo ser explicitado pela documentação legal, mesmo em desacordo com o sexo biológico, se constituiria algo do plano das **construções socioculturais**, variando através da história e de contextos regionais (LOURO, 1997; 2000).

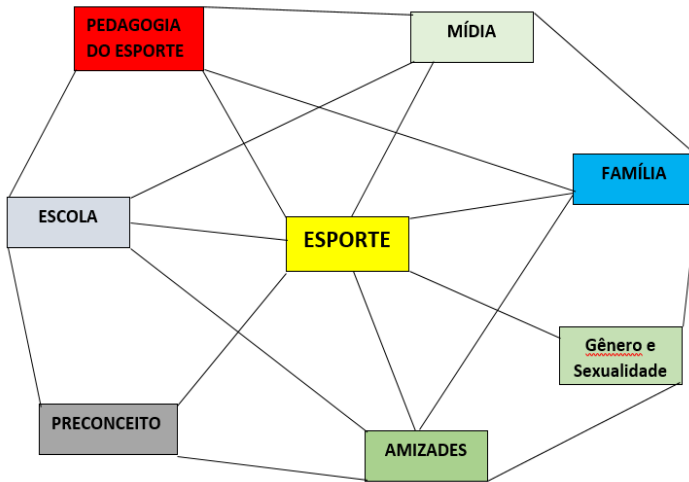
A palavra gênero foi utilizada pela primeira vez com uma nova concepção, apenas em 1955, pelo biólogo norte americano John Money, ao enfatizar a necessidade de se contemplar em sua definição os aspectos sociais do sexo. No Brasil, apenas nos anos finais da década de 1980 e início de 1990 que a temática tornou-se importante na academia, em especial, na área educacional (DINIS, 2008).

A gênese do mundo esportivo sempre foi marcada por relações de gênero e sexualidade, por conflitos, preconceitos e questões. Elias e Dunning (1995) destacam que muitos sociólogos esqueceram o esporte, acreditando que poucos conseguiram se distanciar dos valores dominantes das sociedades ocidentais, dificultando o entendimento do significado social do esporte, as vantagens e meios de exploração da estrutura social e comportamental que ele pode oferecer.

Explicitados os conceitos que nortearão essa reflexão, é necessário entender a teoria da complexidade que Paes e Balbino (2005) propõem sustentados por Edgar Morin. Os autores retratam que a teoria da complexidade não analisa o fenômeno de forma singular e admitem uma teia de significados infinita para as manifestações do ser humano.

A seguir é apresentada uma figura que representa a complexidade que envolve a temática da cultura esportiva e suas relações com o gênero e a sexualidade.

**Figura 1:** Complexidade entre esporte, gênero e sexualidade



Fonte: Dos autores

Essa figura é apenas uma adaptação para a temática que envolve a cultura esportiva, gênero e sexualidade, e demonstra que não devemos tratar esse fenômeno isoladamente, pois é uma manifestação social construída historicamente, encenada por encontros e desencontros. Desta forma:

As atividades esportivas são concebidas e intencionadas como motivos e oportunidades para objetivos educativos situados além do fortalecimento, da funcionalidade e expressividade do corpo. O terreno esportivo é um espaço por excelência, de formação, educação e desenvolvimento da personalidade, de fortalecimento do Eu moral, cumprindo funções ao serviço de uma elevada

formação ética dos indivíduos e da saúde moral da sociedade (BENTO, 2006, p. 53)

É importante a preocupação sobre a organização de experiências por meio de práticas esportivas para pessoas das mais diversas camadas da sociedade. Por muito tempo, o esporte, elitizado, foi uma atividade caracterizada apenas para uma pequena parcela da população. Hoje temos a possibilidade de abrir as portas e direcionarmos para novos caminhos oferecidos pelo esporte. Em outras palavras isso significa que podemos adicionar um sentido educacional pautado em valores como respeito, prazer e aprendizado na prática esportiva, visando a democratização da cultura esportiva.

Desta maneira, o esporte passaria a ser identificado como um elemento reprodutor de uma ação que respeite a diversidade cultural e passaria a desempenhar uma ou várias funções na sociedade e seria um elemento de reprodução desta realidade. Nesse sentido, os esportes se manifestam em várias esferas da sociedade, entre elas, a escola é um destaque para incentivar debates sobre o respeito as diferenças e as relações de gênero e sexualidade no contexto da Educação Física.

## **2. O esporte no contexto da Educação Física escolar: segregação ou cooperação entre gênero e sexualidade**

As práticas esportivas se destacam pela sua proeminência em relação a outros conteúdos na Educação Física escolar. Sabatel (2016) denuncia que muitos professores são cúmplices no tocante a segregação de gêneros nas aulas de Educação Física, seduzidos pela crença que a separação de meninos e meninas melhoram a qualidade das aulas, e mais, frequentemente favorecem para o surgimento de discriminações de gênero com a seleção e exclusão de conteúdos no contexto esportivo, no sentido de supervalorizar as práticas esportivas para os meninos e desvalorizar a contribuição das meninas.

Para mudar esse “status quo”, o professor pode recorrer as correntes críticas da Educação Física, a corrente “crítico superadora” (SOARES, et al., 1992), baseada na justiça social, valoriza a questão da contextualização dos fatos e do resgate histórico, nesse bojo pode-se encaminhar propostas de intervenção em determinada direção a democratização da prática esportiva.

A corrente “crítico emancipatória” (KUNZ 1994) se torna emergente ao promover condições para que a estrutura autoritária dos processos institucionalizados da sociedade, que formam falsas convicções, falsos interesses e desejos, sejam suspensas e o ensino encaminhado para uma emancipação, possibilitada pelo uso da linguagem, que tem importante papel no agir comunicativo. Cada uma dessas correntes possui seu cunho teórico, contanto, ambas favorecem e requerem um posicionamento crítico sobre a realidade das discussões que circundam o gênero e a sexualidade no âmbito esportivo, e por meio da dialética contribuem para o uso da autonomia no processo de ensino e aprendizagem.

Ainda pode ser utilizado o que Kunz (2003) chama de princípio da “co-educação”, e desta forma, desenvolver práticas esportivas coletivas que respeitem as singularidades dos gêneros, mas ao mesmo tempo não segregue determinados grupos.

A exemplo dessa possibilidade, o Corfebol é um esporte praticado desde 1902 na Holanda, no Brasil sua sistematização iniciou-se por volta do ano 2000. Esta modalidade esportiva se apresenta como uma ótima referência para meninos e meninas jogarem juntos, pois faz parte das regras de jogo as equipes serem constituídas por pessoas de ambos os sexos.

Não cabe aqui desconsiderar a “lógica interna e externa” (PARLEBAS, 2001) dos esportes afirmando que meninos e meninas “sempre” devem jogar juntos, contudo, com base nas relações de gênero e sexualidade, a prática de esportes é uma ótima oportunidade para conscientização de alunos para vivência de um esporte que respeite a diversidade humana, pois nesse contexto é possível trabalhar com as subjetividades dos corpos para a reconstrução de práticas esportivas que respeitem as diferenças humanas. Dessa maneira, é possível trabalhar com as subjetividades dos corpos



para a (re) construção de valores humanísticos por meio de esportes que dialoguem com as diferenças humanas.

### **3. Esporte e sociedade: tensões de gênero e sexualidade**

No Brasil, a luta pela igualdade de gênero teve início da década de 1930, timidamente movimentos feministas começaram um embate pelos direitos das mulheres. A história nos mostra um período de trevas no âmbito esportivo, ilustrado pela vigência do decreto-lei nº 3.199/41 (BRASIL, 1941), que proibiu a prática de futebol feminino competitivo entre 1941 até o início da década de 1980.

Atualmente as futebolistas podem demonstrar suas habilidades técnicas e táticas, conquistando vitórias no âmbito esportivo competitivo e também no âmbito da sociedade. Contudo, embora as discussões sobre a igualdade sejam emergentes, ainda permanecem sem um circuito nacional de grande prestígio, talvez uma resposta aos interesses mercadológicos do marketing internacional futebolístico.

Apesar de percebermos avanços no processo de esportivização no universo feminino, alguns fatos nos mostram como são díspares as oportunidades de acesso a prática esportiva, considerando a lógica binária (masculino e feminino). Somente em 12 de janeiro de 2018 as mulheres da Arábia Saudita foram autorizadas a assistir jogos de futebol em estádios, desde que, a partida seja de times locais e fiquem isoladas num espaço específico chamado “seção família”.

Pode-se dizer que nos dias atuais a desigualdade de gênero no âmbito esportivo vai além dos interesses mercadológicos e financeiros de grandes clubes, pois os valores de uma subcultura esportiva “machista” impõem as mulheres a difícil missão de se destacar frente as práticas androcêntricas, além disso, além de lidar com a erotização que são submetidas nas redes sociais durante a participação de grandes eventos esportivos.

Em setembro de 2018, Marta foi a grande vencedora do título de melhor jogadora de futebol do mundo da Federação Internacional de Futebol

(FIFA) pela sexta vez. A brasileira já havia vencido em 2006, 2007, 2008, 2009 e 2010. Apesar de ser um feito inédito no futebol, os impactos na sociedade e a cobertura da mídia não se comparam ao analisarmos a sondagem para os indicados da FIFA para a prêmio de melhor jogador do mundo. Enfim, é necessário admitir que o machismo existe e ainda é cultural, e no futebol não é diferente. Por isso, apregoa-se que a pedagogia do esporte é uma disciplina das Ciências do Esporte que possui competências para permitir a reflexão e contribuir com debates a respeito desses “paradigmas”.

Sadi (2010) colabora com a pedagogia do esporte defendendo que as práticas esportivas precisam de tratamento educacional. Baker (2003) é importante que o esporte seja abordado com estímulos diversificados, ou seja, apresentados como uma “rota alternativa” na vida das pessoas, no qual, sua prática proporcione um leque de possibilidades condizente com as expectativas de cada grupo social.

É necessário educar a sociedade para uma prática esportiva heterogênea que valorize as diferenças físicas, anatômicas, biológicas, e sociais no cerne esportivo. Desta maneira pode-se evitar uma denúncia investigativa comentada por Camargo (2018), relato que lembra um jogo realizado em abril de 2011 entre as equipes de Vôlei Futuro e Sada Cruzeiro, em Contagem (MG), com um comportamento agressivo e homofóbico da torcida dos jogadores da equipe “da casa”, se manifestaram com gritos de “bicha” se referindo a um jogador da equipe visitante, que em sua orientação, seria homossexual. Esse acontecimento gerou muita polêmica de repercussão nacional e internacional, o jogador agredido comentou o episódio e confirmou sua orientação sexual publicamente.

Uma “rota alternativa” para manifestações desse nível seria a conscientização de pessoas que se dizem “amantes do esporte” para ajudar a recriminar e eximir atos de injúria no meio esportivo e na sociedade em geral, hoje, principalmente por meio de recursos oferecidos nas redes sociais. Ou seja, antes do esporte, os valores humanísticos.

#### **4. A mídia “mainstream” e os esportes: influências sobre as relações de gênero e sexualidade**

Essa parte da reflexão não tem o intuito de “demonizar” a mídia, pois sabe-se que esta possui papel fundamental para disseminação e sistematização do esporte, principalmente para o cenário direcionado para os esportes de excelência<sup>5</sup>. Portanto, aqui serão descritos casos atuais que a mídia divulgou e tiveram grande repercussão social; estes serão analisados com base na teoria das inteligências múltiplas (PAES, 2002) e na teoria universal dos esportes (GRECO; BENDA, 2007).

Em meados de janeiro de 2018, o caso Tiffany eclodiu na mídia, sendo ela, uma jogadora de voleibol do Bauru que se tornou a primeira atleta transexual a atuar na competição mais importante da modalidade no Brasil. Bernardinho (Técnico do SESC-RJ) defende diálogo no sentido de "avaliar se ela tem vantagem"<sup>6</sup>, para o técnico, que enfrentou o Bauru da jogadora, apenas médicos podem dizer se Tiffany (transexual) tem vantagem ou não jogando no vôlei feminino.

Alunos e amigos cobram durante as aulas ou rodas de conversa um posicionamento sobre esse episódio no desporto de alto nível. Tal fato nos provoca a pensar que o “sistema esportivo global”, como apresentado pelos artefatos midiáticos “mainstream” requerem mais que uma posição individual de um profissional da área, mas uma reflexão social e crítica despida de preconceitos.

Numa conversa informal sobre esse assunto, o amigo e Professor Carlo Golin estruturou uma analogia dizendo que todo atleta paraolímpico, ao longo da sua carreira, precisa passar por inúmeras avaliações por equipes multifuncionais, gerando uma "classificação" no seu esporte de competição; admitindo que a fisiologia humana é diferenciada e deve ser analisada individualmente.

---

<sup>5</sup> No presente texto, a noção de esporte de excelência será entendida como esporte de alto rendimento, esporte espetáculo ou esporte de alta competição.

<sup>6</sup> Ver [mathhttps://globoesporte.globo.com/sp/tem-esporte/volei/noticia/bernardinho-defende-dialogo-no-caso-tiffany-avaliar-se-ela-tem-vantagem.ghtml](https://globoesporte.globo.com/sp/tem-esporte/volei/noticia/bernardinho-defende-dialogo-no-caso-tiffany-avaliar-se-ela-tem-vantagem.ghtml)

Essa ponderação pode ser um dos caminhos para um consenso. Existem discussões que defendem a criação de uma nova categoria oficial além do masculino e feminino; não sabemos se esse seria o ideal, mas devemos colocar a nossa sapiência em destaque e começar um diálogo. Pasmem, há apenas recentemente podemos ler algo a respeito do “Gay Games” (realizado desde 1982), uma competição que é disputada a cada 4 anos, com vistas a promover a inclusão, inclusive os heterossexuais. Foi noticiada pela mídia nacional<sup>7</sup>.

Em 2014, em matéria do programa do Fantástico, a rede Globo fez uma singela cobertura da 9ª edição dos **Gay Games**, em Cleveland, Estados Unidos, semelhante a um tipo de Olimpíadas que reuniu gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, em mais de 30 modalidades esportivas.

A 9º edição do “Gay Games” contou com o apoio do então ex-presidente dos Estados Unidos da América (EUA) Obama<sup>8</sup>. Na natação se destacou o brasileiro Paulo Figueiredo, ganhou 8 medalhas (com 53 medalhas em todas as edições). Esta edição contou com 7 mil atletas de 51 países em 36 modalidades desportivas. Mesmo com seu sistema de disputa diferenciado, se analisarmos sob o ângulo das competições de esporte de alta performance, este evento consegue abarcar milhares de protagonistas que sistematizam o gosto pelo esporte.

Nos Jogos Olímpicos de Verão do Rio de Janeiro, em 2016, as questões sobre sexualidades de atletas viraram assunto recorrente em reportagens de veículos de comunicação nacionais e internacionais, praticamente durante toda a competição. Jornais como: O Globo, Folha de São Paulo, O Espanhol, El País, o francês Libération e mesmo o norte-americano The New York Times deram algum destaque a tal assunto a partir das primeiras declarações, das primeiras proposições de casamento e do “clima de aceitação” inspirado pelos jogos cariocas (CAMARGO, 2018)

Camargo (2018) acompanhou o que se desenrolou entre 2009 e 2012 na Alemanha, quando os meios de comunicação divulgavam entrevistas e

---

<sup>7</sup> Ver notícia na íntegra: <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/08/brasileiro-tem-53-medalhas-em-sete-edicoes-do-gay-games.html>

<sup>8</sup> Ver declaração na íntegra: <https://www.youtube.com/watch?v=KfFKh3eHK3Y>

opiniões de várias figuras públicas sobre possíveis “coming out”<sup>9</sup> (ou saída do armário) de jogadores de futebol da seleção alemã. Tão grande era a polêmica que, em meados de 2012, a primeira ministra Angela Merkel pronunciou-se abertamente a favor da saída do armário para tais atletas como “medida simplificadora”, uma vez que “facilitaria o relacionamento de homossexuais com seus técnicos e colegas de equipe”.

Nomeadamente, com os acontecimentos aqui descritos e analisados percebe-se que a mídia não tem apenas o poder de disseminar e influenciar a opinião da sociedade, mas estas representações também podem instituir a opinião pública, caso esta seja carente de argumentos críticos e reflexivos. É nesse contexto que recorre-se a teoria das “múltiplas inteligências” (PAES, 2002) no bojo da pedagogia do esporte. Para se conhecer efetivamente um esporte e seus usuários devemos além de praticá-lo ou assisti-lo, também vivenciar as múltiplas possibilidades de valores positivos que oferece para a vida, tais como: respeito, cooperação, disciplina, resiliência, etc.

A proposta de Greco e Benda (2007) se baseiam na teoria universal do esporte. Deste modo, pressupõem que todos precisam de condições para praticar qualquer esporte utilizando o princípio da inclusão. Assim como o “Gay Games” com seu sistema de disputa diferenciado.

Nesse viés, Freire (2002) com base na teoria interacionista cita quatro princípios que poderiam subsidiar uma vivência de qualidade no esporte: 1 – ensinar esporte a todos; 2 – ensinar esporte bem a todos; 3 – ensinar mais que esporte a todos; 4 – ensinar a gostar do esporte.

## **Considerações Finais**

Nesse bojo, a luz da teoria da complexidade e de correntes pedagógicas do esporte se analisou a temática “cultura esportiva, gênero e sexualidade”. Considera-se que, talvez, numa perspectiva crítica, ao invés de discutirmos quem pode ou não pode praticar determinado esporte em níveis específicos

---

<sup>9</sup> É uma expressão que descreve o anúncio público da orientação sexual ou identidade de gênero de alguém, ou de si próprio.

(exclusão), vamos pensar em conjunto e de forma interdisciplinar numa maneira de inserir todas as pessoas na prática esportiva (inclusão).

Não obstante da dimensão conceitual que Tubino (2010) atribuiu ao esporte, classificando-o em três dimensões (esporte educacional, performance/ rendimento e lazer/ participação), as reflexões aqui registradas supõem que independentemente do local que se desenvolve, das pessoas que praticam, das características específicas de cada modalidade, o esporte precisa se manifestar por meio de uma prática pedagógica educacional, assumir ao contrário, seria reduzir os sentidos e significados da cultura esportiva na sociedade diante da diversidade humana.

Deve-se admitir que as relações de gênero são efêmeras, portanto as Ciências do Esporte e a Educação Física precisam acompanhar essas mudanças para que sejam criadas novas práxis pedagógicas para satisfazer essas demandas sociais.

Talvez, já na formação inicial de futuros profissionais Cientistas do Esporte e de Educação Física devemos pensar em possibilidades reais que transformem, (re) inventem as práticas esportivas coletivas e individuais com a pretensão otimista de respeitar a alteridade dos alunos, atletas, amadores, telespectadores, enfim, pessoas que por meio da prática esportiva buscam um trabalho, o estudo, a reabilitação ou o lazer. Dessa forma, o *ethos* do esporte se amplia e as tensões e conflitos sobre as relações de gênero e sexualidade cederiam espaço para os prazeres da prática esportiva.

## Referências

- BAKER, J. Early Specialization in Youth Sport: a requirement for adult expertise? *High Ability Studies*, v. 14, n. 1, p. 85-94, 1 jan. 2003.
- BENTO, J. O. Do Desporto. In: TANI, G.; PETERSON, R. (Eds.). *Pedagogia do Desporto*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006.
- BOOTH, D. História do esporte: abordagens em mutação. *Recorde: Revista de História do Esporte*, v. 37, n. 1, p. 2-10, 2011.

- CAMARGO, W. X. DE. O armário da sexualidade no mundo esportivo. *Revista Estudos Feministas*, v. 26, n. 1, 8 fev. 2018.
- DINIS, N.F. Educação, relações de gênero e diversidade sexual. *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 29, n. 103, p. 477-492, maio/ago. 2008.
- ELIAS, N.; DUNNING, E. *A busca da excitação*. Lisboa: DIFEL, 1995.
- FREIRE, J. B. *Educação de corpo inteiro*. São Paulo: Scipione, 1989.
- GALATTI, L. R. et al. Pedagogia do Esporte: tensão na ciência e o ensino dos Jogos Esportivos Coletivos. *Revista da Educação Física/UEM*, v. 25, n. 1, p. 153, 17 abr. 2014.
- GOELLNER, S. V. A história do esporte e do jornalismo esportivo durante a Primeira República portuguesa. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 25, n. 50, p. 479-482, dez. 2012.
- GRECO, P. R.; BENDA, R. N. *Iniciação Esportiva Universal: da aprendizagem motora ao treinamento técnico*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- KUNZ, E. *Transformação didático-pedagógica do esporte*. 7.ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. 7. ed. Ijuí: Unijuí, 2006a.
- KUNZ, E. *Didática da educação física 4*. 4. ed. [s.l.] Ed. UNIJUI, 2006b.
- LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- LOURO, G. L. Currículo, gênero e sexualidade – O “normal”, o “diferente” e o “excêntrico”. In: LOURO, G. L.; FELIPE, J.; GOELLNER, S. V. (Orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. 9 ed. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.
- MELO, V. A. *Esporte e lazer: conceitos – uma introdução histórica*. Rio de Janeiro: Apicuri/Faperj, 2010.
- OLIVEIRA, V. M. *O esporte pode tudo*. São Paulo: Cortez, 2010.
- PAES, R. R. Pedagogia do esporte e os jogos coletivos. In: DE ROSE JR, D. (Ed.). *Esporte e atividade física na infância e na adolescência*. Porto Alegre: Porto Alegre, 2002.

PAES, R. R.; BALBINO, H. F. *Pedagogia do Esporte: contextos e perspectivas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2005.

PARLEBAS, P. *Juego Deportes y Sociedades. Léxico de la praxiología motriz*. Barcelona: Editorial Paidotribo., 2001.

RIZZO, D. T. S. *Esporte para todos ou quase todos? considerações sobre a prática esportiva educacional*. 1. ed. Ponta Porã-MS: EdFAMAG, 2017.

SABATEL, G. M. G. et al. Gênero e sexualidade na Educação Física escolar: um balanço da produção de artigos científicos no período entre 2004-2014 nas bases do Lilacs e Scielo. *Pensar a Prática*, v. 19, n. 1, 31 mar. 2016.

SADI, R. S. *Pedagogia do esporte: descobrindo novos caminhos*. São Paulo: Ícone, 2010.

SCAGLIA, A. J.; REVERDITO, R. S. *Pedagogia do Esporte*. São Paulo: Phorte, 2009.

SOARES, C. L. et al. *Metodologia do ensino de educação física*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1992.

TOMLINSON, A., YOUNG, C. Sport in history: challenging the communis opinio. *Journal of Sport History*, 37(1), 5-17. 2010

TUBINO, M. J. G. *Estudos brasileiros sobre o esporte: ênfase no esporte educação*. Maringá: Eduem, 2010.

VAMPLEW, W. The history of sport in the international scenery: an overview. *Tempo*, v. 17, n. 34, p. 5-17, 2013.



## Capítulo 21

### A Educação Física cultural e a valorização do direito à diferenças

*Marcos Garcia Neira*<sup>1</sup>

#### 1. Introdução

Muito se diz sobre as peculiaridades do atual contexto, de onde despontam o neoliberalismo, globalização, intensificação dos movimentos migratórios, multiculturalismo crescente, crescimento de intercâmbios culturais graças às tecnologias de informação e comunicação, aumento dos conflitos econômicos e étnico-religiosos, concorrência comercial em escala mundial e devastação ambiental sem precedentes<sup>2</sup>.

A escola, como qualquer outra instituição hodierna, vem sofrendo as consequências disso tudo e procurado oferecer respostas a demandas sequer imaginadas décadas atrás. Não é por acaso que as políticas curriculares estão no centro dos debates. Não só no Brasil, mas na maioria dos países do mundo ocidental, a opção prioritária tem sido implementar mudanças na formação dos estudantes. Exemplo disso são as recentes discussões em torno da elaboração de uma Base Nacional Comum Curricular para a Educação Infantil e o Ensino Fundamental e Médio. Verdade seja dita, a questão curricular está no centro dos debates neste princípio de século. Basta verificar a abundante publicação de documentos orientadores em nível federal, estadual, municipal e também na iniciativa privada.

---

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Coordenador do Grupo de Pesquisas em Educação Física escolar. E-mail: mgneira@usp.br

<sup>2</sup> Enquanto finalizava o texto, as mídias noticiaram o rompimento da barragem em Brumadinho (MG). Mais uma consequência da ganância desenfreada e do descaso com a vida. Compadeço pelo sofrimento de milhares de pessoas neste momento.

Uma simples consulta aos portais eletrônicos das Secretarias de Educação permite localizar propostas para toda a Educação Básica, independente do segmento ou modalidade.

Como não poderia deixar de ser, as universidades e centros de pesquisa espalhados pelo país têm se empenhado na análise do que acontece nas escolas e, sem perder de vista o fenômeno social mais amplo, empenham-se para a produção de conhecimentos que subsidiem os professores e professoras na difícil tarefa de educar na contemporaneidade. É razoável afirmar que as dificuldades e problemas que a realidade apresenta encontram-se no radar de pesquisadoras e pesquisadores comprometidos com a construção de alternativas para superá-los.

Os resultados extrapolam a produção de documentos curriculares oficiais, cuja elaboração conta, habitualmente, com a participação de assessores ligados ao meio acadêmico. São inúmeras as dissertações, teses e artigos científicos que elegeram como objeto de estudo os problemas que assolam a docência na contemporaneidade: o fracasso escolar, a indisciplina, a diversidade cultural, a vulnerabilidade de grupos e segmentos sociais, o absentéismo, a gestão democrática, o relacionamento com as famílias, a distribuição de recursos, o financiamento público, a inclusão e a falta de apoio às unidades e aos profissionais da educação como um todo que, muitas vezes, se sentem abandonados à própria sorte.

Sabedores da importância que a escola possui para a construção de uma sociedade mais justa, os setores interessados na privatização e no controle dos projetos formativos, - entenda-se, currículo, - fingem ignorar esses elementos e passam a culpabilizar os professores e professoras, espalhando ao vento falsas justificativas e explicações que raramente consideram as realidades locais e desconhecem por completo o que significa uma escola pública de qualidade para todas as pessoas. Num ambiente contaminado por intenções escusas, proliferam ataques à categoria do magistério e às concepções pedagógicas que promovem o diálogo e estimulam a leitura crítica do mundo.

Se, por um lado, a sensação de desamparo e desesperança provocadas por uma luta nos moldes “Davi *versus* Golias” tem levando ao adocimento e ao abandono de uma parcela do professorado, por outro, não são poucos os que reúnem forças, fazem novas alianças e reinventam práticas educativas atentas às culturas presentes na comunidade escolar com vistas à valorização do direito às diferenças. Esses educadores e educadoras marcam presença em muitas escolas, independente da etapa ou componente curricular em que atuam. Mesmo que num primeiro momento se deparem com obstáculos de todos os tipos, com o passar do tempo seu trabalho surte efeitos interessantes, tornando-se reconhecido e apreciado pelos estudantes e suas famílias.

Com o objetivo de conhecer melhor iniciativas que bem ilustram esse processo, o presente capítulo analisa os relatos de experiência elaborados por uma professora e dois professores que frequentam as reuniões do Grupo de Pesquisas em Educação Física escolar da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (GPEF)<sup>3</sup>. Trata-se de um coletivo de docentes das redes públicas que se reúnem quinzenalmente para estudar as teorias pós-críticas, inferir possibilidades de atuação e discutir os resultados das intervenções didáticas inspiradas nesse referencial. A literatura da área denominou essa proposta como Educação Física cultural, pós-crítica ou, simplesmente, currículo cultural.

Silva (2000) explica que as teorias pós-críticas ampliaram as análises das teorias críticas, fortaleceram a resistência aos ditames da sociedade classista e alertaram que as relações de poder operam também por meio de outros marcadores sociais: etnia, gênero, religião, tempo de escolarização, local de moradia, presença de deficiências etc. As teorias pós-críticas colocam em questão alguns dos pressupostos das teorias críticas, por exemplo, o conceito de ideologia, por seu comprometimento com noções realistas de verdade. Também se distanciam da noção polarizada de poder e colocam em dúvida as promessas de emancipação e libertação, por seus pressupostos essencialistas.

---

<sup>3</sup> A produção do grupo está disponível para download gratuito em <http://www.gpef.fe.usp.br>

A teorização pós-crítica aponta formas alternativas de conceber a educação e o sujeito social, e reafirma o ideal de uma sociedade que considere prioritário o cumprimento do direito que todos os seres humanos têm de ter uma vida digna, ou seja, de ter uma vida em que sejam plenamente satisfeitas suas necessidades vitais, sociais e históricas. Nesse cenário, a educação está estreitamente vinculada à construção de uma sociedade em que riqueza, recursos materiais e simbólicos e condições adequadas, sejam mais bem distribuídos. Por consequência, a educação deve ser construída como um espaço público que promova essa possibilidade e como um local em que se forjem identidades sociais democráticas (SILVA, 2011).

Dentre as teorias pós-críticas que inspiram a docência dos membros do GPEF, destacam-se o pós-modernismo, o pós-estruturalismo, os estudos culturais, o multiculturalismo crítico e, mais recentemente, o pós-colonialismo, graças, sobretudo, ao potencial que esse campo possui para explicar os processos de dominação cultural. No tocante à teorização pós-colonial, a ênfase recai naquelas relações de poder entre as nações que influenciam a disseminação de narrativas que produzem o outro como estranho ou exótico. As formas de representar os grupos étnicos e religiosos minoritários encontram-se em toda parte, principalmente nos materiais didáticos, nos exemplos utilizados pelos docentes e nos significados atribuídos aos participantes das práticas corporais. O pós-colonialismo analisa tanto os discursos elaborados do ponto de vista do dominante quanto do dominado. À perspectiva pós-colonial somam-se as análises pós-modernas e pós-estruturalistas para questionar as relações e teorias que colocam o sujeito imperial europeu na sua atual posição privilegiada.

Na visão pós-colonialista, os conceitos de representação, hibridismo, agenciamento e mestiçagem permitem compreender as culturas dos espaços coloniais ou pós-coloniais como resultados de complexas relações de poder, em que dominantes e dominados se veem profundamente modificados (BHABHA, 2014).

Nas propostas convencionais<sup>4</sup> da Educação Física, é notório o privilégio das manifestações culturais de origem euro-estadunidense, brancas e com fortes raízes cristãs e masculinas, em detrimento de outros referenciais. Sendo as brincadeiras, danças, lutas, esportes e ginásticas textos da cultura que veiculam significados, é fácil concluir que nenhuma seleção é isenta e todas, sem exceção, disseminam significados influenciando na formação dos sujeitos. Ou seja, diante da manifestação escolhida, o sujeito da educação será posicionado de uma forma ou outra, interferindo na sua constituição identitária.

O currículo cultural da Educação Física procura impedir que se disseminem as representações dominantes, presentes, por exemplo, nas propostas que deixam de questionar as relações de poder que perpassam a produção e reprodução das práticas corporais (NEIRA, 2011).

O currículo cultural tem como pressuposto básico a recorrência à política da diferença por meio da valorização dos saberes e gestualidades daqueles que são quase sempre silenciados. É um apelo para que se reconheça que nas escolas, assim como na sociedade, os significados são produzidos por experiências que precisam ser analisadas em seu sentido político-cultural mais amplo.

Se a cultura escolar é, em geral, construída marcada pela homogeneização e por um caráter monocultural, inviabilizamos as diferenças, tendemos a apagá-las, são todos alunos, são todos iguais. No entanto, a diferença é constitutiva da ação educativa. Está no 'chão', na base dos processos educativos, mas necessita ser identificada, revelada, valorizada. Trata-se de dilatar nossa capacidade de assumi-la e trabalhá-la (CANDAUI, 2008, p. 25)

Um currículo cultural da Educação Física prestigia, desde seu planejamento, procedimentos democráticos para a decisão dos temas que serão estudados e das atividades de ensino. Valoriza a reflexão crítica sobre práticas sociais da cultura corporal do universo vivencial dos alunos para, em

---

<sup>4</sup> Gramorelli e Neira (2016) denominaram de propostas convencionais da Educação Física aquelas que correspondem aos padrões sociais estabelecidos, sem desejo algum de transformá-los, nomeadamente, a psicomotora, a desenvolvimentista e a educação para a saúde.

seguida, aprofundá-las e ampliá-las mediante o diálogo com outras vozes e outras manifestações corporais. No currículo cultural, a experiência escolar é um terreno aberto ao debate, ao encontro de culturas e à confluência da diversidade de brincadeiras, danças, lutas, ginásticas e esportes dos variados grupos sociais. É um campo de disseminação de sentidos, de polissemia, de produção de subjetividades voltadas para a análise, interpretação, questionamento e diálogo entre e a partir das culturas.

As pesquisas que investigaram os efeitos do currículo cultural nos sujeitos chamam a atenção para três aspectos importantes: 1) os estudantes compreendem a relevância e apreciam a diversificação de atividades de ensino (OLIVEIRA JÚNIOR, 2017); 2) o processo de ressignificação não decorre de uma atividade de ensino em específico, mas sim de todo o trabalho realizado (NEVES, 2018); e 3) as ações promovidas pelos docentes atuam na chave da diferença, pois ao validar as práticas corporais dos grupos minoritários, instigar a problematização dos discursos sobre elas e seus representantes, utilizar diferentes estratégias para afetar os estudantes em suas significações e desconstruir representações preconceituosas, acaba por se apresentar como uma força que, no tecido social e escolar, produz novos modos de conceber as práticas corporais e as pessoas que delas participam (NUNES, 2018).

## **2. Análise dos relatos das experiências com o currículo cultural da Educação Física**

Restritos a um determinado período de tempo, os registros dos trabalhos desenvolvidos pelos docentes documentam, entre outros, as motivações para eleição de um determinado tema, os objetivos que pretendiam alcançar, as atividades realizadas, as respostas dos estudantes às situações didáticas, os instrumentos avaliativos, os resultados alcançados e as impressões acerca da ação educativa.

No entender de Suárez (2011), os relatos de experiência revelam uma parcela importante do saber pedagógico construído e reconstruído ao longo

da vida profissional em meio à multiplicidade de situações e reflexões. Tomando contato com esses documentos, é possível compreender boa parte das trajetórias percorridas por seus autores, as concepções que influenciam sua docência, as certezas e dúvidas que os mobilizam, as ideologias que perpassam suas convicções pedagógicas e também suas inquietações, desejos e realizações. A leitura e análise desses materiais permite conhecer uma visão da educação escolar bastante distinta daquela comumente veiculada nos meios de comunicação ou oficializada através dos informes das avaliações padronizadas. O que salta aos olhos é o currículo em ação narrado justamente por aqueles que planejam, desenvolvem e avaliam o processo.

Há muito que os professores e professoras membros do GPEF têm como hábito produzir relatos de experiência como forma de documentar suas práticas, mas também transformá-las em objeto de análise e discussão durante as reuniões. As fotografias das atividades de ensino ou os links para vídeos disponíveis na internet complementam os registros escritos. Todo esse material é publicado no site do grupo, tornando-se disponível a qualquer pessoa interessada. O acesso a esses textos tem crescido nos últimos anos, dada a sua utilização como recurso didático na formação inicial ou continuada de professores ou material de pesquisa.

Os documentos analisados no presente estudo encontram-se publicados na coletânea *Educação Física cultural: relatos de experiência*<sup>5</sup>. Após uma leitura prévia de todos os textos, foram selecionados aqueles cujas tematizações inspiraram-se no pós-colonialismo. Tratam-se de relatos de experiências pedagógicas realizadas em escolas municipais paulistanas no segundo semestre de 2017 e no primeiro semestre de 2018. A professora Marina Basques Masella, da EMEI Nelson Mandela, narra a tematização do samba junto a uma turma de Educação Infantil; o professor Everton Arruda Irias descreve o trabalho pedagógico com as lutas indígenas nas turmas do 2º e 5º ano do Ensino Fundamental da EMEF Raimundo Correia; atuando no mesmo segmento, mas com o 3º ano da EMEF Olavo

---

<sup>5</sup> Disponível em <[www.gpef.fe.usp.br/teses/marcos\\_42.pdf](http://www.gpef.fe.usp.br/teses/marcos_42.pdf)>. Acesso em 26 jan.2018.

Pezzotti, o professor Pedro Xavier Russo Bonetto história a abordagem da capoeira e do maculelê.

A professora Marina nomeou o seu relato de experiência como *Samba, samba, samba ô lelê* (MASELLA, 2018). Suas primeiras ações foram verificar qual era o público atendido pela instituição e apropriar-se do conteúdo do projeto político pedagógico, que enfatiza o estudo de práticas que promovem a equidade racial. Considerando também a localização da instituição nas proximidades da *Mocidade Alegre, Rosas de Ouro e Império da Casa Verde*, escolas de samba muito frequentadas pelas famílias e crianças aos finais de semana e período de férias, Marina decidiu por tematizar o samba.

É sabido que ao longo da sua história, essa prática corporal foi profundamente marcada pelas relações colonialistas que tentaram impedir a todo o custo a veiculação dos seus códigos, devido à posição social ocupada por seus representantes, uma população vitimada pela exploração de todos os tipos. O enfrentamento dessa questão pode ser lido como a assunção de um posicionamento pedagógico de valorização da identidade cultural da comunidade escolar e, portanto, a favor das diferenças.

Após decidir o tema, a professora realizou um *mapeamento*<sup>6</sup> para identificar quais as relações que as crianças estabeleciam com a prática. Para acessar esse repertório, conversou com as crianças e propôs que dançassem músicas de samba de raiz. Ela também se deixou influenciar pelos princípios ético-políticos da Educação Física cultural. Primeiramente, buscou *reconhecer o patrimônio cultural corporal da comunidade*, atentando para o público com quem trabalharia, o contexto local em que a escola se insere e como isso poderia favorecer suas ações didáticas. Em seguida buscou a *articulação com o projeto pedagógico da escola* ao explorar o tema das questões raciais que havia sido definido coletivamente. Essa postura não só reafirma os saberes que as crianças possuem, mas também permite uma melhor organização das atividades de *aprofundamento* e a *ampliação* dos conhecimentos.

---

<sup>6</sup> Os procedimentos didáticos e os princípios ético-políticos do currículo cultural da Educação Física foram grafados em itálico.



Marina procurou pesquisar sobre a dança a fim de reunir informações importantes para o desenvolvimento dos trabalhos. Após a consulta a obras dedicadas ao assunto, conversar com pessoas que conhecem e frequentam as escolas de samba e assistir a vídeos, a professora organizou uma contação de histórias sobre a trajetória do samba no Brasil.

A professora organizou *vivências* com instrumentos musicais para explorar as sonoridades e a turma recebeu a visita de um sambista que narrou suas experiências e ligações com a dança e a música. Ademais, apresentou imagens para discutir as vestimentas das pessoas que desfilam em escolas de samba, promoveu o contato com o samba de umbigada, onde meninos e meninas experimentaram e dançaram com saias.

Num final de semana, a turma assistiu a uma peça de teatro que contava a história de um menino que gostava de batucar e que faz uma viagem em busca da batida do seu coração que perpassa aspectos culturais referentes ao samba. No retorno à escola, Marina explicou que o samba e outras práticas culturais que o personagem conheceu na sua viagem já foram proibidas. A partir dessa conversa, as crianças associaram as experiências da personagem a um fato histórico marcado pelo racismo, o apartheid.

A definição do tema e os procedimentos adotados são visivelmente influenciados pelo princípio ético-político da *ancoragem social dos conhecimentos*, uma vez que as atividades propostas promoveram vivências que transcenderam o samba como um simples gênero musical ou dança experimentada na escola. No decorrer do trabalho, foi possível perceber o esforço da professora em abordar aspectos sociais e históricos que envolvem a prática corporal tematizada.

A análise do relato de experiência também permitiu identificar as situações didáticas que caracterizam a proposta. Primeiramente, o *mapeamento* para definir qual seria a temática abordada, pautando-se nos princípios ético-políticos anteriormente abordados. A professora verificou que o samba pertencia ao universo cultural corporal da sua turma e também se certificou de que este tema estava condizente com o projeto da escola.

A *leitura* da prática corporal instigou problematizações durante as rodas de conversa acerca das roupas que se utilizam para sambar e do espaço ocupado por mulheres e homens nessa prática. Por meio das manifestações das crianças e das problematizações, foi possível *ressignificar* e *desconstruir* os preconceitos existentes em torno da manifestação cultural.

Durante as *vivências*, Marina deixou os alunos à vontade para experimentarem a dança, as roupas e os instrumentos. Não se observa a tentativa de ensinar uma forma correta de dançar ou tocar, mas sim deixar que as crianças desfrutassem desses momentos. Foi interessante perceber que, de maneira sutil, a professora levou todas as crianças a vivenciarem a prática corporal sem que fossem determinados “lugares” para meninas e “lugares” para meninos.

Outro procedimento didático que se fez presente foi a *ressignificação*. Segundo Neira (2018, p. 68), “ressignificar implica atribuir novos significados a uma manifestação produzida em outro contexto com base na própria experiência cultural”. Os alunos atribuíram novos significados para a dança do samba de umbigada, mobilizando o que haviam aprendido sobre essa prática fora da escola.

O *aprofundamento* e a *ampliação* dos conhecimentos deram-se por meio da contação de histórias que abrangiam aspectos históricos e sociais sobre a cultura negra e problematizavam o racismo e as questões de gênero. Também foram realizadas *leituras* de fotos e vídeos que anunciavam diferentes perspectivas sobre o samba.

Já o *registro* ocorreu de diversas maneiras no decorrer do trabalho realizado - por meio de desenhos nos portfólios individuais das crianças, fotos e filmagens. Marina ressalta a importância dos registros, pois auxiliaram a desenhar todo o percurso vivido e planejar as próximas ações didáticas. Os registros também viabilizaram a avaliação do trabalho realizado. Logo, esses procedimentos didáticos encontram-se entrelaçados, uma vez que:

A avaliação no currículo cultural, para além da observação, apoia-se nos registros elaborados pelo docente ou discentes. As anotações durante ou após as

aulas, filmagens, fotografias, gravações em áudio, ou, até mesmo, os diversos aplicativos disponíveis nos celulares e smartphones, figuram entre os recursos mais utilizados. (NEIRA, 2018, p. 73)

Por fim, a análise do relato de experiência permite identificar uma grande variedade de conhecimentos acessados pelas crianças, desde a gestualidade específica da dança, até as questões de gênero referentes às vestimentas das sambistas, passando pela história do samba. É válido lembrar que o trabalho realizado na EMEI Nelson Mandela buscou, durante todo o seu desenvolvimento, pautar-se no estudo da prática corporal como estratégia de abertura de espaço aos saberes tradicionalmente negados, para assim possibilitar a circulação de significados dos grupos que criam e recriam a dança.

A experiência relatada sob o título *Huka-huka e derruba o toco: lutas indígenas nas aulas de Educação Física* (IRIAS, 2018) foi impulsionada por uma conversa com os alunos e as alunas para identificar as manifestações corporais que haviam estudado até aquele momento. O professor Everton identificou que as lutas tinham sido pouco abordadas em comparação às demais práticas corporais. Ele, então, perguntou às crianças sobre as lutas que conheciam. Listaram e, com a ajuda do professor, classificaram-nas conforme as técnicas empregadas: desequilíbrio, contusão ou imobilização.

Everton percebeu um maior desconhecimento sobre as lutas de desequilíbrio, decidindo-se pela sua tematização. No currículo cultural da Educação Física, esse procedimento se denomina *mapeamento*, por meio do qual se procura identificar quais práticas corporais estão disponíveis aos alunos e às alunas, tanto no âmbito escolar como no universo cultural mais amplo, assim como os saberes que possuem sobre uma determinada manifestação, no caso em tela, as lutas.

É válido ressaltar que na perspectiva adotada, docentes e discentes assumem a condição de autoria curricular, mas possuem atribuições e responsabilidades distintas, “cabendo ao professor selecionar o tema a ser estudado, organizar e propor as atividades de ensino, conduzir o processo e interpelar os estudantes” (NEIRA, 2018, p. 59).

No encontro seguinte, o professor Everton propôs a leitura de seis imagens que mostravam a ocorrência social de diferentes lutas de desequilíbrio (judô, luta marajoara, luta greco-romana, sumô, huka-huka e laamb<sup>7</sup>). Durante a apreciação dos materiais, o professor deu continuidade ao *mapeamento*, identificado as representações e os saberes das crianças. Muito se disse sobre o sumô devido ao fato de terem visto a luta na novela *Carrossel*. Inversamente, a imagem da luta indígena huka-huka suscitou comentários: “de onde são estes índios? ”, “índios lutam para ficar fortes para depois caçar”, “índios existem? ”, “por que usam essas roupas? ”, “por que estão pintados? ”.

A constatação de que as crianças possuíam mais conhecimentos sobre o sumô do que o huka-huka e tendo como princípio ético-político da Educação Física cultural a *descolonização do currículo*<sup>8</sup>, o professor Everton decidiu tematizar o huka-huka, perguntando às crianças por que será que sabiam mais de uma luta de um país distante do que uma luta brasileira.

O professor promoveu a *leitura* do huka-huka por meio da exibição e análise de dois vídeos. As crianças acessaram um texto que descreve as características da luta (objetivo, contexto de prática, organização, rituais que se relacionam a ela), tornando possível conhecer a sua ocorrência social. Esta atividade de *aprofundamento* provocou novos questionamentos: “por que eles se pintam? ”; “mulher também luta? ”; “índios comem o que? ”; “eles não comem as mesmas coisas que os seres humanos, né? ”; “eles não se machucam na luta? ”; “por que eles andam pelados? ” À medida em que surgia, a questão era devolvida à turma que expressava seus pontos de vista a respeito enquanto o professor tomava nota.

A análise das representações, significações e signos de poder presentes na manifestação cultural tematizada com o objetivo de provocar o exame das relações de dominação e o reconhecimento das identidades valorizadas e menosprezadas nos discursos sobre o huka-huka é um procedimento didático inspirado no pós-colonialismo (AGUIAR; NEIRA, 2016).

<sup>7</sup> Luta senegalesa que emprega técnicas de agarre com o objetivo de derrubar o adversário.

<sup>8</sup> Consiste na tematização de práticas corporais de grupos subalternizados quase sempre ausentes no currículo.

A *vivência* da luta também foi objeto de análise crítica das relações envolvidas. A experimentação do formato acessado nos vídeos, seguida da reconstrução coletiva a partir das impressões e sensações dos participantes, levou à modificação da estrutura da luta de acordo com as características do grupo e das condições materiais, ou seja, à *ressignificação*.

A leitura do livro infantil *Kaba Darebu*, escrito por Daniel Munduruku, permitiu o acesso a dados importantes sobre as aldeias, os principais alimentos dos povos indígenas, suas brincadeiras, pinturas corporais e demais hábitos. Na perspectiva cultural, situações didáticas que promovem o contato com os significados dos representantes das práticas corporais recebem o nome de *ampliação*. Tanto é que o professor Everton aproveitou o momento para *desconstruir* as representações que as crianças possuíam sobre os povos indígenas, chamando a atenção para a diversidade cultural existente e esclarecendo que as características descritas no livro que leram não abrangiam a população indígena como um todo, tendo em vista as particularidades de cada povo.

Com objetivo assemelhado, foi proposta a *leitura* de uma reportagem de dois jornalistas que estiveram no Xingu para acompanhar o *Kuarup* (ritual de homenagem aos mortos) e presenciaram o huka-huka. Os detalhes sobre a ocorrência da luta e a organização que a antecedia geraram algum estranhamento ente as crianças com relação ao processo de preparação do lutador, que implica práticas de mutilação: “para que fazer tudo isso?”; “acho que não precisa se machucar apenas para virar um lutador”. O professor também aproveitou para *problematizar* os discursos emitidos a partir da leitura de imagens que mostravam “técnicas” de mutilação (ou automutilação) que ocorrem em treinamentos de lutas presentes no universo cultural dos alunos. A turma percebeu que a mutilação/automutilação não se restringe à etnia indígena que pratica o huka-huka.

Nota-se que as atividades de *aprofundamento* e *ampliação* encontravam-se inspiradas na teoria pós-colonial, dada à influência do princípio ético-político da *justiça curricular* na medida em que visaram romper com

as noções de superioridade/inferioridade que atribuem conotações discriminatórias a setores sociais em desvantagem nas relações de poder (NEIRA, 2018), como é o caso dos povos indígenas em nossa sociedade. Observa-se a influência do princípio ético-político da *ancoragem social dos conhecimentos*, na medida em que o estudo do huka-huka considerou efetivamente os rituais do Kuarup, que incluem a participação das mulheres.

O professor e os estudantes combinaram uma rubrica de autoavaliação que tinha por objetivo promover a reflexão sobre as ações e os saberes trabalhados durante todo o processo. A análise dos *registros* levou Everton a decidir-se por tematizar outra luta indígena, o “derruba o toco”, realizada pela etnia Pataxó. Observa-se na concepção de avaliação da perspectiva cultural da Educação Física, a preocupação de compreender os processos de ressignificação dos alunos e de acesso a novas representações, elementos fundamentais para orientar as escolhas didáticas na continuidade do trabalho (MÜLLER; NEIRA, 2018).

Apesar da dificuldade de reunir materiais referentes ao “derruba o toco”, a *leitura* de um vídeo e de um texto previamente selecionados propiciou a visualização da estrutura básica da luta e o entendimento de suas regras gerais e, assim, por meio de *vivências* e ressignificações, as crianças produziram suas próprias formas de lutar.

Atividades de *aprofundamento* e *ampliação* fizeram com que a turma compreende-se rituais do povo pataxó como, por exemplo, a cerimônia de casamento, o que levantou discussões interessantes sobre os relacionamentos homoafetivos dos indígenas. As dúvidas impulsionaram pesquisas e tentativas de entrar em contato com estudiosos do assunto. A insuficiência das respostas obtidas gerou uma discussão com a turma sobre os limites das informações disponíveis.

Adotando técnicas etnográficas para produção de materiais didáticos (NEIRA, 2014), durante o evento *Revelando São Paulo*<sup>9</sup>, o professor Everton entrevistou um representante da etnia pataxó, Raion Pataxó, o que lhe

---

<sup>9</sup> Disponível em < [www.cultura.sp.gov.br/revelando-sao-paulo-maior-festival-de-cultura-tradicional-paulista-chega-a-capital-com-programacao-gratuita/](http://www.cultura.sp.gov.br/revelando-sao-paulo-maior-festival-de-cultura-tradicional-paulista-chega-a-capital-com-programacao-gratuita/) > Acesso em 26 jan. 2018.

permitiu gravar um vídeo com explicações sobre a existência de casamentos homoafetivos e das lutas que praticavam, entre elas, o “derruba o toco”. O entrevistado expôs detalhes das vestimentas usadas, como faziam para se proteger e não se machucar quando eram derrubados no chão. Com a exibição desse vídeo, foi possível retomar alguns questionamentos que as crianças haviam levantado sobre a cultura pataxó e aprofundar os conhecimentos a respeito dela, assim como ampliar e ressignificar as representações que possuíam sobre os diversos povos indígenas.

Para finalizar a tematização, professor e alunos elaboraram um quadro comparativo sobre as lutas estudadas, sistematizando informações relativas ao grupo étnico praticante, momento de ocorrência, local de prática, objetivo e técnicas empregadas.

No relato de experiência intitulado *Capoeira e maculelê: aprofundados e ampliando o conhecimento dos alunos sobre as práticas corporais afro-brasileiras* (BONETTO, 2018), observa-se a inspiração pós-colonialista do professor Pedro, tanto na exposição das injustiças que marcam a população negra no Brasil, como também o ponto de vista do dominado e a subjetividade da verdade dominante. Merecem destaque as passagens em que a escravização da população negra é problematizada, apontando seus reflexos até os dias atuais. Boa parte das discussões tentam romper com a perspectiva enraizada do colonizador, mesmo a escolha do tema, que coloca em foco práticas que por muito tempo não foram vistas sequer como culturais, quanto mais aceitas na escola. As manifestações culturais afro-brasileiras foram abordadas com consistência e profundidade. O ápice do trabalho foi a feira cultural, em que capoeiristas apresentaram sua visão da prática corporal e puderam mostrar as próprias representações.

Em mais de uma situação, o professor fez oposição ao termo “escravo”, defendendo a utilização de “escravizado”. Na posição adotada pelo Pedro e nas músicas aprendidas ao longo do semestre, pessoas que viviam suas vidas, exerciam sua religião, praticavam seus ritos, foram trazidas à força para trabalhar, muito diferentemente de apenas pensá-los como escravos, situação na qual sua condição passa a traduzir a totalidade do ser.

A tematização se iniciou com a escuta e observação do modo como os estudantes produzem a capoeira. Os já familiarizados mostraram para a turma o que sabiam, uma aluna ressaltou a importância da ginga e demonstrou os gestos. Uma outra influência do pós-colonialismo deu-se com a presença de um grupo de capoeira, o que permitiu a diversidade de identidades e expressões culturais, validando os conhecimentos subjugados.

Durante as primeiras *vivências*, os estudantes executaram os golpes com a ajuda dos colegas. A ginga foi embalada com músicas encontradas na internet e instrumentos disponíveis na escola. Depois da capoeira, o tema abordado foi o maculelê, de início, ouviram a história e, pelo fato de não terem contato prévio com as grimas, precisaram assistir a alguns vídeos, ouvirem músicas e, a partir daí, reproduziram alguns passos. É possível dizer que os alunos e alunas ressignificaram a prática, uma vez que iniciaram as atividades de maculelê misturando sua gestualidade com a da capoeira. A turma passou muitas aulas vivenciando o maculelê. O professor Pedro trouxe um convidado para ensinar alguns passos ao som do atabaque.

A *leitura*, enquanto procedimento didático, permeou as atividades. O *aprofundamento* se deu de diversas maneiras, a princípio em forma de conversa sobre o porquê do nome capoeira, como essa prática surgiu, em que situação e sobre as pessoas vítimas da escravização. As músicas reproduzidas também aprofundaram os conhecimentos em torno do tema. Algumas vezes o professor levou a turma para a sala de informática para que fizessem pesquisas, sendo necessária a assistência aos vídeos como preparação para vivenciar o maculelê.

Além das *vivências* conduzidas pelo praticante do maculelê, o professor Pedro promoveu atividades de *ampliação* como a assistência a documentários que explicitam os pontos de vista dos capoeiristas e a visita de um grupo de capoeira. Os *registros* basearam-se em fotos, vídeos e nos desenhos das crianças sobre o que tinham aprendido da história da capoeira, dos instrumentos e do Mestre Bimba. A *avaliação* no currículo cultural da Educação Física não ocorre num momento específico, pois o



resultado de cada situação didática é avaliado pelo professor antes do planejamento da próxima. A escolha do maculelê só foi feita a partir do momento em que o professor notou não ter ainda esgotado as possibilidades do tema e o interesse dos estudantes nas práticas corporais afro-brasileiras. Durante a avaliação, o professor se valeu de uma consulta aos registros do processo, atento ao fato de que os conhecimentos acessados tivessem não apenas um caráter escolar, mas, principalmente, social, político e cidadão.

Desde a definição do tema, as situações didáticas foram permeadas pelos princípios ético-políticos da Educação Física cultural. Para selecioná-lo, Pedro levou em consideração o fato de que o projeto político pedagógico da escola girava em torno dos direitos humanos, com a noção de que a tematização de uma determinada prática corporal favorece alguns grupos e culturas em detrimento dos demais. Outro aspecto que influenciou a decisão foi o fato dos estudantes terem contatado as práticas corporais de matriz afro-brasileira na escola e fora dela. As discussões, as pesquisas realizadas, as músicas ouvidas e cantadas, desfazem a noção de inferioridade sobre os grupos estudados; a visão colonialista do escravizado é desconstruída a partir da análise sócio-histórica da escravização. Os praticantes de capoeira foram valorizados, seus conhecimentos e suas histórias foram respeitados e é importante ressaltar que a capoeira e o maculelê foram expostos aos estudantes como produções legítimas de um povo.

A preferência pela tematização de práticas corporais da tradição afro-brasileira revela uma preocupação com a *descolonização do currículo*. A *rejeição ao daltonismo cultural* se fez presente ao valorizar os saberes da estudante que expôs aos colegas suas experiências com a capoeira, ajudando aqueles que não tinham compreendido como fazer. O professor fez uso de diversos meios para que os estudantes acessassem diferentes significados das práticas tematizadas, para que as singularidades fossem respeitadas e coletivizadas.

Por meio dos documentários assistidos durante as aulas, a turma conheceu o contexto de criação e recriação da capoeira. O trabalho com as

letras das músicas proporcionou uma análise sócio-histórica da prática. As crianças realizaram e identificaram passos, gingas e golpes como aú, esquiava, martelo, voador, rasteira deitada, bênção, chapa, queixada, armada, entre outros. Aprenderam também a identificar a capoeira de Angola, além de sincronizar as grimas com as batidas do atabaque. O professor fez uso de técnicas da historiografia e da etnografia para a construção do projeto e do conhecimento da turma a partir de rodas de conversa, pesquisas, assistência a vídeos, audiência de músicas e conversas com praticantes de capoeira.

As atividades de *problematização* e aprofundamento foram imprescindíveis para desconstruir conceitos enraizados a respeito dos povos escravizados e com elas os alunos discutiram sobre o contexto sócio-histórico da escravização. Os estudantes elaboraram suas maneiras de praticar o maculelê, puderam compreender sua história e, até mesmo, conhecer nome, pois a princípio chamavam-no de “capoeira com as madeiras”. O conhecimento circulou não de maneira vertical, do professor para a classe, mas em coletividade, como previsto na Educação Física cultural.

É notória a preocupação com a não hierarquização de culturas nas situações didáticas relatadas, uma vez que as ações se respaldaram nas discussões sobre a escravização, sobre quão cruel e desumanizador foi esse processo. A capoeira e o maculelê foram apresentados como expressões de resistência. O sofrimento dos povos sequestrados para trabalho forçado foi evidenciado não só nas problematizações, como também nas músicas cantadas pelos estudantes. Com as discussões das letras, a turma percebeu o que distinguia a experiência do escravizador e do escravizado em relação às posições que cada um ocupava nas relações de poder.

### **3. Conclusão**

A análise dos documentos elaborados por quem efetivamente colocou a mão na massa, permite afirmar que o currículo cultural da Educação Física desponta como concepção pedagógica capaz de responder a uma

parcela dos inúmeros problemas que afetam a docência na contemporaneidade. Tendo por objetivo qualificar a leitura da ocorrência social das práticas corporais, aqui incluídos os discursos a respeito dos seus representantes, bem como da produção das brincadeiras, danças, lutas, esportes e ginásticas pelos sujeitos da educação, observa-se o combate às representações hegemônicas e a valorização das identidades culturais dos grupos minoritários. Isso não é pouco, se for considerada a longa história de privilégios concedidos ao patrimônio cultural corporal dominante.

A professora e os professores autores dos materiais examinados desenvolveram experiências pedagógicas a favor das diferenças ao construir, no ambiente escolar, meios efetivos para uma Educação Física democrática e democratizante, em que não se visa a melhoria da performance, mas sim o estudo e vivência de linguagens, práticas e saberes historicamente discriminados ou propositalmente esquecidos. É interessante perceber como as ações didáticas narradas ajudaram a combater a perspectivas enviesadas sobre os representantes do samba, huka-huka, derruba o toco, capoeira e maculelê.

Os relatos de experiência analisados exemplificam a potência do currículo cultural da Educação Física para formação de identidades solidárias. Deixando-se inspirar pelo pós-colonialismo e orientados pelos princípios ético-políticos da *articulação com o projeto político pedagógico da escola, reconhecimento da cultura corporal da comunidade, descolonização do currículo, justiça curricular e ancoragem social dos conhecimentos*, empregaram os procedimentos didáticos de *mapeamento, leitura, vivência, ressignificação, aprofundamento, ampliação, registro e avaliação para problematizar* e discursos pautados em relações de dominação colonial e *desconstruir* representações estereotipadas, discriminatórias e preconceituosas, pautadas na hierarquização de saberes e práticas culturais.

Tudo isso talvez soe pouca coisa para quem vincula a resolução dos problemas da escola a transformações rápidas e radicais, quase mágicas. Contudo, não há como negar que do ponto de vista político e pedagógico a

perspectiva curricular colocada em ação é um grande passo para a construção de uma sociedade menos desigual. Se o que se deseja é a produção de vidas mais dignas para todos e todas, o caminho para alcançar essa meta passa, também, pela escola e, conseqüentemente, pelas aulas de Educação Física. Nesse caso, a vertente cultural pode contribuir.

## Referências

- AGUIAR, Camila dos Anjos; NEIRA, Marcos Garcia. O ensino da Educação Física: dos métodos ginásticos à perspectiva cultural. In: NEIRA, Marcos Garcia. *Educação Física cultural*. São Paulo: Blucher, 2016.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.
- BONETTO, P. X. R. Capoeira e maculelê: aprofundados e ampliando o conhecimento dos alunos sobre as práticas corporais afro-brasileiras. In: NEIRA, M. G. (Org.) *Educação Física cultural: relatos de experiência*. Jundiaí: Paco, 2018.
- CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: MOREIRA, Antônio Flávio; CANDAU, Vera Maria (Orgs.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GRAMORELLI, Lilian Cristina; NEIRA, Marcos Garcia. Concepções de cultura corporal e seus reflexos no ensino de Educação Física. In: NEIRA, Marcos Garcia. *Educação Física cultural*. São Paulo: Blucher, 2016.
- IRIAS, Everton Arruda. Huka-huka e derruba o toco: lutas indígenas nas aulas de Educação Física. In: NEIRA, Marcos Garcia. (Org.) *Educação Física cultural: relatos de experiência*. Jundiaí: Paco, 2018.
- MASELLA, Marina Basques. Samba, samba, samba ô lelé. In: NEIRA, M. G. (Org.) *Educação Física cultural: relatos de experiência*. Jundiaí: Paco, 2018.
- MÜLLER, Arthur; NEIRA, Marcos Garcia. Avaliação e registro no Currículo Cultural da Educação Física. *Estudos em Avaliação Educacional*, São Paulo, v. 29, n. 72, p. 774-800, set./dez. 2018.
- NEIRA, Marcos Garcia. *Educação Física*. São Paulo: Blucher, 2011.

NEIRA, Marcos Garcia. Etnografando a prática do skate: elementos para o currículo da Educação Física. *Revista Contemporânea de Educação*, Rio de Janeiro, p. 138-155, vol. 9, n. 18, julho/dezembro de 2014.

NEIRA, Marcos Garcia. *Educação Física cultural: inspiração e prática pedagógica*. Jundiaí: Paco, 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu. *Teoria cultural da educação: Um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autentica, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SUÁREZ, Daniel H. Relatos de experiência, saber pedagógico y reconstrucción de la memoria escolar.

## Capítulo 22

### A Importância da Política de Cotas raciais e do ingresso de Pretos e Pardos em universidades no Brasil

*João de Deus Mendes da Silva*

*Elisangela Sousa de Araújo*

*Diogo Silva Corrêa*<sup>1\*</sup>

#### 1. A questão racial: uma agenda ainda premente.

De todos os direitos que um cidadão tem, o direito social ainda é recente, se configurou no século XX e possui relação íntima com a educação e o direito à educação, é um direito social de cidadania que<sup>2</sup> segundo Pinsky,

Ser cidadão é ter direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei: é, em resumo, ter direitos civis, é também participar no destino da sociedade, votar, ser votado, ter direitos políticos. Os direitos civis e políticos não asseguram a democracia sem os direitos sociais, aqueles que garantem a participação do indivíduo na riqueza coletiva: o direito à educação, ao trabalho,

---

<sup>1</sup>-Professor da Universidade Federal do Maranhão, Campus Dom Delgado, (UFMA), graduado em Matemática, Mestre em Computação Gráfica pela UFMA e Doutor em Matemática Aplicada pela Unicamp. E-mail: [jdmsilva100@gmail.com](mailto:jdmsilva100@gmail.com).

<sup>2</sup>- Professora da Universidade Federal do Maranhão, Campus Pinheiro, (UFMA), graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Maranhão, Mestrado e Doutorado em agronomia (Ciências dos Solos) pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Atualmente é uma das coordenadoras do subprojeto Residência Pedagógica com o ensino de biologia nas escolas públicas, ensino fundamental (anos finais) e ensino médio em Pinheiro (Maranhão). E-mail: [araujo.elisangela@ufma.br](mailto:araujo.elisangela@ufma.br).

<sup>3</sup>-Professor da Universidade Federal do Maranhão, Campus Pinheiro, (UFMA), graduado em Filosofia (UFMA), Mestre em Ética e Epistemologia (UFPI) e Doutorando em Filosofia pela UERJ. E-mail: [diogocrr6@gmail.com](mailto:diogocrr6@gmail.com).

<sup>2</sup> PINSKY. Cidadania e Educação, p 73

ao salário justo, à saúde, a uma velhice tranquila. Exercer a cidadania plena é ter direitos civis, políticos e sociais<sup>3</sup>.

Nessa esteira, é dever do Estado estabelecer políticas que assegurem a seus cidadãos direitos sociais, para que esses, mesmos inseridos numa sociedade dividida em classes, possam usufruir dos bens socialmente produzidos.

Nesse sentido, a política de cotas, mesmo não eliminando as desigualdades, torna o processo de ingresso no ensino superior menos injusto, uma vez que a promoção da igualdade de oportunidades é uma utopia pois, as desigualdades existem até mesmo entre os próprios cotistas.

A realidade Brasileira atual não pode ser vista sem um olhar voltado para o início da colonização, essa fase de nossa história representa uma catástrofe que não pode ser esquecida, muito bem retratada pelo olhar da poetiza *Maria Firmina dos Reis*, onde no livro *Úrsula*, num relato contundente, expressa que,

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos e de falta absoluta de tudo quanto é mais necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos as praias brasileiras. Para caber a mercadoria humana no porão, fomos amarrados em pé e, para que não houvesse receio de revolta, acorrentados como animais ferozes das nossas matas, que se levam para recreio dos potentados da Europa<sup>4</sup>.

Esse é o retrato de um país em que parte da história nos remonta a grandes reflexões. Do ponto de vista da dimensão demográfica o Brasil possui 50% da população negra (pretos e pardos), maior população negra fora da África e a 2ª maior população negra do mundo. Do ponto de vista social somos uma sociedade de grandes desigualdades e de baixa mobilidade social, a população negra apresenta os piores índices de acesso a bens e serviços públicos e está localizada nas camadas mais pobres.

---

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 09.

<sup>4</sup> Dos Reis, *Úrsula*, p 103.

A desigualdade racial não é mera expressão das disparidades socio-econômicas e a discriminação racial é um fator estruturante de profundas segregações. Já do ponto de vista da dimensão histórica tivemos III séculos de escravidão e ainda hoje sofremos com as consequências desse quadro.

## **2. A questão racial, uma agenda recente.**

Dentre algumas medidas que podemos citar como política de reconhecimento das desigualdades raciais foi a lei número. 10.639, de 9 de janeiro de 2003 que altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "*História e Cultura Afro-Brasileira*", além de outras temáticas relacionadas à diversidade e a cidadania.

A criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, por meio da lei 10.678 de 23 de maio de 2003 representou um marco para o estabelecimento de políticas de igualdade racial, como por exemplo a educação em comunidades remanescentes dos quilombos, combate ao analfabetismo nas populações negra, indígena, cigana e demais. Inclusão de quesito raça/cor em registros educacionais. Estímulo à adoção de cotas e outras questões de acesso e permanência na Universidade para estudantes de baixa renda e grupos socialmente discriminados e finalmente, em 2102 a lei 12.711 de 29 de agosto de 2012 que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e instituições federais de ensino técnico e de nível médio, estabeleceu o que se popularizou como lei das cotas nas universidades sendo, inclusive, contestada no STF pelo antigo Partido da Frente Liberal (PFL), hoje Democratas (DEM).

## **3. Alguns relatos da iniciativa das Cotas em universidades brasileiras.**

Alguns exemplos de cotas estão sendo elencados aqui, como uma breve forma, de demonstração da iniciativa e desenvolvimento desta medida política (de reparação e busca de equidade), a entrada de pretos e pardos nas



universidades brasileiras. Os exemplos são de três universidades de estados com alto índice de população negra. O Maranhão, a Bahia e o Rio de Janeiro.

Um dos objetivos dessa breve exposição é deixar mais um registro dessa história recente na política educacional brasileira, logo reunir os relatos de pesquisas obtidas e publicadas nesses lugares é uma forma de pequena cartografia dessa conquista. Onde, após anos de inserção, com discussões, as vezes bem acirradas, sobre a necessidade de cotas para negros que antes se faziam presentes, para muitos de modo polêmico, no momento atual, toma novos rumos, agora muito mais na perspectiva da fixação desses cotistas nas atividades da universidade (a questão da política de assistência social<sup>5</sup>).

### 3.1. As cotas para negros na Universidade Federal do Maranhão

Este texto começa munido das informações da tese em Políticas Públicas de *Amilton Carlos Camargo*, sobre a inserção das cotas para negros na Universidade Federal do Maranhão. Segundo ele *os alunos negros conquistaram, em 2007, o direito assegurado, logo, a possibilidade de sentar nos bancos universitários da Universidade Federal do Maranhão, através de cotas raciais*<sup>6</sup>.

A importância dessa exposição se dá porque *nesta conflituosa trajetória social e processual muitos episódios de perdas e ganhos, preconceitos e discriminações, já se deram e ainda estão em curso*<sup>7</sup>. Alguns dados nos deixam cientes dessa realidade, um desses expressa que *a região nordeste concentra, em 2012, 54% dos analfabetos com 15 anos ou mais, um contingente que somava 7,1 milhões de pessoas*<sup>8</sup>. Por isso, *esta também é a região que,*

---

<sup>5</sup> Não é intuito nesse texto de tratar da política de assistência social, pois é uma temática que decorre da política de cotas raciais e de outras medidas de ações afirmativas. Porém, faz-se necessário deixar esse registro no âmbito meramente informativo, atestando também sua importância, para que o leitor tenha uma visualização mais integrada do que se aborda aqui nestes escritos sobre os avanços na política das entradas de pretos e pardos nas universidades brasileiras.

<sup>6</sup> CAMARGO, As Cotas Raciais na Universidade Federal do Maranhão: A trajetória do estranho, p 29

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>8</sup> Neste texto estamos nos valendo de algumas citações de autores como relatos de experiências, as mesmas presentes no mesmo parágrafo, se encontram sempre em *itálico*, quando estão presentes coletas de um mesmo parágrafo da obra informamos a referência no final do parágrafo, logo, significa afirma que tudo em *itálico* se refere aquela mesma fonte. Um modo objetivo de não repetir de forma demasiada as referências em notas de rodapé.

*juntamente com o norte, concentra o maior número de pessoas negras (PNAD, 2012)*<sup>9</sup>.

Carlos Camargo relata na sua pesquisa que *as discussões e debates para a implementação da política de ações afirmativas na Universidade Federal do Maranhão começaram no ano de 2003*. Segundo o mesmo, *a efetivação deste processo deu-se oficialmente, na condição de ingresso de alunos da escola pública, negros e indígenas, somente no ano de 2007*<sup>10</sup>.

Foi a partir da aprovação da resolução CONSEPE número 499-CONSEPE, de 31 de outubro de 2006, que acabou sendo implantado o sistema de cotas na Universidade Federal do Maranhão. Isso impulsionou o Núcleo de Estudos Afro Brasileiros (NEAB), apoiado pelo programa UNIAFRO do MEC, que apresentou à UFMA sua proposta de adoção de um programa de ações afirmativas<sup>11</sup>. O mesmo autor constatou o seguinte.

Pantoja (2007) produziu uma discussão acerca das políticas públicas pautadas no multiculturalismo, considerando o processo de sua inserção na agenda política nacional. Investigou a adoção desta política no processo seletivo da UFMA, em outubro de 2006, que previa reservas de vagas para negro e indígenas e também para alunos de escolas públicas. Fez uma análise e reflexão dos discursos dos principais agentes envolvidos nesse processo, a partir da discussão e aprovação das cotas étnico-raciais nesta instituição. Relatou que desde o ano de 2003, **o então reitor da universidade, Fernando Antônio Guimarães Ramos**, demandou a elaboração de um projeto de reserva de vagas para minorias sociais<sup>12</sup>.

A luta e iniciativa assim se intensificou, em meio a isso, *o NEAB incluiu, então, este assunto na pauta de assembleias departamentais e estudantis, apesar da demonstração de pouco interesse na discussão desta questão por parte dos agentes envolvidos*. Mas é interessante o relato da algumas dificuldades, por exemplo, *houve impossibilidade de realização de*

---

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 71.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 71.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 71.

*muitas destas assembleias programadas para a discussão do assunto, por falta de quórum, ou mesmo falta de interesse, a exemplo dos departamentos de química e engenharia elétrica*<sup>13</sup>.

Quando decretos e regimentos internos se configuram a instituição passa a receber pressão também pelo calendário externo a ser cumprido, a qual ela mesma se inclui. Foi o que aconteceu. Pois, *em função da aproximação do edital do vestibular*, a pesquisa de Camargo apresentou *que houve maior pressão do NEAB junto à reitoria*, isso impulsionou uma espécie de força tarefa, *as reuniões concentraram-se intensamente nos conselhos dos Centros de Ciências Sociais (CCSo), Ciências Humanas (CCH), Ciências Tecnológicas (CCET) e Ciências da Saúde (CCBS)*<sup>14</sup>.

Nesse sentido e *a partir de então, em um curtíssimo espaço de tempo (dois meses), houve a apresentação de uma primeira proposta de adoção de programa de ações afirmativas na UFMA e ocorreu sua aprovação*. O que nos chama atenção até pela certa rapidez na conquista. *Então, essa IES passou a reservar vagas no vestibular para alunos de escolas públicas, pessoas negras e indígenas, motivados principalmente pelo empenho da reitoria e do NEAB*<sup>15</sup>.

Porém, ocorreu uma forte mobilização por parte do movimento social em questão e o empenho que contou com diálogo por parte da administração superior da universidade. Afinal, era uma época de debates intensos acerca das cotas para negros. Só que uma virtude do NEAB foi se muni de dados objetivos de pesquisa e suas constatações. Como Aponta Camargo abaixo.

Os dados apresentados na proposta do NEAB basearam-se na pesquisa de Queiroz (2000), que demonstrava haver dissonância entre o índice de população negra no estado do Maranhão (73,36%) e o percentual de estudantes negros na UFMA (42,8%). O percentual de estudantes brancos era de 47% do total de universitários. Esta pesquisa objetivou comparar a realidade de cinco

---

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 71 e 72.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 72.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 72.

universidades: Universidade Federal da Bahia, Universidade Federal do Maranhão, Universidade de Brasília, Universidade Federal do Paraná e Universidade Federal do Rio de Janeiro<sup>16</sup>.

Esses informes foram oportunos e fundamental, pois, Camargo nos expõe o seguinte.

O resultado apontou a existência expressiva de desigualdades no ensino superior, demonstrando que a universidade brasileira é predominantemente ocupada por pessoas brancas, que representam proporções superiores à metade da população universitária. Daí deriva uma sobre representação de brancos e uma sub-representação de negros na universidade, ainda que em estados nos quais os negros são maioria expressiva, como na Bahia e no Maranhão<sup>17</sup>.

Segundo a mesma pesquisa *o estudo salientou, ainda, que expressiva proporção de estudantes das universidades federais são provenientes de escolas privadas, em funcionamento diurno, e frequentaram cursos de caráter propedêutico, com outra contundente questão, além de não trabalharem durante sua trajetória escolar básica. Ficou destacada a fraca representação de pretos e pardos neste grupo*<sup>18</sup>.

Com isso, de acordo com esse quadro, fica um demonstrativo da relevância da inserção das cotas para negros na Universidade Federal do Maranhão. A discussão de que a medida legislativa seria apenas se restringindo a emergências que acabariam criando novas desigualdades entra em dúvidas e transita em severas críticas quando juntamos esse conjunto de itens sobre o diagnóstico da entrada de pessoas na UFMA. E por qual motivo o forte movimento desenvolvido teve uma significativa eficácia na sua aprovação.

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 72.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 72 e 73.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 73.

### 3.2. As cotas para negros na Universidade Federal do Bahia.

Nesta dimensão do capítulo este texto passa a tratar, de forma mais recortada sobre os impactos das cotas raciais na *Universidade Federal da Bahia*. No caso da UFBA o que aqui visa expor é o forte reconhecimento por parte da população negra acadêmica após a política de implementação dessa reparação política e social no Brasil.

Estes escritos se apoiam nas exposições dos pesquisadores Jocélio Teles dos Santos e Delcele Mascarenhas Queiroz. Onde no capítulo *O Impacto das Cotas na Universidade Federal da Bahia*, livro organizado pelo próprio Jocélio Teles dos Santos, os autores nos apresentam dados expressivos sobre o reconhecimento dos negros como tais na UFBA.

O avanço do número de cotistas com consciência de sua negritude em poucos anos de estabelecimento legal foi uma constatação pertinente. Tudo se inicia em 2004. *A Universidade Federal da Bahia aprovou um sistema de cotas para candidatos que cursaram os três anos do ensino médio e mais um ano do ensino fundamental na rede pública de ensino*<sup>19</sup>. Segundo os autores.

A medida estabeleceu o percentual de 43,0% das vagas para todos os cursos, e tem um diferencial em relação à **condição étnico-racial do estudante**: 85,0% dessa reserva, ou seja, 36,5% do total são direcionadas para **os auto-declarados pretos e pardos**, e 15,0% (6,5%) aos autodeclarados não negros (brancos e/ou amarelos). Um percentual de 2,0% é destinado aos indiescendentes, e uma reserva de duas vagas extras, em cada curso, para índios aldeados e estudantes oriundos de comunidades quilombolas<sup>20</sup>.

Os pesquisadores completam afirmando *que o maior impacto ocorreu em cursos considerados de alto prestígio e de maior concorrência*. Isto porque, *nestes cursos a participação de estudantes do sistema público de*

---

<sup>19</sup> SANTOS. Queiroz. *O Impacto das Cotas na Universidade Federal da Bahia*, p 37.

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 37.

ensino variava entre 10,0 e 25,0%: Direito, 13,7%. Nas engenharias: Engenharia Elétrica, 15,2%; Engenharia Mecânica, 16,7%; Engenharia Química, 21,4%; Engenharia Civil, 24,3%. Nas ciências da saúde: Medicina, 15,6%; Odontologia, 11,0%; Psicologia, 0,5%. E por fim na Arquitetura, 10,1%<sup>21</sup>.

Com isso algumas questões, pautados nesses dados, se apresenta. *Porque uma pergunta que se colocava no período da adoção das ações afirmativas no País era se aumentaria o percentual dos estudantes oriundos do sistema público.* Vale ressaltar que muitas pessoas negras ocupam o sistema público, pelo grande índice também de vulnerabilidade social. E já que, até então, mesmo na concorrência ao vestibular, **eles estavam sub-representados em comparação aos estudantes do sistema privado**<sup>22</sup>. Assim pontuam os pesquisadores.

Se lançarmos o olhar sobre o contingente dos candidatos, focalizando a origem escolar, constataremos que o primeiro vestibular com reserva de vagas para alunos oriundos das escolas públicas **não introduziu uma mudança significativa no perfil dos inscritos.** No período 1998-2004, o índice dos que concluíram o ensino médio na rede pública de ensino variou entre 39,2% e 49,8%; sendo que **somente no ano de 2004 o percentual de candidatos oriundos da rede pública superou os da rede privada (49,0%).** No vestibular de 2005, o percentual dos inscritos, com essa origem escolar, **foi até menor que o ano anterior: 46,1%**<sup>23</sup>.

Os autores acrescentam que *a diferença com relação aos candidatos oriundos do sistema privado se manteve, mesmo com a reserva de vagas.*<sup>24</sup> E assim, continuam com as constatações abaixo.

Mesmo sendo uma pequena diferença, cabe ressaltar que até o final da década de noventa, a diferença entre os dois grupos era bastante acentuada, tendo chegado a 60,5% o percentual dos candidatos oriundos do sistema privado. A expansão do sistema privado do ensino superior em Salvador e na sua região

---

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 39.

metropolitana, ocorrida nesse período, deve ter provocado uma diminuição desses candidatos na concorrência ao vestibular da UFBA. Afinal, a Universidade em dez anos não ampliou o número de vagas, principalmente, nos cursos mais concorridos e de maior prestígio. Algumas faculdades e universidades privadas criaram justamente alguns desses cursos como Odontologia, Direito, Engenharia, Psicologia e Medicina<sup>25</sup>.

De acordo com as exposições dos autores, segundo eles, *se não houve mudança significativa nos percentuais de inscritos egressos tanto do sistema público quanto do privado, ocorreu um aumento dos candidatos que se declararam negros (pretos e pardos) oriundos das escolas públicas*. Isto porque, o crescimento desse grupo já se manifestava desde o ano de 2002 (52,5%), chegando ao percentual de 63,2% no vestibular de 2004. Por outro lado, a **diminuição dos candidatos brancos é percebida, desde o ano de 2001, tanto em relação aos pardos quanto aos pretos**<sup>26</sup>. E assim os mesmos autores acrescentam.

A participação dos brancos cai de 48,2%, em 1998, para 27,3%, no ano de 2004, sendo que o número de pardos começa a ser superior ao dos brancos a partir de 2001. Se a diferença inicial girava em torno de 4%, no ano de 2004 atingirá o percentual de 17%. Em relação aos pretos, a procura pela UFBA é percebida desde 1998. E esse grupo apresenta um crescimento substancial. Sai de 7,0% para 18,5% em 2004. Os que se identificaram como amarelos não tiveram nenhuma mudança, no período 1998- 2004, enquanto os indígenas tiveram uma oscilação em torno de 1%. A UFBA, paulatinamente, passou a ser um espaço de maior procura para os estudantes pardos e pretos e, consequentemente, de menor procura para os estudantes brancos<sup>27</sup>.

*A partir de 2005 o percentual de candidatos negros (pretos e pardos) passa a se situar acima*<sup>28</sup> *de 70% dos inscritos*. Como foi dito acima, um dado expressivo que é pertinente frisar. Pois envolve a presença

---

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>28</sup> Esse desdobramento de afirmação e de presença não vitimista, mas sim de enfrentamento com sucesso por parte dos afrodescendentes, de uma certa forma, se relaciona, com o problema tratado por Mbembe, em *Crítica da Razão Negra*. Abordado nesse livro em outro capítulo.

direta da política de cotas raciais e a relação de reconhecimento social e político.

Mesmo levando em consideração que, a partir de 2007, houve uma expansão de vagas com a criação de cursos de progressão linear, cursos noturnos nos campi de Salvador e cidades do interior, podemos observar que as participações dos pretos e pardos não apresentam grandes variações. Os pardos variam entre 56,2% (2005) para 53,3% (2012) e os pretos têm uma menor variação entre 21,1% e 21,6%, respectivamente<sup>29</sup>.

Esse recorte evidencia o contundente resultado sobre a política de cotas raciais na Bahia por meio da Universidade Federal da Bahia. Essa dinâmica de diversidades tem maiores contornos. Isso também fica presente com alguns breves dados abaixo.

Em relação aos índios descendentes, quilombolas e índios aldeados há uma pequena variação. Somente os primeiros alcançam um percentual acima de 1,0% nos cinco primeiros anos (2005-2009), enquanto que quilombolas e aldeados não alcançam 0,5% em todo o período. Brancos e amarelos, classificados como “outras etnias”, representam mais de 23,0% do contingente dos inscritos nos últimos três anos da série. Diante desse quadro temos uma maior participação entre os inscritos dos que se auto classificaram como pardos e uma aproximação entre os pretos e os que estão agregados como brancos e amarelos<sup>30</sup>.

*Por fim e assim, ao longo do período 2005-2012, verifica-se certa estabilidade na participação dos segmentos étnico-raciais entre os candidatos ao vestibular. Fica o resultado de que mantém-se a regularidade na presença, entre os inscritos, dos candidatos autodeclarados pretos. Mas também, reduz-se, levemente, a inscrição de candidatos pardos e eleva-se, de modo diminuto, a presença daqueles englobados na denominação “outras etnias” onde estão os brancos e amarelos<sup>31</sup>. Isso é interessante,*

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 39 e 40.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 40.

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 40.



porque, de uma certa forma, com a questão dos pardos, segundo os informes dos pesquisadores, também, evidencia o significativo *reconhecimento de negros* a partir das cotas na universidade.

### **3.3 As cotas para negros na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)**

No caso da UERJ sobre o histórico, estudo e análise da implementação das cotas para negros, podemos ter uma visão mais conflituosa de questões que envolvem agendas de movimentos sociais que lutam contra a desigualdade no mundo e seus reflexos nas políticas educacionais, a partir do posicionamento, resistência e estratégias da sociedade organizada (principalmente os movimentos sociais) em estados democráticos e de direito neste mundo recente.

Este capítulo se vale de elementos significativos, de luta e de enfrentamento, sobre as políticas de cotas para negros contidas no texto *Política de cotas nas universidades brasileiras – O caso UERJ*. De autoria de Renato Emerson dos Santos. É encontrado estas constatações no livro eletrônico intitulado *Tempos de lutas: As ações afirmativas no contexto brasileiro*, de organização de Nilma Lino Gomes. Sobre essas questões que envolvem o movimento negro e a imersão das cotas para negros Renato Emerson dos Santos inicia aqui seus apontamentos abaixo,

O debate sobre a democratização racial da sociedade brasileira passa, neste início do século XXI, pela entrada dos negros na universidade. Fruto da atuação do Movimento Negro brasileiro, a centralidade dessa agenda promove ainda o fato de que a democratização da universidade, hoje, passa também pelo debate sobre a diversidade. Assim, a elitização e a necessidade do ingresso de populações subalternizadas, no âmbito de nossas hierárquicas relações sociais, se tornam temas obrigatórios, também pela atuação do Movimento Negro<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> SANTOS. Política de Cotas nas Universidades Brasileiras – O caso UERJ, p. 21.

Como citado acima, entra cada vez mais na agenda da sociedade a questão da desigualdade social contra os negros. E assim Santos (2006) afirma que *esse quadro veio sendo construído a partir dos anos de 1990, através da difusão, em escala nacional, dos pré-vestibulares populares. Seguindo ele.*

Esse processo teve como ator central o movimento Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC), criado em 1993, em São João de Meriti, que chegou a contar, no final daquela década, com mais de 80 núcleos espalhados por toda a Região Metropolitana do Rio de Janeiro. O PVNC não somente denunciou a elitização econômica e racial da universidade brasileira, como também difundiu um formato institucional de movimento (baseado no trabalho voluntário, na autogestão e na ausência de compromissos financeiros) com alto poder de replicabilidade, e uma forma de ação social baseada no cruzamento de agendas de discussão que permitiu uma capilarização social do discurso anti-racismo (que desmascara o mito da democracia racial na sociedade brasileira), até então circunscrito aos movimentos negros e setores restritos da academia<sup>33</sup>.

De acordo com Santos (2006) *essa difusão da discussão racial, articulada à problemática da inclusão no ensino superior, conforme o texto fonte, criou um contexto no qual se fortaleceu a idéia da construção de políticas públicas voltadas para o acesso qualificado de negros na universidade, por isso gerou conseqüências, o que veio a culminar na criação de políticas de reserva de vagas para negros – hoje um debate nacional*<sup>34</sup>. E assim o autor em questão pontua abaixo.

Há, no final do ano de 2004, quatorze universidades públicas com políticas de cotas raciais voltadas para negros já aprovadas, em todas as regiões do país. São universidades federais e estaduais, cujas políticas de cotas foram definidas através de decisão de seus conselhos superiores ou de leis estaduais (casos do

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 21 apud SANTOS. Racialidade e novas formas de ação social: o Pré-Vestibular para negros e carentes. 2003. É importante também ressaltar que movimentos de pré-vestibulares, de caráter social, também eram presentes em estados como a Bahia e o Maranhão, além do Rio de Janeiro. Podemos destacar, também no Maranhão, o *Pré-Vestibular para Negros e Carentes e O Cursinho da Cidadania*, projeto de extensão da Universidade Federal do Maranhão desde o ano de 2004. Esses movimentos sociais supostamente contruíram de uma certa forma para fortalecer a discussão das cotas nas universidades públicas.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 21.

Rio de Janeiro e Minas Gerais), em diferentes estágios de implementação (algumas com as cotas já implementadas e já com alunos estudando; outras em implementação, com ingresso de alunos beneficiados previsto para 2005; e outras com as cotas aprovadas, mas ainda em estágio de regulamentação e com ingresso previsto somente para 2006) e com diferentes acúmulos sobre suas experiências<sup>35</sup>.

E assim, esse movimento nacional tem como **signo emblemático o caso da UERJ, que foi, com a UNEB e com a UENF, pioneira na implementação das cotas, com o ingresso de alunos beneficiados pela política, a partir do ano de 2003**. Visto que apesar de **ter implementado a reserva de vagas por força de leis estaduais, pela sua localização no Rio de Janeiro, e pelo fato de ter cursos considerados de excelência acadêmica e altamente elitizados**, se incide um destaque. Pois, **a UERJ acabou ocupando, naquele primeiro ano, o centro da polêmica e da discussão sobre as cotas em escala nacional**<sup>36</sup>. E ainda, acrescenta Santos (2006).

A definição da política de reserva de vagas segundo critérios raciais na UERJ, com todos os seus percalços, é elucidativa de como avança a construção de políticas públicas voltadas à superação das desigualdades raciais no Brasil. É uma longa caminhada que tem, como traços marcantes, a luta incansável do Movimento Negro, a capilarização social e institucional de seus militantes, as resistências políticas e institucionais, além da vitória – mais pelo constrangimento do que pela conscientização dos setores dominantes. A guetificação das iniciativas, das entidades, dos militantes e das ideias do campo da luta antiracismo, através de estratégias discursivas que têm a negação, o silenciamento e o recurso recorrente às teses da perversidade, ameaça e futilidade (sistemizadas por Hirschmannn, 1992), vem aos poucos sendo rompida<sup>37</sup>.

É importante, a partir da exposição desta pesquisa em questão, ser mostrado um pouco desse histórico de entraves, lutas e conquistas. Portanto, Santos (2006) aponta que *o processo de preparação da Conferência Mundial contra o Racismo, realizada em Durban em 2001, foi decisivo para*

---

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>36</sup> SANTOS. Política de Cotas na Universidades Brasileiras – O caso UERJ, p. 21 e 22.

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 22.

a transformação desse quadro. No capítulo do livro citado acima ele afirma que o governo brasileiro teve de se posicionar diante da pressão internacional acerca das desigualdades raciais, pois, persistiam, no país, desmentindo o mito da democracia racial –, criando um contexto e esferas institucionais que permitiram aos movimentos negros denunciar e propor políticas<sup>38</sup>. E assim, o texto fonte continua com o abaixo.

Tal situação fortaleceu os movimentos negros, cuja luta tensionou não somente o governo federal, mas, também, os governos estaduais, bem como os representantes do poder legislativo nessas duas escalas. O mais significativo resultado dessa inserção foi a criação de uma lei estadual instituindo cotas raciais nas universidades públicas vinculadas ao governo do estado do Rio de Janeiro (Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ; e Universidade Estadual do Norte Fluminense – UENF). Essa medida colocou a democratização do acesso à universidade como ponto central das políticas sociais, instaurando um novo paradigma que aponta para a desconstrução do status quo, ao contemplar os grupos desfavorecidos, através da reversão dos processos de fortalecimento desigual que perpetuam e autorizam sua subalternização<sup>39</sup>.

Com isso, a emblemática dos impactos alcançados pela capilarização de militantes do movimento negro em diversas entidades e instâncias de atuação, a lei que deu origem às cotas raciais na UERJ, segundo as constatações do autor, foi gerada a partir de um projeto enviado por um parlamentar cujo partido tinha um assessor com destacada atuação no campo das lutas anti-racismo. A questão então levou esse assessor a sugerir a medida e o parlamentar, ainda que sem envolvimento com a temática racial – anterior ou posterior à lei que ele próprio propôs! Isso em seguida culminou, em submeter **o projeto, aprovado por unanimidade pela Assembleia Legislativa e sancionado pelo governo do estado, na forma da Lei 3.708, de 9 de novembro de 2001, que instituiu 40% das vagas para negros e pardos**<sup>40</sup>. Destaca Santos (2006) abaixo o seguinte.

---

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 23.

A aprovação da lei foi marcada, portanto, por um protagonismo do movimento negro submerso numa capitalização dúbia por parte do governo do estado: os então mandatários se apresentavam, mais do que o próprio parlamentar que propôs, como os “pais” da política, ao mesmo tempo em que silenciavam em relação ao veto imposto ao tópico que determinava a responsabilidade do governo do estado na alocação de recursos para a implementação de medidas visando a garantir a permanência dos alunos ingressantes pelo sistema de cotas; silenciaram-se, também, quando da emergência de polêmica e contestações em âmbito nacional contra a implementação da política<sup>41</sup>.

Vale destaca também a relação presente entre a questão dos habitantes da escola pública e das pessoas negras. Onde, hoje fica evidente com os dados, vejam acima o caso da UFBA, a questão racial envolve reconhecimento e como trata vários autores a reparação em um quadro defasado deixado pelo modo de nossa constituição como país, colônia de exploração, de um brutal sistema escravocrata. Em que cotas para escolas públicas e as raciais não precisam estarem ambas ausentes. Não deixando de dá importância para a questão da reparação negra.

Nisso Santos (2006) nos afirma que *essa lei, que instituía a reserva de parte das vagas da universidade por critérios raciais*, como expresso no parágrafo anterior, *na verdade, veio a se somar e se sobrepor a outra, que definia a reserva de metade das vagas da universidade a estudantes egressos do sistema público de ensino básico – a Lei 3.524, de 28 de dezembro de 2000*, pois essa lei anterior *reservava 50% das vagas a estudantes que tivessem cursado integralmente os ensinios Fundamental e Médio em escolas públicas*<sup>42</sup>. E o autor continua a pontuar.

Essa lei orientava uma inovação no Vestibular da UERJ que, no médio prazo, visava a modificar a própria relação entre a universidade e o sistema de ensino básico, com a gradativa construção de um sistema de avaliação continuada da trajetória escolar dos candidatos oriundos do sistema público – ou seja, que as possibilidades de ingresso desse aluno não fossem definidas a partir de um exame, mas sim de vários realizados ao longo do ensino médio. Foi, para isso,

---

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 23.

implementado um sistema que dividia as vagas da universidade em dois vestibulares: um voltado para os alunos egressos da rede pública, chamado SADE (Sistema de Acompanhamento de Desempenho Escolar), e outro voltado para os estudantes que tivessem cursado pelo menos parte de seus estudos, nos níveis Fundamental e Médio, na rede privada, denominado Vestibular Estadual<sup>43</sup>.

Em meio a essa situação de organização de cotas Santos (2006) expõe o seguinte.

Para compatibilizar as duas leis, uma que determinava o preenchimento de 50% das vagas por estudantes oriundos do sistema público do estado do Rio de Janeiro, e outra que determinava o preenchimento de 40% das vagas por negros e pardos, foi instituído o Decreto 30.766/2002, que regulamentava a lei de reserva de vagas segundo critérios raciais, definindo que essas vagas fossem preenchidas da seguinte forma: primeiro verificava-se a quantidade de autodeclarados negros e pardos classificados para cada carreira, no âmbito do SADE; em seguida, as vagas faltantes para completar os 40% eram preenchidas chamando-se outros candidatos autodeclarados negros e pardos, tanto no âmbito do SADE quanto do Vestibular Estadual, aí importando a classificação relativa interna ao grupo dos autodeclarados, e não sua classificação geral. Com isso, salvo uma situação em que houvesse dentro do SADE uma quantidade de negros e pardos suficiente para atender à reserva, em todos os cursos com grande procura haveria mais de metade das vagas relacionadas ao preenchimento das cotas.<sup>44</sup>

Isto começou a ter novos entraves, pois, *além dessas duas leis, no início do ano de 2003, foi sancionada a Lei 4.061<sup>45</sup>, que reservava 10% das vagas de universidades públicas do estado a alunos portadores de deficiência*. Como é de conhecimento, toda a luta por direitos quando é acessada advém por meio de interpretações conflituosas, bem como seus violentos ataques. *Em meio à polêmica então já instaurada, e com uma clara campanha contrária às cotas, chegava-se a dizer que todas as vagas da*

---

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 23 e 24.

<sup>45</sup> É importante destacar, tanto com relação ao caso da UFBA, no sentido do sentimento de pertencimento, que se incidiu após a política de cotas raciais por parte dos negros, mas também o viés de outras cotas que aqui se somam no que tange o caso da UERJ, que isto se relaciona, de forma indireta, com o problema do reconhecimento, abordado pelo filósofo Axel Honneth no livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. E assim, o leitor aqui, poderá fazer algumas conexões com uma base filosófica presente nessa dimensão da teoria da escola de Frankfurt.

*universidade seriam preenchidas por cotas!!!* Com tantas mudanças em uma universidade que é eivada de um público que é resistente as cotas os discursos contrários tornam-se notório. Chagaram a dizer que *seriam somadas todas as cotas, 50% + 40% + 10% = 100%*! Isso era dito mesmo após a definição da forma de compatibilização apontada no Vestibular para 2003<sup>46</sup>. E assim acrescenta Santos (2006) abaixo.

A preparação do Vestibular 2003 se deu, portanto, sob o signo de uma polêmica na qual se sobressaíam as reações internas que aludiam, sobretudo, a uma pretensa ineficácia da política – que apontava que ela incide no lugar errado das tensões e da produção das hierarquias sociais – e a uma incorreção no processo de sua definição – evocando uma falta de diálogo com a comunidade universitária acerca da questão. Entretanto, quando da divulgação dos resultados do vestibular, a polêmica ganha outros contornos, instaurando-se em outras esferas e assumindo um grau de publicização que, até então, em poucos (talvez nenhum) momentos da história republicana do país havia sido conferido à questão racial. Diversos setores se mostraram, então, reativos a uma política que, em última análise, introduzia critérios sociais na definição do acesso a recursos públicos escassos<sup>47</sup>.

Segundo Santos (2006), esses discursos e a polêmica gerou a necessidade de tomadas de iniciativas. Acerca disso ele relata abaixo um desenrolar, onde, o caminho se delineava para manter de um modo significativo as cotas raciais. Assim ele em seguida informa.

A conjunção das reações externas com as resistências internas, confrontadas a uma grande pressão social exercida não somente pelas entidades do Movimento Negro e outros setores representativos da sociedade civil, mas também pelo aumento da consciência social sobre a operação de mecanismos de exclusão baseados em diferenças raciais – e da necessidade de implementação de políticas para combatê-las –, fez com que, já no ano de 2003, ainda sob o calor do ingresso da primeira turma do vestibular com sistema de cotas, se costurasse uma articulação entre a direção da universidade, o governo do estado e setores do Movimento Negro, em torno da construção de uma nova lei, que

---

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 24 e 25.

unificasse e modificasse as leis anteriores que definiam as cotas. Ou seja, havia, de um lado, uma pressão social que determinava que as cotas deveriam existir, e de outro, setores preocupados em extingui-las ou, minimamente, “contê-las” (esse é o melhor termo diante do debate que surgiu evocando o “princípio da razoabilidade”, que acusava, por seus defensores, um percentual considerado muito alto de vagas ocupadas pelas cotas – ainda que o número de vagas efetivamente preenchidas por candidatos beneficiados por elas fosse menor que isso), e requisitavam o estabelecimento de um novo patamar <sup>48</sup>.

Com tudo isso, *foi dentro desse clima, muito mais marcado pelas reações do que por avaliações consistentes do sistema que foi constituída a Lei 4.151, de 04 de setembro de 2003. Segundo o autor esta limitou em 45% o número máximo de vagas a serem preenchidas pelas cotas, sendo, assim distribuídas: 20% para estudantes oriundos da rede pública de ensino (não mais integralmente, mas, pelo menos, o ensino médio), 20% para negros e 5% para pessoas portadoras de deficiência e integrantes de minorias étnicas.* O que permite o mesmo autor no seu texto concluir que *na verdade, ela reservou 55% de vagas para os não cotistas*<sup>49</sup>. Para Santos (2006).

A nova lei trouxe, efetivamente, mudanças substanciais em relação às anteriores, **além dos percentuais menores e claramente limitados.** Primeiramente, ela pôs fim à sobreposição: um candidato não pode mais “concorrer a dois tipos de cotas”, ou, numa leitura inversa, ser contabilizado no preenchimento de dois tipos de cotas – ele deve escolher a qual delas vai concorrer. No vestibular 2003, um candidato oriundo do sistema público de ensino e autodeclarado negro era contabilizado para fins de preenchimento das vagas do SADE e também das cotas raciais. Agora, ou ele disputa os 20% das vagas para alunos oriundos de escolas públicas, ou os 20% das vagas reservadas para negros<sup>50</sup>.

Com um outro aspecto importante a levar em consideração.

---

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 28.

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 28.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 28 e 29.



Em segundo lugar, **o conceito de negros se tornou mais conciso e, ao mesmo tempo, abrangente**: não se fala mais de pardos e negros, **mas somente de negros** que, agora, em consonância com os órgãos oficiais e com o Movimento Negro, **unificam pretos e pardos**. A vantagem arguida foi de que, com essa nova denominação, aqueles brancos que poderiam se autodeclarar pardos, mas que não possuem os traços fenotípicos mobilizados na discriminação racial, não se autodeclarariam negros. Apenas o fariam aqueles pardos e pretos que efetivamente já foram ou **têm a probabilidade de serem discriminados dentro do padrão de relações raciais brasileiras**. Isso ainda é um tanto subjetivo, mas, o argumento ganhou força na medida em que, na experiência do vestibular 2003, setores favoráveis e contrários às cotas se manifestaram afirmando que havia fraudes – candidatos brancos se autodeclarando pardos e até negros para auferir o benefício das cotas<sup>51</sup>.

E por fim, *um terceiro aspecto, crucial nessa redefinição das cotas, é a introdução do corte de renda na definição dos beneficiários das cotas*. O viés inovador versa que *o texto da nova lei aponta taxativamente a categoria “estudantes carentes”*. *O patamar de renda máximo para caracterização da carência deve ser estabelecido pelas próprias universidades*<sup>52</sup>.

E com estes elementos expostos acima, visou ser demonstrado como a universidade, hoje, de maior emblema acerca da implementação das cotas raciais tratou da questão. Pode ser percebido que não faltou polêmicas, entraves e discussões acerca desse momento histórico. Logico, que é algo normal dentro de políticas de um estado democrático e de direito. Mas o destaque, deve se dá aqui, pelo modo de atuação e resistência entre as comunidades de base, pré-vestibulares populares, movimento negro e questões sociais em voga no mundo, no caso os problemas de desigualdade racial onde o Brasil ainda se encontra.

---

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 28 e 29.

<sup>52</sup> *Ibid*, p. 29.

## 5. Conclusão

No Brasil, o principal instrumento de política de ação afirmativa tem sido o programa de cotas para estudantes pretos, levados a cabo por diferentes universidades. É de conhecimento público que o ensino superior é a porta de entrada para os empregos de melhores rendimentos, portanto, as cotas ajudam na busca de igualdade de oportunidades, e é um importante instrumento de análise social. Entretanto essa política ainda sofre de diversos entraves.

O ingresso foi ampliado, democratizado, no entanto o problema da permanência ainda é grande. Abordar essas questões observando os dados objetivos é possível manter a sensibilidade aflorada para não se deixar iludir por discursos que tente fazer crê que tudo está indo muito bem e que temos um país maravilhoso, onde as questões raciais estão muito bem resolvidas.

### Referências:

- CAMARGO, Amilton Carlos. *As Cotas Raciais na Universidade Federal do Maranhão: A trajetória do estranho*. Tese de Doutorado. (Doutorado em Políticas Públicas). Universidade Federal do Maranhão. São Luís. 2016.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34. 2003.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- PINSKY, Jaime. *Cidadania e Educação*. São Paulo: Editora Contexto. 1998
- REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula: romance. A escrava: conto*. Belo Horizonte: editora PUC Minas, 2018.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. Queiroz, Delcele Mascarenhas. *O Impacto das Cotas na Universidade Federal da Bahia*. In. DOS SANTOS, Jocélio Teles. (Org.). *O Impacto das Cotas nas Universidades Brasileiras*. CEAO. 2013.

SANTOS, Renato Emerson dos. *Racialidade e novas formas de ação social: o Pré-Vestibular para negros e carentes*. In: Santos, Renato Emerson dos; Lobato, Fátima. *Ações Afirmativas: políticas públicas contra as desigualdades raciais*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

SANTOS, Renato Emerson dos. *Política de Cotas na Universidades Brasileiras – O caso UERJ*. In. GOMES, Nilma Lino (Org.). *Tempos de Lutas: As ações afirmativas no contexto brasileiro*. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2006.

## Capítulo 23

# O Corpo Negro e a África a Partir de *Achille Mbembe*: Aproximações à maneira valorativa com a Capoeira afro-brasileira

*Franciele Monique Scopetc dos Santos*<sup>1</sup>

*Diogo Silva Corrêa*<sup>2</sup>

*Glauca Larissa dos Santos*<sup>3</sup>

### 1. Introdução

O presente texto parte de escritos do pensador camaronês, africano, *Achille Mbembe*. No sentido de propor uma breve leitura, valorativa e filosófica, por parte da capoeira como atividade corporal afro-brasileira por meio da aproximação entre as categorias *Corpo Negro* e *África* a partir dos estudos pós-coloniais de *Achille Mbembe*, nos servindo de implicações para novos entendimentos sobre a corporeidade brasileira.

O propósito então é apresentar um texto de viés interdisciplinar advindo da constituição de um escopo filosófico que possibilite uma descrição envolvendo o pensamento sobre uma forma de linguagem corporal, que se distinguindo de escritos de modo europeu ocidental, onde a capoeira, constituição e produção do corpo negro de relações com a cultura de origem

---

<sup>1</sup> Professora adjunta (doutora) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Campus VII, na Cidade de Codó (Estado do Maranhão). E-mail: franciele.scopetc@ufma.br.

<sup>2</sup> Professor Assistente da Universidade Federal do Maranhão, Centro de Ciências Humanas, Naturais, Saúde e Tecnologia (CCNHST), na cidade de Pinheiro (Estado do Maranhão). E-mail: diogo.correa@ufma.br.

<sup>3</sup> Capoeirista e Graduada, com licenciatura em Educação Física, pela UFMA, CCNHST, na cidade de Pinheiro (Estado do Maranhão). E-mail: capoeira-14@hotmail.com.

africana, é arte, jogo, esporte, luta, cultura corporal, imerso em espectros diferenciados sobre a identificação corpo e mente, o que se desdobra, de modo paradoxal, no que tange às antigas leituras das práticas corporais tradicionais eurocêntricas.

Por esses itens acima, este texto apoia-se, em escritos do pensador camaronês *Achille Mbembe* sobre o corpo, debruçada numa perspectiva apresentada em um breve momento da *Crítica da Razão Negra*. Ao tratar do capítulo intitulado *Requí para o escravo*. Com as aparições neste texto das categorias Negro e *África*. E por isso, a expressão faz depreender uma interpretação denominação “*Corpo Negro*”, eivado de criações originadas ou referenciadas pelas “*africanidades*”.

A hipótese aqui exposta é que, por essa obliquidade, uma dimensão de linguagem (“*Corporeidade Negra*”), o que inclui os movimentos corporais presentes nas práticas afro brasileiras da capoeira, tem distintas interações.

O que se propõe, mediante aqui, essa breve vertente, sobre uma “*Corporeidade Negra*”, de estudos africanos diferenciados da tradição europeia, presente um relato de prática corporal voltado para estudos sinuosos do que até então se localizou no que tange suas distinções mediante “as lentes do velho mundo ocidental”, é então expor alguns destes valores das africanidades, relacionados a culturalidades de maior influência: A diversidade cultural do continente africano atrelado às diferenças de movimento cultural com relação ao eurocentrismo, influenciando às origens no contexto afro-brasileiro, tendo como exemplo a capoeira.

Com isso, no primeiro momento, será feito uma exposição dos estudos do pensador supracitado, camaronês (do continente africano), onde, destinaram-se críticas ao pensamento ocidental por meio dos escritos sobre categorias vistas gnosiologicamente de outro modo, *o corpo, o negro e África*.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> O Pensamento filosófico africano, segundo Mbembe, emerge em uma diversidade, com consequências distintas do que é narrado pelo conjunto de culturas europeias. Itens fundamentais no texto acerca disso: a *escravidão*, o *apartheid* e a *colonização*. É com relação a *escravidão* que este texto se debruça, não deixando de ter uma relação também com as consequências da colonização para trata do viés gnosiológico da capoeira como teoria e prática corporal afro-brasileira. E no âmbito dos estudos decoloniais. Este texto convida a pessoa leitora a ver referenciais que trazem aspectos *filosóficos de ancestralidades*, por essa ótica, é possível perceber outros estudos sobre o corpo. Sendo

Em seguida, traremos como escrita, um breve histórico da capoeira, questões culturais e de viés artístico-educacional, na perspectiva de destinarmos suas características ontológicas diferenciadas com relação, por exemplo, a uma explicação do nascedouro da cultura ocidental, a Grécia Antiga.

## 2. Achille Mbembe: O Corpo Negro e a África.

No quinto capítulo do livro *Crítica da Razão Negra* o pensador camaronês Achille Mbembe tratou do que ele chamou de *Réquie para o escravo*. Neste, consiste em ser uma *ordem de ebulição, semi-solar e semi-lunar*<sup>5</sup>, proporcionada, *pelo cunho da ambivalência – ambivalência da repulsa, do encanto atroz e do prazer perverso*<sup>6</sup>, conforme escreveu o próprio autor, que *marcaram as duas categorias*<sup>7</sup>, a saber, *a África e o Negro*<sup>8</sup>. Em meio a isso, Mbembe buscou *evocar* no capítulo supracitado, e por isso o seu título que, *o escravo ocupou um lugar fundamental*<sup>9</sup> no que tange aos estudos e leitura do ocidente sobre as vidas africanas (sua cultura, sociedade, política e etc.).

No subtópico do capítulo acima citado, intitulado, *multiplicidade e excedente* o referido pensador camaronês apresentou algumas ideias sobre o corpo. Para isso, ele primeiro, tratou de suas interpretações do humano. Pois, segundo ele. *Por definição, a figura humana é plástica. O sujeito humano por excelência consegue tornar-se outro, uma nova pessoa*<sup>10</sup>. E continuou, afirmando que o humano, *é aquele que, coagido com a perda, a*

---

assim uma unidade mente e corpo (incluindo as questões sobre *corporeidades negras*), bem distinta da tradição ocidental. Sobre *Filosofia da Ancestralidade* fica a sugestão do artigo *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana* (2012), de Eduardo David de Oliveira e a tese de doutorado em filosofia intitulada *Filosofia desde África: Perspectivas Decoloniais*, autoria de Luís Thiago Freire Dantas, este último pela Universidade Federal do Paraná no ano de 2018.

<sup>5</sup> MBEMBE. *Crítica da Razão Negra*. p. 223.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 223.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 223.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 223.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 223.

<sup>10</sup> MBEMBE. *Crítica da Razão Negra*. p. 229

*destruição e, até, o aniquilamento, fará surgir de tal acontecimento uma identidade nova*<sup>11</sup>.

Em *Mbembe*, uma antropologia filosófica diferenciada emerge, bem como características ganosiológicas. Ao tratar do *Negro* e da *África* e mais precisamente deste ser humano, envolto nesse escopo, a imagem racionalista, ocidental e eurocêntrica de humano sai de sua “cena” como protagonista, com relação a uma representação cultural, perdeu sua centralidade.

A égide da Razão Negra é imersa na crítica sobre as leituras eurocentristas sobre o Negro e a África. Como o autor apresentou ao longo da obra em questão, as “lentes” sobre a africanidade e suas influências (legados culturais) são marcadas por um entendimento inferiorizado, tendo em vista os acontecimentos da *escravidão*, o *colonialismo* e o *apartheid*.

O referencial advindo do velho mundo, aquele que foi o pai da ciência moderna e do século das luzes. Onde as expressões brancas (“*esclarecidas*”) eram sinônimas de pureza, intelectualidade, superioridade e de poder tem nestes escritos um outro modo de se personificar. Estes elementos acerca do ser humano, no capítulo em questão, *Mbembe* inicia sua apresentação de novas interpretações sobre a cultura negra e de origem africana.

Onde as ideias de *forças noturnas*, *escuras* e *negras* não são entendidas de modo negativo, rebaixadas e vilãs no que tange a iluminação restrita e patenteadada pela produção europeia de conhecimento. *Pois, o poder noturno é aquele que sabe, quando é preciso, levar uma vida animal, abrigar um animal, de preferência carnívoro. A forma ou a figura completa é sempre o emblema de um paradoxo*<sup>12</sup>. A relação vida animal e questões da cultura negra africana se fortalecem como esse sentido desviado de modo de poder (África pós-colonial).

Assim, como o animal é um nome inferior na gramática do ocidente, com exceção do *animal racional*, que se posiciona em superioridade, neste

---

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 229.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 229.

momento do texto, Mbembe coloca à baila distintos vocabulários marginalizados pela velha cultura do ocidente, e com isso, *passa-se o mesmo com o corpo, essa privilegiada instância da aberração*<sup>13</sup>.

O *Corpo* para Mbembe, na perspectiva de seus estudos que apontam para uma cultura pós-colonial, aquela voltada para uma leitura desviada de Negro e de África que não perpetua ou reproduz o olhar excludente da velha cultura ocidental, é assim munido de ícones antes vistos com aspectos de inferioridade. A ideia é que aconteça, tenha impulsos em paradoxo com esse antigo entendimento, por meio de outras forças e características que estão presentes agora por um outro olhar.

O que era de denominação negativa, e com isso, sempre motivo de segregação, advém com força de um animal “*irracional*”. Nesse sentido, por exemplo, para o autor, *o corpo vocaciona-se fundamentalmente para a desordem e a discórdia. O corpo é, também, em si, um poderio que de boa vontade é revestido com uma máscara*<sup>14</sup>. Visto que, *para ser domesticada, o rosto da potência nocturna deve ser previamente coberto, isto é, desfigurado, restituído ao seu estatuto de pânico*<sup>15</sup>.

Isso permite Mbembe a expressar que sua *definição última do corpo é esta - rede de imagens e de reflexos heterogêneos, densidade compacta, líquida, ossuda e sombria, forma concreta da desproporção e da deslocação, sempre prestes a extravasar o real*<sup>16</sup>.

O corpo, advindo do pensamento que envolve o Negro e a África, é aquele que agrega e desagrega em multiplicidades. Um constante movimento aberto (disperso), que não tem aporias enclausuradas de um sistema que seleciona, exclui e retira o potencial criativo presente na diferença e distinção advinda pela própria e não pela visão de um mesmo. Essa ideia de corpo vai auxiliar um estudo acerca da capoeira, atrelada pela sua ideia de “*corporeidade negra*” de origem africana.

---

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 229.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 229.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 229.

<sup>16</sup> MBEMBEM. *Crítica da Razão Negra*. p. 229 e 230.



### 3. Capoeira: Corpo Negro e Cultura Afro-Brasileira

Para fazer a relação entre *Corpo Negro* e a Capoeira como herança da cultura africana, pela perspectiva da cultura afro-brasileira vamos ter o apoio de *Camille Dumoulié* escritor, ensaísta francês, pesquisador das Ciências Humanas e professor da Universidade Sorbonne (Campus IV) de Paris.

No artigo de autoria dele, intitulado *Capoeira, uma filosofia do corpo*, o mesmo entende que a *capoeira é uma arte de resistência e uma filosofia em ato*<sup>17</sup>. E nesse texto e outros ele se vale do estudo de mestres de capoeira atrelados a uma perspectiva *filosófico-nietzschiana* de vida, se valendo de pensadores desta mesma dimensão no que tange a existência e cultura humana. E assim, pela capoeira como uma “*ontologia*” *negra de origem africana* deixa elementos para um outro entendimento de história das Ciências Humanas, Filosofia e de valores sobre o ensino da cultura corporal.

Pois para Dumoulié, *a metafísica ocidental representa o ideal diante da perfeição estática da esfera, a imagem do Sphairos de Empédocles*<sup>18</sup>, portanto, *valoriza a imutabilidade das Idéias, a autonomia e a autarquia do indivíduo, como em Platão, enquanto rejeita os afetos que implicam um devir*<sup>19</sup>, o que se difere, segundo o escritor, *da ontologia negra, que ao contrário, é fundada na dinâmica de devires em conexão com a natureza, a physis*.<sup>20</sup>

Aqui, a ontologia é *physis* que se desenvolve por meio dos **devires vitais**. Isso nos remete ao pensamento nietzscheano da vontade de potência como expressão de uma física autêntica. ‘Nós, porém, queremos nos tornar aqueles que somos – os novos, únicos, incomparáveis. [...] E, para isso, [...] temos de ser físicos, para podermos ser criadores neste sentido’. ‘Segundo duas outras fórmulas de Nietzsche, a *physis* supõe “tornar-se o que se é” tomando ‘**o corpo como guia**’.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> DUMOULIÉ. A Capoeira, uma filosofia do corpo. p. 01.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 03.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 03.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 03.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 03

Para Dumoulié, elementos da ontologia da Grécia Antiga, a cultura da Physis, em um distinto modo interpretativo, por parte do pensamento nietzscheano, entende a ontologia negra de herança da africanidade na Capoeira como perspectiva de uma filosofia diferente, vital e prática.

O pensamento ocidental, após a filosofia da physis, legou outras características que cunharam reflexões eurocêntricas e logocêntricas de mundo. Por isso, *a filosofia do Ser caracteriza o pensamento branco na medida em que o Ser pertence aos que detêm o poder, aos mestres que ditam as condições do Ser, tanto para os homens quanto para os animais e plantas*<sup>22</sup>. E assim, segundo o escritor, *de certa forma, um domínio técnico que se opõe à potência vital da physis*.<sup>23</sup>

Já *o escravo negro do Brasil, teve que inventar para si uma existência fora do Ser*<sup>24</sup>. Dumoulié pontua que *os escravos negros, exilados da África sem retorno, excluídos da presença branca, tiveram que inventar para si não um ser, mas um devir*<sup>25</sup>. De acordo com o escritor, *isso levou à criação de novas estruturas sociais nos quilombos, novas relações entre os homens e entre os sexos, inventando uma nova imagem do corpo. Porém, essa via, na capoeira, passou por um devir-animal*.<sup>26</sup>

Para ele, *o essencial está no fato de que a capoeira supõe um verdadeiro devir animal. A designação de numerosos golpes guarda essa marca, como: a coxa da mula, o vôo do morcego, o rabo da arraia, o escorpião, o macaco*.<sup>27</sup> Segundo Dumoulié *esse brinquedo filosófico é a prova de que os pensamentos são gestos, como afirmava Nietzsche. E nos gestos do capoeirista se exprime um verdadeiro pensamento do corpo*.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 03.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 03.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 03.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 03.

<sup>26</sup> DUMOULIÉ. A Capoeira, uma filosofia do corpo. p. 03 e 04.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 04.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 01.

O devir animal então, se remetendo as ideias de Mbembe, com relação ao *Corpo Negro* e a *África*, nos faz entender que essa *animalidade* contrasta, como foi citado na outra seção, a ideia de ser humano de pensamento euro centrado, que trata da expressão animal racional em uma perspectiva mais restrita, o que seleciona certos itens culturais, logicamente excluindo diversos outros. Sendo assim se estabeleceu uma relação de poder.

É pertinente lembrar que **a capoeira é uma criação dos escravos contra a dominação branca**. Não porque tenha sido instrumento de guerra contra os brancos. Ao contrário, **a capoeira era praticada entre escravos no seio da comunidade negra**. Porém, exprimia uma “visão do mundo” e experiência de vida, de ética e filosofia antagônicas à cultura branca. Antes de ser um tipo de esporte ou arte marcial, essa luta dançada é uma filosofia em ato, um pensamento do corpo que faz contraponto ao sistema do pensamento branco. Contraponto musical que toca outra partição com outros ritmos e instaura outra física, inventando uma nova afetividade.<sup>29</sup>

Para Campos (mestre Xaréu), *existem controvérsias sobre a origem da Capoeira, e várias são as hipóteses, porém duas fortes correntes se confrontam: uma afirma que a Capoeira teria vindo para o Brasil trazida pelos escravos*<sup>30</sup>. Segundo ele, *a outra considera a Capoeira como uma invenção dos escravos no Brasil*.<sup>31</sup> O que nos leva a ficar no território de que a Capoeira não deixa de ser uma herança de influência africana, a partir dos escravos, ou seja, *a escravidão* um dos marcos, problematizados filosoficamente, de entendimento acerca da cultura negra exposta acima por Mbembe.

Combinando com as relações ontológicas, da África e Cultura Negra, postas até aqui, podemos levar em consideração que, como informou Campos (mestre Xaréu), *é comum nos seus testemunhos afirmarem que a Capoeira é algo sobrenatural, algo mágico, que estimula a transcendência, passando mesmo a ser encarada como uma filosofia de vida e um jeito de*

---

<sup>29</sup> DUMOULIÉ. A Capoeira, uma filosofia do corpo. p. 02.

<sup>30</sup> CAMPOS. Capoeira na Universidade. p. 31 apud CAMPOS 1990.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 31.

ser 35<sup>32</sup>. Uma dimensão de natureza diferente dessa tradição ocidental. Por isso, Dumoulié, também faz a seguinte comparação.

Na origem do pensamento grego, existe o círculo e a esfera, ambos enclausurados em sua perfeição estática. Na origem da capoeira, existe a roda, espaço ritual e circular do qual brotam e se espalham os movimentos giratórios dos corpos que traçam no ar círculos abertos e dinâmicos. Lançados, repentinamente, como que de improviso, gestos que parecem seguir linhas de uma rigorosa geometria da qual hipérbolos e arabescos invisíveis atravessam o espaço. Repetem e novamente lançam ao infinito as linhas de fuga, traçadas pelos antigos escravos<sup>33</sup>

Uma antropologia filosófica africana se apresenta, em elementos gnosiológicos e estéticos, que se difere de uma ciência racional ocidental acerca do *Corpo*. Pois, segundo Dumoulié *o tempo da capoeira é o puro instante, não Chronos, mas Aíôn, o instante infinitamente dividido e fugidio da Ocasão*<sup>34</sup>.

Para ele, *Kairos, em grego, significa a graça, e o critério do bom capoeirista é a graça de seu jogo*<sup>35</sup>. O que infere no movimento corporal *animado por uma leveza divina, tudo lhe é devido*<sup>36</sup>. *Como diz uma canção de capoeira, com todo o humor malicioso do termo “ligeiro”*<sup>37</sup> Segundo o escritor, no mesmo entendimento sobre esta prática corporal, versa o exposto abaixo.

A capoeira é antes uma arte da esquiva, como o maculelê, esse combate de bastão, associado às origens da capoeira, que teria ligação aos movimentos corporais dos escravos que evitavam chicotadas. Arte de resistência vital, e não técnica, de conquista guerreira, essa luta se torna ainda mais eficaz pelo fato de que o capoeirista escapa dos golpes de seu adversário<sup>38</sup>

Um outro item importante explicitado por Dumoulié destacou que *todos os grandes mestres o afirmam. O essencial é jogar, brincar e não*

---

<sup>32</sup>CAMPOS. Capoeira na Universidade. p. 35.

<sup>33</sup>DUMOULIÉ. A Capoeira, uma filosofia do corpo. p. 05

<sup>34</sup>DUMOULIÉ. A Capoeira, uma filosofia do corpo. p. 22.

<sup>35</sup>*Ibid.* p. 22.

<sup>36</sup>*Ibid.* p. 22.

<sup>37</sup>*Ibid.* p. 22.

<sup>38</sup>DUMOULIÉ. A Capoeira, uma filosofia do corpo. p. 06.

*querer ganhar*<sup>39</sup>. E assim, *o que não impede que o melhor jogador, porque apenas está brincando, esteja certo de vencer*<sup>40</sup>.

O que faz novamente o relacionamento com características que advém da cultura filosófica, pois, *tal ética consiste numa ética do acontecimento fundada na potência do virtual*<sup>41</sup>. E a partir disso, *resistir a entrar no fazer, jogar e esquivar a funcionalidade do mundo branco em que o negro nada tem a ganhar, recusar em aviltar a potência do gesto na utilidade do ato, eis a ética do jogo*.<sup>42</sup>

Em meio a isso, no seu artigo, Dumoulié nos apresenta algumas características singulares da *ontologia negra* e de origem africana da Capoeira. Pois, *uma outra forma de inversão consiste no fato de que o capoeirista nunca entra na roda de frente, mas com um aú, com um macaco ou até mesmo um mortal de costas*<sup>43</sup>. Isso consiste em, *finalmente, podemos dizer que esse humor da capoeira funciona sobre três planos diferentes e segundo três maneiras diferentes de figurar*.<sup>44</sup>

De acordo com Dumoulié *o primeiro plano é o da roda como espaço físico em conexão com o mundo inteiro do vivo*<sup>45</sup>. Em que, o círculo dinâmico da roda é então uma metonímia do cosmos<sup>46</sup>. Isso significa que *essa parte tomada pelo todo, na inversão, acaba por englobar o todo. Sair na roda, é entrar no cosmos e se encontrar em conexão (a metonímia é uma figura de conexão) com a infinidade do vivo*.<sup>47</sup> E assim.

O segundo plano é o da roda como espaço corporal em que se inventa *o corpo sem órgãos*<sup>48</sup> e esse atletismo afetivo do corpo negro. Esse espaço é então um

---

<sup>39</sup> DUMOULIÉ. A Capoeira, uma filosofia do corpo. p. 13.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>43</sup> DUMOULIÉ. A Capoeira, uma filosofia do corpo. p. 22.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>48</sup> Aqui Dumoulié se vale dos estudos de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Numa interação com Nietzsche.

símbolo da resistência dos negros num mundo de brancos. O símbolo é o domínio das analogias e das correspondências. Dois corpos se correspondem e dialogam mais do que se chocam. São dois corpos negros, não têm nenhuma razão simbólica de combaterem. Exercitam sua potência e, para que permaneça pura, não se tocam. Entre eles persiste, elástico e resistente, esse vácuo, esse branco, como o de uma página sobre a qual escrevem os signos que traçam os gestos de seus corpos<sup>49</sup>.

De acordo com Dumoulié e enfim, *o terceiro plano é o da estratégia das relações de força, que faz da roda um espaço agonístico, metáfora das relações de força sociais*<sup>50</sup>.

Ele expressou que *a revelação metafórica da capoeira é mostrar que o mundo, pretensamente civilizado, moral e policiado é uma guerra*<sup>51</sup> *permanente em que predominam a esperteza e o direito do mais forte*<sup>52</sup>. *Onde a capoeira revela o que a sociedade esconde hipocritamente. Ela leva a conhecer regras do funcionamento social.*<sup>53</sup> E assim, este pensador e escritor termina com a seguinte citação abaixo.

Em outras palavras, repentinamente, um dos dois jogadores pode decidir interromper momentaneamente o jogo mediante um gesto codificado da chamada. Como, por exemplo, na volta ao mundo. Um dos capoeiristas abre os braços e ao baixar sua guarda mostra que está quebrando as regras do jogo, e ele começa, portanto, a correr ou a andar na roda. O outro jogador o segue tranquilamente. Mas, de repente, o primeiro pode se virar e aplicar um golpe traiçoeiro contra aquele que o segue. Esse último o sabe muito bem, mas deve fingir que nada está acontecendo. O auge da elegância e da distração fingida responde ao cúmulo da mandinga.<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 22

<sup>50</sup> DUMOULIÉ. A Capoeira, uma filosofia do corpo. p. 16.

<sup>51</sup> Novamente, nesse momento do artigo Dumoulié se vale dos estudos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, tratando de *Máquina de Guerra*. Para maior entendimento ler o artigo do escritor em questão.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 16.

#### 4. Conclusão

Pelas questões expostas acima a aproximação de estudos de Mbembe e de um modo filosófico, humanístico, literário, diferenciado, de se perceber a Capoeira, emergiu aqui trazendo algumas características de uma prática corporal afro brasileira.

A Capoeira, nesse sentido, proporciona, tendo em vista os estudos pós-coloniais, a maneira gnosiológica e filosófica, um entendimento de vida e pensamento, que não se percebe, de acordo com práticas corporais da cultura ocidental, racionalista da tradição eurocêntrica.

Em meio aos estudos que se depreendem da africanidade, elementos de um pensamento brasileiro, de âmbito filosófico, ganha distintos caminhos. Um outro modo de ver o corpóreo também permite essas novas relações. Por isso, a expressão *Corpo Negro*, advindo de um viés de Mbembe, nos move significados de África, que como o próprio autor expressou em seus textos como uma referência. As questões cruciais que determinam um novo olhar do *Corpo Negro* em meio a *escravidão, a colonização e o apartheid*.

#### Referências:

CAMPOS, Helio. *Capoeira na Universidade: Uma trajetória de Resistência*. Salvador: EDUFBA, 2001.

DANTAS, Luís Thiago Freire. *Filosofia Desde África: Perspectivas Decoloniais*. Tese (Doutorado em Filosofia). Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2018.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. “*Tratados de nomadologia: A máquina de guerra*”. In: Mil Platôs. Paris, Minuit, pp. 497-498.1980.

DUMOULIÉ, Camille. *Capoeira, uma filosofia do corpo*. Trad. de Fabien Lins. IARA – Revista de Moda, Cultura e Arte – São Paulo v.1 n. 2 ago. / dez. 2008. Disponível em: <http://www1.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistaiaara/index.php/vol-1-no2-ano-2008/> Acesso: 01.02.2016.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MESTRE ALMIR DAS AREIAS. *O que é capoeira*. São Paulo, Brasiliense.1983.

MESTRE NESTOR CAPOEIRA. *Pequeno manual do jogador*. São Paulo/Rio de Janeiro, Record.1999.

NIETZSCHE, F. O caso Wagner (epílogo). Trad. Paulo César de Souza. Companhia de Bolso, 2016.

REGO, Waldeloir. Capoeira Angola. Ensaio socioetnográfico. Salvador, Ed. Itapuã.1968.

.



## Capítulo 24

### **Os Contágios Filosóficos da Desconstrução Derridiana na Educação: os rastros descolonizadores do bumba meu boi e do tambor de crioula para as escolas brasileiras**

*Dirce Eleonora Nigro Solis*<sup>1</sup>

*Rafael Haddock Lobo*<sup>2</sup>

*Diogo Silva Corrêa*<sup>3</sup>

*Esta herança foi deixada pelos nossos avós. Hoje cultivada por nós..<sup>4</sup>.*

#### **1. Introdução**

O presente texto visa provocar experiências educacionais, no âmbito do ensino das práticas corporais tendo em vista as aproximações do pensamento do filósofo franco-magrebino *Jacques Derrida*, alguns dos seus quase conceitos e as ideias de práticas curriculares *descolonizadas*, na educação física escolar, envolvendo as características culturais e interdisciplinares com destaque para o tambor de crioula e do bumba meu boi.

---

<sup>1</sup> Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Docente do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ. E-mail: dssolis@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: outramente@yahoo.com

<sup>3</sup> Professor de Filosofia (Assistente) da Universidade Federal do Maranhão. Docente no Curso de Licenciatura em Educação Física do Centro de Ciências Humanas, Naturais, Saúde e Tecnologia (CCNHST), na cidade de Pinheiro (Estado do Maranhão) e Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ. E-mail: diogo.correa@ufma.br.

<sup>4</sup> Trecho da Toada *Maranhão, Meu Tesouro, Meu Torrão*. Imortalizado na voz do saudoso *Humberto do Maracanã*. Cantador do Bumba Meu Boi do Maracanã. Situado na zona rural de São Luís do Maranhão.

Essa proposta de intervenção se vale da importância da *descolonização curricular*<sup>5</sup>, mas também, se trata das breves sinalizações das práticas corporais da cultura local (danças regionais), onde nessas se encontram situadas, de modo bem superficial, com relação a *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*<sup>6</sup>, ao se referir as práticas corporais de herança afro-brasileira, importante eixo para esse texto.

Sendo assim, os *rastros descolonizadores*<sup>7</sup> que aparecem com o tambor de crioula e o bumba meu boi presente, de forma bem curta, no *documento curricular do território maranhense*<sup>8</sup>, cuja o seu norte é a BNCC, nos impulsiona a esses escritos, em que os extratos de contaminação (à maneira dos contágios *por vir*<sup>9</sup>), das leituras derridianas, podem

---

<sup>5</sup> Com relação a essa expressão ela é usada em estudos pós críticos do ensino da Educação Física. No livro *Educação Física Cultural* essas interpretações afirmam que “Quando as situações didáticas ampliam o leque de oportunidades de acesso a vários significados e proporcionam uma participação mais equitativa, aspecto central de uma escola comprometida com o exame crítico da cultura corporal, constata-se a descolonização do currículo”. NEIRA, página 51. 2019. E assim, “uma proposta descolonizada fabrica as condições para o diálogo entre culturas, convivência e partilha coletiva com o diferente, questionando a existência de culturas particulares autênticas”. NEIRA, página 51. 2019 apud Neira, 2011. Com isso utilizamos a descolonização curricular como fundamento teórico educacional para práticas corporais do Tambor de Crioula e Bumba Meu Boi, devido suas origens não eurocêntricas.

<sup>6</sup> Mais à frente nesse texto mostramos que o Tambor de Crioula, o Bumba Meu Boi inclusas na composição danças regionais da cultura popular são propostas pela BNCC, no que tange ao ensino de Educação Física, entre o terceiro e quinto ano do Ensino Fundamental. A questão aqui posta é que pelas novas dinâmicas tanto com relação à educação física (ampla cultura corporal) bem como os demais saberes, que pouco desenvolvem descolonizações curriculares, torna-se bem reduzido esse espaço para as demandas de uma educação que visa promover pertencimentos culturais.

<sup>7</sup> Utilizamos a expressão *rastros descolonizadores* inspirados tanto no livro *Educação Física Cultural* (NEIRA, 2019), no que tange à *descolonização curricular*, quanto também o artigo *A legislação Antirracista e a Escola como Lugar de Confissão* de autoria da professora de Filosofia da UERJ Dirce Solis e do professor da rede estadual do Rio de Janeiro Fábio Rosário. Onde no final do texto eles abordam os rastros de viés derridiano combinando com a ideia em Derrida, presente em *Escritura e Diferença*, sobre a ausência de um centro. Para se referir a um currículo escolar que não perpetue privilégios eurocêntricos com relação aos componentes de *valorização de raízes africanas da nação brasileira*. (SOLIS, ROSÁRIO, 212,2019).

<sup>8</sup> Esse documento visa aprofundar as orientações deixadas pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC) nas escolas da educação infantil e ensino fundamental no território maranhense. Seguindo a BNCC é nele que aparece o Tambor de Crioula, o Bumba Meu Boi e outras danças da cultura popular maranhense. Na BNCC apenas cita, de forma geral a questão da dança regional, pois como versa a proposta, deixa um norte para elementos mínimos para todo o país, que é evado de dimensões continentais. O que se torna um grande desafio. Elementos do Tambor de Crioula aparecem tanto no componente danças, terceiro ao quinto ano, no ensino da educação física, como também nas lutas, mais precisamente a punção, o que colocamos aqui, por meio de Sergio Ferretti, que a punção também é chamada de umbigada no mesmo Tambor de Crioula. Sendo assim essa flexibilidade nos leva a ver outro elemento contemporâneo na ideia de ampla cultura corporal, linguagens e códigos na Educação Física, que é práticas híbridas, ou hibridismos culturais presentes em diversas práticas corporais, podendo assim relacioná-las. A umbigada no tambor de crioula pode ser vista como algo semelhante a capoeira, que é dança, luta, jogo, etc.

<sup>9</sup> Nos valemos aqui do *por vir*, que é importante elemento filosófico para a desconstrução derridiana, atrelada ao que Dirce Solis afirma, sobre o pensamento de Derrida, no seu livro *Desconstrução e Arquitetura* (2009). Em que é *questão é fazer compreender como a desconstrução acontece*. (SOLIS, 45, 2009). Logo, o que relacionamos aqui é a possibilidade e aberturas na teoria derridiana que também influencia na educação e no ensino de Educação Física.

acrescentar um modo diferenciado de *descolonização curricular* na educação física escolar, se estendendo para os demais saberes direta ou indiretamente relacionados as práticas escolares.

Logo, com isso também, ficam as provocações sobre as significativas inserções filosóficas de viés africana junto as questões do aprendizado e ensino. O que, por fim, pode nos auxiliar para uma educação mais politizadora, laica e, por conseguinte menos antidemocrática (*justiça curricular*<sup>10</sup>).

Esse texto se desenvolve em cinco seções. Onde algumas citações da fundamentação teórica vão está presente nas notas de rodapé. Com o intuito de deixar se dilatar algumas interpretações que visam combinar os elementos da desconstrução derridiana, olhares diferenciados e inovações nas práticas corporais como currículo, principalmente o trazer de suas heranças afro-brasileiras e o registro das breves inserções na *BNCC* e no *Documento Curricular do Território Maranhense*.

## **2. Algumas laicas<sup>11</sup> possibilidades curriculares: Outros desvios derridianos.**

A preocupação com a ampla, diferenciadas e impensáveis criatividadees são marcas no pensamento de *Jacques Derrida*. A possibilidade dos distintos

---

*Com o advir do acontecimento, o porvir é para Derrida a marca da desconstrução.* (SOLIS, 46, 2009). Com isso, contágios do por vir é uma reformulação que inclui as diferenciadas influências da desconstrução, não caindo nas clausuras da tradição metafísica ocidental, abrindo assim impensáveis possibilidades. O que permite talvez admitir o que era difícil de ser pensado devido apenas uma restrita égide logocêntrica.

<sup>10</sup> Para o professor de Educação Física Marcos Garcia Neira, *o princípio da justiça curricular visa a romper com a exclusividade de valores que intensificam noções de superioridade/inferioridade e que atribuem conotações discriminatórias aos setores sociais em desvantagem nas relações de poder* (NEIRA, 49, 2019 APUD Connell, 1995). E com isso, *uma Educação Física culturalmente orientada destaca e proporciona o ambiente necessário para que as narrativas sejam efetuadas a partir da própria cultura, de forma a relatar as condições enfrentadas e partilhar formas de resistência.* (NEIRA, 49, 2019).

<sup>11</sup> Laicas no sentido de pensarmos os espaços públicos para as diversas religiosidades (nesse sentido também a herança das diferentes religiosidades presente nas manifestações culturais) expressas também como modo de estudos.

atos desconstruídos como modos constantes de incertos deslocamentos permite olhares para *rastros culturais espectralizados*<sup>12</sup> em práticas que emergem nas dimensões arenosas do *por vir* nas sociedades contemporâneas.

O espaço de impensáveis criações, incluso em movimentos que transitam nos paradoxos, impulsionam novos procedimentos a partir das aporias, de pouca importância pelas lógicas de constituição eurocêntrica, o que implicam nos gestos encrustados em “aparições fantasmagóricas” tornam-se assim inéditas manifestações do que chamamos aqui de contágios, filosófico-cultural, humanístico, educacional à maneira da desconstrução derridiana.

Essas intervenções nos possibilitam leituras no que tange alguns *quase conceitos* de Derrida, com um enfoque no que aqui denomine “*rastros corpóreos*”<sup>13</sup> inscritos em histórias e características que sinalizam

---

<sup>12</sup> Aqui, com relação ao pensamento derridiano, fazemos uma interpretação (combinação), envolvendo o quase conceitos da desconstrução, *rastros e espectros* (elemento presente no pensamento de Derrida). Para Dirce Solis, os *rastros* têm uma relação forte com a desconstrução. Pois se incide aí na desconstrução a referência para o *contexto das diferenças* (SOLIS,44,2009). Onde o *rastro puro seria a différance* (SOLIS,44,2009). E esta última é a outra denominação para a desconstrução derridiana. *Différance* foi um neologismo criado por Derrida para se diferenciar da tradição metafísica, logocêntrico presente na filosofia. Já *espectros* nos remete, por exemplo, a obra *Espectros de Marx*, onde Derrida coloca a questão filosófica desconstrucionista do *Espectro*, se diferenciando também a ideia de reflexão. Os *espectros* que rondam, como foi e é o marxismo, tem a possibilidade de terem retornos diferenciados. Como fantasmas que estão à maneira dos *rastros* na relação presença e ausência. O que quebra também com os binômios da lógica tradicional e da metafísica ocidental. Tanto *rastros* como *espectros* nessa abordagem envolvem perspectivas filosóficas voltadas para a cultura, mais propriamente as diversidades culturais.

<sup>13</sup> Os *rastros corpóreos* mediante nossas interpretações referenciadas pelo quase conceito *rastro* faz acompanhar a relação desconstrução descolonizada com o ensino das práticas corporais (Educação Física). Assim, entendendo e partindo da obra *Educação Física na área de códigos e linguagens* de (NUNES, M. L. F, 2016) e também da própria BNCC, cuja a definição é semelhante com relação à educação física como cultura, quando afirma que a *Educação Física é o componente curricular que tematiza as práticas corporais em suas diversas formas de codificação e significação social, logo, nessa concepção, o movimento humano está sempre inserido no âmbito da cultura.* (BNCC,213, 2018), entende-se que as *práticas corporais, portanto atividades corpóreas* são, no âmbito escolar, de dimensão cultural. Sendo assim os *rastros corpóreos* se saltam como interpretações filosóficas e educacionais de influência na desconstrução derridiana. E Acerca desse para além, no parágrafo anterior, se tratando dos quase conceitos em Derrida, aproximamos com a questão do *por vir*, e partindo de uma interpretação onde a africanidade em Derrida também advém ao modo da *différance* (questão possivelmente percebida no livro *O Monolingüismo do Outro*) sendo a *différance* o outro nome para a *desconstrução*, e ao envolver *Tambor de Crioula* e *o Bumba Meu Boi* decorrendo das questões filosóficas espectrais, este texto convida também a pessoa leitora a vivenciar sensações no âmbito da *Filosofia da Ancestralidade*, que cresce com as pesquisas em filosofias africanas e afro-brasileiras. Nesse sentido, os valores culturais acerca do *Tambor de Crioula* e do *Bumba Meu Boi* nos remete a relações com estudos estéticos, políticos e éticos-educacionais voltados para a *Ancestralidade* como categoria filosófica africana no viés decolonial. Sendo que a *Ancestralidade* aqui se dá no viés da herança africana e ameríndia, o que, nessa combinação, nos possibilita reforçar o termo afro-maranhense. Para uma leitura mais detalhada sugerimos novamente, como exposto no capítulo anterior, o artigo *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana* (2012), de Eduardo David de Oliveira e a tese de doutorado em filosofia intitulada *Filosofia desde África: Perspectivas Decoloniais*, autoria de Luís Thiago Freire Dantas, este último pela Universidade Federal do Paraná no ano de 2018.

“corporeidades negras<sup>14</sup>” manifestas em entendimentos nas formações do tambor de crioula e do bumba meu boi, mediante as heranças “afro-maranhenses<sup>15</sup>” para as relações de pertencimento o que pode contribuir para as escolas brasileiras.

Nesse sentido, tendo em vista, os quase conceitos, que são movimentos localizados na desconstrução derridiana, seus *espectros*, e principalmente os *rastros*, esse texto aproxima os itens supracitados com características brevemente expostas em alguns *documentos públicos* que envolvem o tambor de crioula e bumba meu boi.

Tanto o tambor de crioula como o bumba meu boi são brevemente citados no *documento curricular do território maranhense* acerca da *Base Nacional Comum Curricular* com o intuito de nortear a formação dos currículos nas escolas da educação infantil e ensino fundamental na maioria dos municípios do estado do Maranhão.

Porém, esse *tímido registro*<sup>16</sup> de possibilidades nos inspiram aqui, para elucubrações menos comuns, no que tange as críticas sobre uma *liturgia* que ainda se inclina para o legado eurocêntrico<sup>17</sup>. E nos trazem os espectros dos textos da desconstrução derridiana envoltos pelas críticas e desvios do pensamento filosófico logocêntrico<sup>18</sup> (diretamente atrelado ao

<sup>14</sup>Existe uma grande discussão tanto filosófica, como no âmbito da educação física e multidisciplinar sobre a Corporeidade. Com um viés fenomenológico podemos cita o pensamento filosófico de Maurice Merleau Ponty como um expoente. Porém, no caso das *Corporeidades Negras*, partimos do entendimento que incluem as práticas corporais de matriz africana e afro-brasileira o que cabe aqui com a discussão de maiores espaços para culturas regionais de herança africana como o Tambor de Crioula e o Bumba Meu Boi. Nesse sentido, sobre dança e corporeidade negras, fica a sugestão de leitura da tese *Corpo em Diáspora*, da professora de Dança Luciane da Silva publicada em 2017.

<sup>15</sup> Expressão aqui que decorre da cultura afro-brasileira. Se referindo à diversidade da herança africana no continente brasileiro. Com suas distinções localizadas. Fica o incentivo de leitura dos textos sobre o tambor de mina e tambor de crioula do professor de antropologia Sergio Ferretti para perceberem esses elementos da afro-maranhensidade. Entende-se aqui que a denominação maranhensidade usada pelo *documento curricular do território maranhense* aqui referenciado tem uma relação com esses entendimentos.

<sup>16</sup> Aqui nos referimos a esse curto destaque dado ao Tambor de Crioula e ao Bumba Meu Boi, presente no *Documento Curricular do Território Maranhense*, seguindo o curto espaço para as danças regionais e cultura popular deixado pela BNCC com relação ao ensino de Educação Física. E, de forma reflexiva, a manutenção de um espaço maior para práticas corporais de herança eurocêntrica. Reforçamos que a discussão aqui colocada visa apenas algum tipo de equilíbrio nas diversas práticas corporais culturais. Partindo do pressuposto que o espaço para a cultura regional ser ainda bem pequeno nas orientações para a formação do currículo nas escolas.

<sup>17</sup> Pois a escola, enquanto o paradigma nacional for o eurocentrismo, entende-se como reprodutora dos valores civilizatórios ocidentais. (SOLIS e DO ROSÁRIO, 210,2019).

<sup>18</sup> Em *Derrida e a experiência colonial*, o professor de filosofia Rafael Haddock Lobo aponta duas importantes obras do pensamento de Derrida contra questões do logocentrismo e eurocentrismo. A primeira é *A Gramatologia*, onde apontou o

viés eurocêntrico), bem como as restritas égides advindas das religiosidades cristãs que perpetuam significativas influências nas escolas.

Com relação aos estudos formais das práticas corporais, vistas a partir da dimensão da cultura local (regionalidades), emergem perspectivas de ensino em sentido diverso sobre as traduções de corpo e de corporeidades. Nesse quesito os ditos “*gestos*” dos deslocamentos pensados na desconstrução derridiana provocam possibilidades em meio aos traços. Em que ensinos formais das práticas corporais, por exemplo, no Brasil, passa a não estarem referenciados apenas pelos saberes de algumas culturas europeias, como é de costume nos currículos educacionais do Brasil. Mas também, emergem as marcas das culturas locais dos povos indígenas, quilombolas dentre outros.

Nesse sentido um dos objetivos desse texto **não é resumir as práticas corporais brasileiras somente ao ensino formal do tambor de crioula e bumba meu boi (ou às danças das culturas regionais)**, mas sim deixar propor seus acréscimos, de forma **mais significativa**, ou seja, buscando **maiores espaços nas escolas, ao longo de todo o ano letivo**, porém, no caso aqui, *contagiados* à maneira dos rastros de influência da desconstrução, com as visagens (*espectros*) das diversidades de *práticas corporais negras*<sup>19</sup>, possibilitando sempre as incertas e impensáveis aberturas, em que novas atitudes são possíveis, também nos espaços oficiais que marcam as vidas dos seres humanos. Perfazendo *livres ações* diante do *por vir*. Operando talvez elementos que estejam para além da desconstrução derridiana quando se trata de currículos educacionais de *corporeidades negras*.

---

autor que se há algum começo da desconstrução Gramatologia é, contudo, a obra que traz de fato Derrida à cena filosófica, sobretudo por seu impacto na comunidade acadêmica mundial. (HADDOCK-LOBO, 24, 2019). Pois essa obra além de um ataque ao logocentrismo isso se estende principalmente para o etnocentrismo. Já *O Monolinguismo do Outro*, para Rafael Haddock Lobo é a obra mais decolonial do pensamento derridiano. Pois *O Monolinguismo do Outro*, apontado no texto supracitado de Rafael Haddock Lobo, trata da questão língua francesa que para Derrida não a pertencia, sendo ao mesmo tempo a única que ele tinha à sua disposição. Esse paradoxo, segundo Haddock Lobo, tornou-se um caso emblemático, chamado por Derrida de “**crueidade colonial**”. Isto porque Derrida ter ficado à margem. (HADDOCK-LOBO, 24, 2019). Tanto com relação a Argélia (País africano onde ele nasceu) como a França, país europeu que ele, depois de algum tempo, conseguiu cidadania. Era um estranho na Europa e aquele que perdeu por ter saído de sua terra natal.

<sup>19</sup> Práticas corporais de herança da cultura africana e afro-brasileira.

As intervenções aqui desses escritos se incidem também por meio da presença de documentos oficiais como a lei 10.639, atualizada, e os resultados de um percurso que se constituem com os títulos de patrimônio imaterial<sup>20</sup> conquistado pelas pessoas que fazem acontecer o Bumba Meu Boi e o Tambor de Crioula no estado do Maranhão e Brasil<sup>21</sup> afora.

Para os padrões atuais, ainda alguns costumes, do ensino da educação física brasileira, tanto o bumba meu boi como o tambor de crioula, bem como as outras práticas corporais pautadas nas regionalidades indígenas e africanas, ainda são impensáveis no sentido de obterem espaços maiores (obterem maior frequência ao longo do ano letivo) no âmbito curricular de toda a educação básica.

Isso leva a outras provocações e talvez maiores dissensos com os demais saberes nas instituições de ensino da educação básica. Vale ressaltar, nesse sentido, o pouco ambiente, no Brasil, das diversas perspectivas filosóficas no ensino, como a abordagem filosófica africana, no ensino fundamental e as controvérsias sobre os modos de ensino das distintas culturas religiosas. Buscando assim, por exemplo, compor práticas educacionais que visa o respeito pela diversidade cultural religiosa presente, por exemplo, no artigo quinto da carta magna brasileira.

Entende-se aqui, de acordo com essas intervenções de pensamento, que praticas corpóreas de herança africana e indígena, como o tambor de crioula e bumba meu boi, tendo maior espaço curricular em toda a educação básica, não só auxilia nas reflexões sobre pertencimentos culturais, nossas influências sobre as africanidades e tradições ameríndias, as relações de identificação das históricas sobre as lutas tradicionais dos povos

---

<sup>20</sup> No ano de 2007 o Tambor de Crioula foi reconhecido como patrimônio imaterial brasileiro. E no ano de 2019 o Bumba Meu Boi conquista o título de patrimônio imaterial da humanidade pela UNESCO. No ano de 2011 o mesmo Bumba Meu Boi tinha recebido o título de patrimônio cultural do Brasil.

<sup>21</sup> Segundo a dissertação de mestrado de Cássia Rejane Pires BATISTA intitulada *A Coreira do Tambor de Crioula do Maranhão*, nos informa que *o tambor de crioula originariamente maranhense ganha asas fora do estado do Maranhão e se exporta para os grandes centros, como, por exemplo, o Rio de Janeiro, onde pelo menos dois grupos tem se destacado*, (BATISTA, 30, 2009). *Sendo eles “As Três Marias”, coordenado pela maranhense Juliana Manhães e “Os Mariocas” coordenado pelos irmãos também maranhense Rômulo e Ramon*, (BATISTA, 30, 2009). A pesquisa ainda aponta que *“As Três Marias” não apresentam só tambor, mas também cacuriá e jongo*. (BATISTA, 30, 2009). Assim como, *“Os Mariocas” é um grupo que também não apresenta só o tambor, fazem também bumba meu boi, cacuriá, lelê e jongo*, além disso, esse último *hoje tem a participação de baianos, mineiros e paulistas*. (BATISTA, 30, 2009).

africanos e indígenas no Brasil, mas também nos levam a entender a importância de diversificações filosóficas e das humanidades como saberes importantes diante da diversidade cultural como processo educacional a se fazer presente em todos os níveis do ensino brasileiro.

Configurando definições mais distintas, amplas, sobre as ideias de corpo, corporeidades, corporeidades negras e práticas corporais nos ambientes formais para o Brasil e mundo. Incluindo aqui propostas educacionais em viés politizador visando a explosão de inúmeros pensamentos singulares e coletivos sobre políticas públicas para diferentes culturas e suas comunidades locais.

### **3. Sobre as influências dos *Rastros* na desconstrução derridiana.**

Os *quase conceitos* derridianos provocam pensamentos e atitudes diferenciadas que escoam (fogem, destoam, escorregam) com relação as atuais padronizações, geralmente de restrita influência eurocêntrica, no mundo ocidental. Isso impulsionam incertos *contágios*, onde os diversos, distintos e sutis rastros podem arrebatar, sacudir e contaminar diferentes transformações nas relações humanas.

O que não se furta de estar *por vir* nos processos educacionais, no caso aqui, as formações curriculares em escolas brasileiras, onde, no que se tangência as humanidades, sofrem cada vez mais das novas incursões singulares do corpo, das corporeidades e das denominadas "exóticas" práticas corporais na educação formal.

Com isso as divergências filosóficas inscritas nas desconstruções derridiana que se saltam tendo como impulso e inspiração as aporias, escorregando nas ladeiras das impossibilidades culturais quase sem querer aparecem como encaixe incertos e in-decidíveis com os chamados "exóticos" legados culturais indígenas e africanos bem como as "pervertidas" criações que desestabilizam os fóruns litúrgicos das cátedras de estudos e práticas corporais.



Com isso, os sinuosos movimentos deslocados, esquinados, e quebrados de égide derridiana, com relação ao ensino formal de práticas corporais, por exemplo de herança africana, no Brasil, com a proposta aqui talvez não tão comum, para os padrões atuais das corporeidades limitadamente euro centradas, apontam suas arenosas e porosas sinalizações.

De um certo modo, os *rastros*, de acordo com o pensamento em Derrida, são inevitáveis. Eles sinalizam o que está *por vir* como possíveis quebras de paradigmas de acordo com o seu modo paradoxal de presença e ausência. Quando o assunto são os ensinamentos das práticas corporais, a presença de novos estudos pautados nos movimentos corporais não deixa de estarem agregados as ideias de *filosofias* das corporeidades e as operações pelos seus desvios. Delineando aberturas para estudos, por exemplo, da educação física nas escolas brasileiras.

Com as influências do *tambor de crioula* e o *bumba meu boi* aproximados às questões dos *rastros* da desconstrução derridiana, de maneira de *gestos*<sup>22</sup> *filosóficos*, entende-se aqui que o ensino formal das práticas corporais, diante dos deslocamentos de contaminação advinda também de influência do pensamento do filósofo franco-magrebino (herdeiro de uma *diferenciada* africanidade) proporcionam ainda mais novos e “impossíveis” desvios.

Isso significa universos distintos de produções no ensino da educação física escolar brasileira. Ampliando também o seu escopo, já presente no bojo de novas definições inclusas com as ideias de cultura corporal, linguagens e seus códigos de forte incidência filosófica e humanística da década de noventa (final do século vinte) para o início do século seguinte.

---

<sup>22</sup> Como o texto se refere a uma teoria filosófica voltado para estudos da educação física escolar a combinação aqui é feita se valendo das gestualidades, inclusas como características da ideia de cultura corporal (Educação Física) e suas implicações, influências, daí a relação com contaminação e contágio filosófico por parte da desconstrução derridiana. O Professor Marcos Neira, em algumas das suas exposições trabalham com a questão dos gestos acoplados na cultura corporal o que aqui usamos de referência.

#### 4. O Tambor de Crioula e o Bumba Meu Boi: A cultura local e suas contextualizações.

A partir desses breves escritos sobre os elementos derridianos buscase tratar um pouco sobre o Tambor de Crioula e do Bumba Meu Boi. Com o intuito de fazer o leitor pensar características dessas manifestações culturais servindo de inspiração para as interpretações desenvolvidas nas práticas da Educação Física ou de viés multidisciplinar (ou até interdisciplinar) com os demais saberes.

A questão dos rastros descolonizadores neste texto aponta que o *Tambor de Crioula no Maranhão, é uma dança de negros ao som de tambores. É dança de umbigada semelhante a outras do mesmo gênero no país*<sup>23</sup>. Isso porque segundo abaixo:

Embora não se possa precisar com segurança as origens históricas do tambor de crioula, é possível encontrar, dispersas em documentos impressos e na memória dos mais velhos, referências a práticas lúdico-religiosas realizadas ao longo do século XIX por escravos e seus descendentes, como forma de lazer e resistência ao contexto opressivo do regime de trabalho escravocrata<sup>24</sup>.

O que leva ao entendimento que *o tambor de crioula teria sido uma dessas práticas e, nesse sentido, é atualizado como uma expressão de júbilo pelo fim da escravidão, além de guardar outros significados*<sup>25</sup>. A pesquisa que se segue ainda acrescenta que *praticado especialmente em louvor a São Benedito, e, por conseguinte, com frequência ele tem sido*

---

<sup>23</sup> (FERRETTI, 93, 2006).

<sup>24</sup> (IPHAN, Dossiê Tambor de Crioula, 14, 2005).

<sup>25</sup> (IPHAN, Dossiê Tambor de Crioula, 14, 2005). Com relação a essa herança escravocrata, existe uma sintonia do Tambor de Crioula com o tambor de Mina, no livro *Desceu na Guma*. O caboclo no Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro em São Luís: A casa Fanti Ashanti (de 1996), a autor, Mundicarmo Ferretti, já na introdução deixa algumas explicações sobre esta manifestação religiosa. Segundo ela, e *de acordo com a tradição oral, o Tambor de Mina, manifestação de religião afrobrasileira mais conhecida no Norte do Brasil, surgiu no Maranhão, com a Casa das Minas-jêje e a Casa de Nagô (abertas em São Luís, por africanas, em meados do século passado) e, apesar de ter sido levada por migrantes para outras regiões brasileiras, continua a ser mais praticado no Maranhão e no Pará*. (MUNDICARMO FERRETTI, 16, 2000). Onde os estudos dessa interação e também suas diferenças auxiliam no ensino da diversidade cultural religiosa na educação brasileira.

*associado ao campo religioso, assim como ocorre em outras manifestações culturais populares no Maranhão, a exemplo do bumba meu boi e da festa do Divino Espírito Santo*<sup>26</sup>. O que tornam *inegáveis as interfaces entre diferentes dimensões da vida social no tambor de crioula – religião, política, lazer e economia, entre outras*<sup>27</sup>.

O antropólogo Sergio Ferretti, sobre essa diversidade do Tambor de Crioula nos trouxe o seguinte:

Embora seja uma dança eminentemente festiva, que se realiza ao longo do ano e inclusive no carnaval, o tambor de crioula possui diversas relações com a religiosidade popular, não sendo correto afirmar que é manifestação exclusivamente profana, como querem alguns, pois como dissemos, na cultura popular o sagrado e o profano encontram-se intimamente relacionados. O tambor de crioula se relaciona tanto com o catolicismo popular como com o tambor de mina. É realizado muitas vezes como forma de pagamento de promessa a São Benedito por uma graça alcançada. No Maranhão se diz que São Benedito, por ser santo preto, gosta de tambor de crioula. É comum as pessoas oferecerem esta dança em promessa por terem conseguido comprar uma casa ou porque um filho concluiu o ginásio. Quando feito em pagamento de promessa, o tambor de crioula costuma ser precedido por uma ladainha cantada em latim, junto com outros cânticos de igreja. Em algumas marchas se dança segurando a imagem do santo nas mãos ou na cabeça<sup>28</sup>.

Com isso e *resumidamente, sobre o tambor de crioula, trata-se de uma forma de expressão de matriz afro-brasileira que envolve dança circular, canto e percussão de tambores, apresentando alguns traços que a aproximam do gênero samba, o que nesse sentido, coaduna com a polirritmia dos tambores, a síncope (frase rítmica característica do samba), os principais movimentos coreográficos e a umbigada*<sup>29</sup>. Ficando a contribuição de que *esses traços são comuns a outras manifestações como o samba de roda do Recôncavo Baiano, o jongo praticado na região Sudeste e o*

---

<sup>26</sup> (IPHAN, Dossiê Tambor de Crioula, 14, 2005).

<sup>27</sup> (IPHAN, Dossiê Tambor de Crioula, 14, 2005).

<sup>28</sup> (FERRETTI, 106, 2006).

<sup>29</sup> (IPHAN, Dossiê Tambor de Crioula, 13, 2005).

*samba carioca – nas modalidades de partido-alto, samba de breque e samba-canção*<sup>30</sup>. Gerando uma outra forma de abertura pelas relações ou semelhanças que aqui foram expressas, em meio a algumas características e origem do Tambor de Crioula.

Já o Bumba Meu Boi compõe aspectos mais diversificados envolvendo a cultura africana e ameríndia. Em meio ao contexto de colonização europeia. *Em relação ao surgimento do Bumba-meu-boi no Maranhão*, Raimundo Nonato em sua pesquisa afirma que *Vieira Filho (1977) confirma as notas de Cascudo*<sup>31</sup>, concordando que *a brincadeira teria surgido provavelmente por volta dos últimos anos do século XVIII como brincadeiras de escravos nas fazendas de engenhos*<sup>32</sup>. Sendo assim, um destaque de relato de origem como manifestação afro brasileira.

Uma referência emblemática quanto a isso é que o mesmo *Vieira Filho*<sup>33</sup> (1977) comenta também que, *na capital, a polícia sempre andava às voltas com esses folguedos por julgá-los prejudiciais à ordem público, chegando a proibir sua exibição nas décadas de 50 e 60 do século XIX*<sup>34</sup>. E diante dessa situação *O autor faz referência a essa proibição, relatando que em 1858 o jornal “O Globo”, editado em São Luís*<sup>35</sup>. Segundo ele o jornal estampava uma notícia tachando o *bumba-meu-boi de brincadeira indecente, grotesca, bárbara e que por isso devia ser proibida*<sup>36</sup>. O que nos faz perceber traços comuns na luta de resistência acerca das manifestações culturais afro brasileiras e ameríndias. Em que guarda essas características como memória a ser de suma importância, suas discussões e problematizações, nos espaços escolares como modo de luta histórica.

---

<sup>30</sup> (IPHAN, Dossiê Tambor de Crioula, 13, 2005).

<sup>31</sup> Luís da Câmara Cascudo, historiador e antropólogo que pesquisou a cultura brasileira e na ocasião aqui a sua obra *Folclore do Brasil*.

<sup>32</sup> (VIANA, 35, 2006).

<sup>33</sup> Domingos Vieira Filho foi um grande escritor e pesquisador da cultura maranhense.

<sup>34</sup> (VIANA, 35, 2006).

<sup>35</sup> (VIANA, 35, 2006).

<sup>36</sup> (VIANA, 35, 2006).

O *Bumba Meu Boi* versa sobre a história de *Pai Francisco e Mãe Catirina*, trazendo elementos satíricos que remetem às questões raciais e sociais. Consiste na história de *Pai Chico* (negro), rouba um boi do patrão (elemento branco), para lhe retirar a língua e dar a *Catirina* que estava grávida e desejara comer a língua do boi. E, ao recapturar o animal, o patrão procura salvá-lo com a intervenção dos pajés e cazumbás (elemento ameríndio). Por fim e para contentamento geral, o boi ressuscita e os brincantes entoam cânticos de louvor e dançam ao seu redor que ao seu turno faz evoluções diversas<sup>37</sup>.

É interessante a interpretação que entende o *Bumba Meu Boi* como uma sátira ao patriarcalismo escravista. Ela se dá por parte do fazendeiro que massacra os negros e índios, mas baixa a cabeça para a nobreza. Com relação ao doutor burguês, estudante de Coimbra, metido a entender tudo, mas que no fim só consegue resolver o problema com a ajuda do curandeiro. Ainda temos o delegado autoritário, valente com a tropa e covarde sem ela. E por fim do sacerdote, sempre pronto a atender às elites com base num discurso populista. Conclui os autores expressando que todos caricaturados em personagens em que a inversão de papéis e de discursos violentos torna-se um ajuste de contas<sup>38</sup>.

Além disso, segundo estudos de Azevedo neto (1983), o *Bumba Meu Boi* maranhense divide-se em grupos, influência maior ou menor das etnias, negras, brancas e indígenas, na batida básica da bateria, ideia central, guarda-roupa, e no bailado. E, os subgrupos são derivados de alterações desses grupos devido à região de origem, a exemplo do *Boi de Leonardo* que é de Guimarães, município da Baixada Maranhense. Onde, a divisão em “sotaques” ou “estilos” decorre da predominância de determinado instrumento musical. Os sotaques são: zabumba, orquestra, matraca, pandeirões e costas de mão<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> (VIEIRA FILHO, 1977 APUD VIANA, 34, 2006).

<sup>38</sup> (VIANA, 34, 2006 apud MARQUES, 57,1999).

<sup>39</sup> (VIANA, 26, 2006).

Todos esses elementos estão inclusos nessas manifestações culturais que tornam significativos caracteres de ensino sobre a relação pertencimento, história e formação cultural e cidadã que só enriquece o espaço escolar.

## 5. Aspectos na BNCC e No Documento Curricular do Território Maranhense

Finalizamos aqui as seções com algumas passagens da *Base Nacional Comum Curricular* e do *Documento Curricular do Território Maranhense* acerca da cultura de matriz africana e indígena com relação à Educação Física escolar no Ensino Fundamental. Isso permite o leitor e a leitora verificarem nesses documentos públicos o contexto vigente ao qual se insere as práticas corporais referente ao Tambor de Crioula e o Bumba Meu Boi. O que se relaciona a seção acima. Onde a culturalidade em questão e suas características, munido de sua história, memória e resistência servem de referência para melhor se inserir nas poucas descrições técnicas presentes nas citações abaixo.

O nosso destaque tem início com os **OBJETOS DE CONHECIMENTO** da BNCC<sup>40</sup>. Nela encontramos que no *1º E 2º ANOS* que estão garantidos as *Brincadeiras e jogos da cultura popular presentes no contexto comunitário e regional*. Além das *Danças do contexto comunitário e regional*<sup>41</sup>. E em seguida no *3º AO 5º ANO* surgem as *Brincadeiras e jogos populares do Brasil e do mundo Brincadeiras e jogos de matriz indígena e africana*. E as *Danças do Brasil e do mundo*. *Danças de matriz indígena e africana*. Bem como as *Lutas do contexto comunitário e regional*. *Lutas de matriz indígena e africana*<sup>42</sup>.

Com relação à Educação Física esse é o maior espaço deixado na BNCC para as práticas corporais de cunho indígena e matriz africana. Nela identificamos as danças, as quais, se incidem as manifestações culturais protagonistas desse texto. Sendo possível a cultura de matriz indígena e

---

<sup>40</sup> (BNCC, 225,2019).

<sup>41</sup> (BNCC, 225,2019).

<sup>42</sup> (BNCC, 225,2019).

africana transitar nos três grupos de práticas corporais: Jogos e Brincadeiras, Lutas e Danças.

E quanto as **HABILIDADES** que é um importante meio de aferição do aprendizado e ensino a ser “controlado” a partir da BNCC pelas instituições educacionais é preciso também ser feito alguns destaques, que de um certo modo, no que buscamos aborda aqui de consequência até política torna-se pertinente.

Por exemplo o de (EF35EF12) *identificar situações de injustiça e preconceito geradas e/ou presentes no contexto das danças e demais práticas corporais e discutir alternativas para<sup>43</sup> superá-las<sup>44</sup>*. No documento em questão essa habilidade se apresenta como se fosse um ambiente de desfecho político do rol das habilidades a qual estão garantidas as danças.

Porém, consta também (EF35EF09). *Experimentar, recriar e fruir danças populares do Brasil e do mundo e danças de matriz indígena e africana, valorizando e respeitando os diferentes sentidos e significados dessas danças em suas culturas de origem*. Assim como (EF35EF10). *Comparar e identificar os elementos constitutivos comuns e diferentes (ritmo, espaço, gestos) em danças populares do Brasil e do mundo e danças de matriz indígena e africana*. E a capacidade de (EF35EF11). *Formular e utilizar estratégias para a execução de elementos constitutivos das danças populares do Brasil e do mundo, e das danças de matriz indígena e africana<sup>45</sup>*. Geralmente, como é possível perceber acima, as danças de matriz indígena e africana sendo “sugerido” essa reflexão combinatória ou de viés comparativo ao educando com relação as danças populares brasileiras (não africanas e não indígenas) e as outras danças presentes no mundo, como as de herança eurocêntrica.

---

<sup>43</sup> (BNCC, 229,2019).

<sup>44</sup> No Documento Curricular do Território Maranhense encontramos uma atividade sugerida que decorre desse escopo pedagógico. Versa que *o professor deve proporcionar e reforçar discussões sobre comportamentos preconceituosos relacionados às danças trabalhadas anteriormente e alternativas de superação e valorização da localidade, vivenciadas nestas atividades*. (Documento Curricular do Território Maranhense, 266,2019). O que reforça o viés de ação política, possibilidade de atuação cidadã, ainda que de forma breve, mas que nos serve aqui para usarmos também como um referencial a ser ampliado.

<sup>45</sup> (BNCC, 229,2019).

Por fim, como exposto no início desse texto, um propósito é trazer as breves citações das características do Tambor de Crioula e do Bumba Meu Boi no *Documento Curricular Território Maranhense*. Que decorre desse escopo identificado nos parágrafos anteriores. Por isso o que destacamos aqui contém uma passagem sobre *Atividades sugeridas* sobre as *Danças no 3º, 4º e 5º anos* e versa que *o professor deve proporcionar por meio de pesquisas, danças populares das demais regiões do país* é nesse momento do documento que se faz presente as *danças de matriz africana*<sup>46</sup> onde, além de várias delas, destacamos, no caso da origem maranhense, o *cacuriá*<sup>47</sup>, *bumba meu boi* e *o tambor de crioula*<sup>48</sup>.

Para fortalecer os objetivos desse capítulo vale a referência que trata da reflexão sobre interações das práticas corporais. O que talvez esteja bem mais presente quando se trata de manifestações culturais de viés africano e indígena. Em meio a isso, ainda no *Documento Curricular do Território Maranhense* aparece nas *Lutas*, no âmbito de *objeto do conhecimento a Punga* que segundo o referido documento é uma *expressão cultural que mistura elementos de tambor de crioula, com luta manifestada no vale do Itapecuru e baixada maranhense, que são típicas do território maranhense e de sua localidade*. E como atividade sugerida deve-se *vivenciar a punga, típica do território maranhense e de sua maranhensidade*<sup>49</sup>.

Sobre a questão cultural da *Punga* uma interessante referência é novamente a pesquisa do antropólogo *Sergio Ferretti*.

A umbigada ou punga é um elemento importante na dança do tambor de crioula. No passado foi vista como elemento erótico e sensual, que estimulava a reprodução dos escravos. Hoje a punga é um dos elementos da marcação da dança, quando a mulher que está dançando convida outra para o centro da

---

<sup>46</sup> No mesmo documento se faz presente as danças indígena (toré, kuarup, cateretê, caboclinho). (Documento Curricular do Território Maranhense, 266,2019). Além da citação das danças de todas as regiões do continente brasileiro.

<sup>47</sup> O Cacuriá é outra dança da cultura popular maranhense. Surgiu a partir da dança das caixeiras na festa do Divino Espírito Santo (Importante momento cultural no Maranhão). Também tem raízes na cultura afro-brasileira. O Cacuriá é uma dança que faz vivência conceitos de sensualidades que nos levam aos mais profundos valores culturais tradicionais.

<sup>48</sup> (Documento Curricular do Território Maranhense, 266,2019).

<sup>49</sup> (Documento Curricular do Território Maranhense, 268,2019).



roda, ela sai e a outra entra. A punga é passada de várias maneiras, no abdome, no tórax, nos quadris, nas coxas e como é mais comum, com a palma da mão<sup>50</sup>.

Porém, além disso, a mesma pesquisa nos informa da *punga* entre os homens no tambor de crioula. *Em alguns lugares do interior do Maranhão, como no Município de Rosário, ou em festas em São Luís, com a presença de grupos de tambor de crioula, costuma ocorrer a punga dos homens ou pernada. Onde, o objetivo é derrubar ao solo o companheiro que aceita este desafio*<sup>51</sup>.

O interessante e segundo o próprio Ferretti que *algumas vezes a punga dos homens atrai mais interesse do que a dança das mulheres. Por ter certa semelhança com uma luta, a pernada ou punga dos homens tem sido comparada com a capoeira*<sup>52</sup>. No que tange a discussão das origens fica o registro de que *a pernada que se constata no tambor de crioula do interior, lembra a luta africana dos negros bantus chamada batuque*.<sup>53</sup> E pontua Ferretti que *Carneiro*<sup>54</sup> *descreve em Cachoeira e Santo Amaro na Bahia e que usava os mesmos instrumentos e lhe parece uma variante das rodas*<sup>55</sup> *de capoeira*<sup>56</sup>.

## Considerações Finais

Os escritos acima buscaram fazer pensarmos em novas conexões na dimensão educacional. A importância filosófica e cultural dos contágios da desconstrução derridiana foi um viés que fez perpassar para diferenciadas práticas corporais que apontam no *Tambor de Crioula* e no *Bumba Meu*

---

<sup>50</sup> (FERRETTI, 105, 2006).

<sup>51</sup> (FERRETTI, 105, 2006).

<sup>52</sup> (FERRETTI, 106, 2006).

<sup>53</sup> (FERRETTI, 106, 2006 apud CARNEIRO 1937, p. 161-165).

<sup>54</sup> (FERRETTI, 106, 2006).

<sup>55</sup> (FERRETTI, 106, 2006 apud ALVARENGA, 1982).

<sup>56</sup> (FERRETTI, 106, 2006).

*Boi* outras referências com relação as tradições do ensino brasileiro na educação física.

Com isso, as provocações nos levam a pensamentos filosóficos mais abertos as novas interações com os saberes do mundo contemporâneo, não se restringindo as incursões de história europeia. Nos leva a vislumbrar resíduos e significativos espaços para outras filosofias como as de herança africana e no caso da composição do *Bumba Meu Boi* também a ameríndia. Estudos que interagem com manifestações culturais no continente brasileiro e por isso nas práticas curriculares nas escolas.

Porém, um importante propósito nesse texto é a presença de novos entendimentos de práticas de ensino sobre a Educação Física escolar. E suas relações com desconstrução de âmbito filosófico e interdisciplinar. Nesse sentido, fica aqui os espectros para docentes nos desafios de inovações nas atuações, por exemplo, na semana da consciência negra nas escolas. E na aplicação da lei 10.639. Onde os estudos de herança africana e afro-brasileira precisam se fazer presente ao longo de todo o ano letivo nas escolas.

Os contágios filosóficos da desconstrução derridiana aqui não necessariamente são apenas leituras filosóficas, mas sim propostas de atividades curriculares que possam inspira os professores da disciplina de Educação Física e também Ensino Religioso, História, Geografia, Literatura (diversas linguagens) e etc.

## **Referências:**

ALVARENGA, Oneyda. *Música Popular Brasileira*. São Paulo. Livraria Duas Cidades, 1982.

AZEVEDO NETO. *Bumba Meu Boi do Maranhão*. São Luís: Alcântara. 1983.

BATISTA, Cássia Rejane Pires. *A Coreira do Tambor de Crioula do Maranhão: Performance e Jogo*. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), 2009.

BRASIL. *Diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Brasília: SECAD, 2005.

BRASIL. *Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília. Disponível em: [http://www.mpma.mp.br/arquivos/CAOPDH/Leis\\_10.639\\_2003\\_inclus%C3%A3o\\_no\\_curr%C3%ADculo\\_oficial\\_da\\_Hist%C3%B3ria\\_e\\_Cultura\\_Afrobrasileira.pdf](http://www.mpma.mp.br/arquivos/CAOPDH/Leis_10.639_2003_inclus%C3%A3o_no_curr%C3%ADculo_oficial_da_Hist%C3%B3ria_e_Cultura_Afrobrasileira.pdf). Acesso em: jul. 2016.

\_\_\_\_\_. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília. Disponível em: < [http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de\\_apoio/legislacao/educacao/Lei\\_n\\_11.645-2008\\_altera\\_lei\\_Hist\\_Africa.pdf](http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de_apoio/legislacao/educacao/Lei_n_11.645-2008_altera_lei_Hist_Africa.pdf) >. Acesso em: jul. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Básica. *Base nacional comum curricular*. Brasília, DF, 2018. Disponível em: < [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_-versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_-versaofinal_site.pdf) >. Acesso em: dez. 2018.

BRASIL. IPHAN. *Dossiê 15. Tambor de Crioula do Maranhão*. Ministério da Cultura: Brasília. 2005.

CASCUDO. Luís da Câmara. *Folclore do Brasil*. Natal: Fundação José Augusto. 1980.

CARNEIRO, Edson. *Negros Bantus: notas de etnografia religiosa e folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Bibl. De Div. Científica, 1937. Vol 14.

DANTAS, Luís Thiago Freire. *Filosofia Desde África: Perspectivas Decoloniais*. Tese (Doutorado em Filosofia). Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2018.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas: Papius, 1991.

DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DERRIDA, J. *O monolinguísmo do outro*: ou a prótese de origem. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, J. *A universidade sem condição*. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DERRIDA, J. *Une Europe de l'espoir*. Le monde diplomatique. Novembre, p. 3, 2004b. Disponível em <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/11/DERRIDA/11677> acesso em 03/02/2019. Uma Europa da esperança. Tradução brasileira de Iraci D. Poleti. Disponível em <http://dipl.o.org.br/2004-11,a1021> acesso em 03/02/2019.

DERRIDA, J. *Força de lei*: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Cultura Popular e Patrimônio Imaterial*: O Contexto do Tambor de Crioula do Maranhão. Revista de Políticas Públicas. São Luís. Número Especial. Agosto de 2010. Disponível em <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/398>.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Mario de Andrade e o Tambor de Crioula do Maranhão*. Revista de Pós Ciências Sociais. São Luís. V. 3, N. 5, jan. / jul. 2006. Disponível em <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/805>

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Revista Ciências Sociais Hoje. Anpocs, 1984. Disponível em. <https://goo.gl/VFjdjq> acesso em 28/07/2018.

GOVERNO DO MARANHÃO. *Documento Curricular do Território Maranhense*. Para a Educação Infantil e Ensino Fundamental. Rio de Janeiro: FGV Editora. 2019.

HADDOCK-LOBO, Rafael [et al.]. *Heranças de Derrida*: da ética a política. Rio de Janeiro: Nau, 2014.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e a experiência colonial*: Para o outro lado do Mediterrâneo e além...in: Ensaios Filosóficos- Revista de Filosofia. Rio de Janeiro (Universidade do Estado do Rio de Janeiro- UERJ), Volume XIX – Julho/2019.

MARQUES, Francisca Ester Sá. *Mídia e Experiência estética na Cultura Popular: O caso do Bumba Meu Boi*. São Luís: Imprensa Universitária. UFMA.1999.

MUNDICARMO FERRETTI. *Desceu na Guma*. O caboclo no Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro em São Luís: A casa Fanti Ashanti. São Luís: EDUFMA. 2000.

Neira, Marcos Garcia. *Educação física cultural: inspiração e prática pedagógica*. 2. ed. - Jundiaí [SP]: Paco, 2019.

NUNES, M. L. F.; *Educação Física na área de códigos e linguagens*. In: NEIRA, M.G; NUNES, M. L. F. (Orgs.) *Educação Física cultural: escritas sobre a prática*. Curitiba: CRV, 2016.

ROSÁRIO, F. B. *A desconstrução do ensino de filosofia e a legislação antirracista*. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ensino). Rio de Janeiro: Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2018.

SILVA, Luciane da. *Corpo em Diáspora*. Colonialidade, pedagogia de dança e técnica Germaine Acogny. Tese (Doutorado em Artes da Cena). Campinas: Universidade Estadual de Campinas. 2018.

SOLIS, D. E. N. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê/Seaf, 2009.

SOLIS, D. E. N. ROSÁRIO, F. B. *A legislação antirracista e a escola como lugar de confissão*. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 10, p. 200-215, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39851>.

VIANA, Raimundo Nonato Assunção. *O Bumba Meu Boi como Fenômeno Estético*. Tese (Doutorado em Educação). Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2006.

VIEIRA FILHO, Domingos. *Folclore Brasileiro*: Maranhão. Rio de Janeiro: FUNARTE. 1977.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**